

PONTIFICIA UNIVERSITAS LATERANENSIS

---

ACADEMIA ALFONSIANA

INSTITUTUM THEOLOGIAE MORALIS

# STUDIA MORALIA

IV

1966

COMMENTARIA  
IN CONSTITUTIONEM PASTORALEM  
GAUDIUM ET SPES  
CONCILII VATICANI II

DESCLÉE & SOCII - EDITORES PONTIFICII  
ROMA — PARIS — TOURNAI — NEW YORK

PONTIFICIA UNIVERSITAS LATERANENSIS

ACADEMIA ALFONSIANA

INSTITUTUM THEOLOGIAE MORALIS

# STUDIA MORALIA

IV

1966

COMMENTARIA  
IN CONSTITUTIONEM PASTORALEM  
GAUDIUM ET SPES  
CONCILII VATICANI II

DESCLÉE & SOCII - EDITORES PONTIFICII  
ROMA — PARIS — TOURNAI — NEW YORK

*Imprimi potest*

G. GAUDREAU, Sup. Gen. C.ss.R.

12 decembris 1966

*Imprimatur*

Curia Archiepiscopalis Perusina

Perusiae, 29 decembris 1966

DOMINICUS DOTTORINI, Vic. Gen.

## I N D E X

HÄRING B., Moraltheologie unterwegs . . . . .	7-18
MURPHY F.X., Constitutio Pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis. An Introduction . . . . .	19-41
VERECKE L., « Aggiornamento » : tâche historique de l'Eglise . . . . .	43-72
CAPONE D., Antropologia, Coscienza, e personalità . . . . .	73-113
KOCH R., La condition de l'homme d'après l'Ancien Testament . . . . .	115-139
REGAN A., « Image of God » in the Dialogue with the World . . . . .	141-166
O'RIORDAN J., The Second Vatican Council's Psychology of Personal and Social Life . . . . .	167-191
HUMBERT A., L'attitude des premiers chrétiens devant les biens temporels . . . . .	193-239
ENDRES J., Die Aufwertung der Welt in « Gaudium et spes » . . . . .	241-261
FORNOVILLE T., La Constitution « L'Eglise dans le monde de ce temps » en face de l'athéisme . . . . .	263-290
HÄRING B., Grundsatztreue und pastorale Offenheit bezüglich der Ehefragen . . . . .	291-321
HORTELANO A., El cambio de estructuras socio- economicas y su relacion con la Iglesia . . . . .	333-356
DE LA TORRE J., Libertad religiosa y confesiona- lidad de Estado . . . . .	357-371
MURPHY F.X., The Moral Theologian and the Problem of Peace . . . . .	373-383
SAMPERS A., Noticiae chronicales Academiae Alfon- sianae 1965-1966 . . . . .	385-391

THEO FORNOVILLE, C.S.S.R.

LA CONSTITUTION « L'ÉGLISE DANS LE MONDE  
DE CE TEMPS » EN FACE DE L'ATHEISME

SUMMARIUM

In sequenti studio duplicem finem prosecuti sumus.

Ex una parte, commentarium huius partis Constitutionis *De Ecclesia in mundo huius temporis*, quae de atheismo tractat, prosequitur. Mirationem gignit quod, ubi tractatur « de fontibus et radicibus atheismi », ne minima quidem allusio scientiis psychologicis inveniatur.

Ex altera parte, textus Constitutionis, in quibus considerationes philosophicae de Deo proferuntur, examini, propria reflexione philosophica interveniente, subjicitur. Evidens enim est Constitutionem aspectus fundamentales formulis generalioribus iure expressisse. Nostrae reflexiones ad problemata mali et doloris coarctantur. Quorum analysis quandam affirmationem ontologicam valoris transcendentis manifestat. Ad significationem metaphysicam huius valoris detegendam examen comparativum inter atheismum marxistam R. Garaudy et fidem christianam instituitur.

Ce commentaire poursuit un double but. D'abord suivre de près le texte même de la Constitution afin de saisir la position de l'Église en face du grave problème de l'athéisme contemporain. En second lieu tâcher d'approfondir, par une réflexion philosophique autonome, ce passage sur l'athéisme où la Constitution elle-même<sup>1</sup> se livre à des considérations d'ordre philosophique. Il est évident que la Constitution a dû se restreindre à la formulation générale des données fondamentales de pareille réflexion.

La mise au point de cette double tâche fera ressortir — nous osons l'espérer — la richesse théologique et morale que cette partie de la Constitution *Gaudium et Spes* peut apporter au

---

<sup>1</sup> N. 21, & 3 et 4.

croyant, et en même temps elle pourra lui servir de base, et se révéler comme un secours précieux pour entrer en un dialogue constructif avec les non-croyants. Nous nous trouvons, en effet, devant cette situation paradoxale que pour l'athée convaincu toute foi-croyance est une « mystification » de l'unique dimension terrestre de notre existence humaine, tandis que pour le croyant chaque athéisme sincère contient une reconnaissance implicite du Dieu Transcendant.

La Constitution confronte le problème de l'athéisme contemporain avec sa conception générale de « la dignité de la personne humaine »<sup>2</sup>. Elle présente cette dignité selon les données de la Révélation divine, qui est sa source de vérité, sans négliger pour autant le contexte authentique de la situation humaine terrestre. Cette dignité inaliénable se fonde sur la structure propre de son être total comme « image de Dieu ». Intégré qu'il est dans l'univers matériel, l'homme, en effet, y occupe, en raison de la spiritualisation de son être biologique, une place de choix, distinct de tout être non-humain. Spiritualisation qui se manifeste, aussi bien sur le plan individuel que social, dans sa recherche de la vérité et de la sagesse (n° 15)<sup>3</sup>, dans sa conscience morale « qui s'accomplit dans l'amour » (n° 16), dans la liberté qui le détermine « par une conviction personnelle » (n° 17) en sorte qu'il peut « littéralement tout reprendre à son compte »<sup>4</sup>. Mais cette existence qui transcende — ce qui ne veut pas dire dépasse — essentiellement le seul déterminisme biologique, a été désaxée, dès les origines de l'histoire humaine, par un double facteur mystérieux. L'homme est tout d'abord intérieurement divisé dans sa liberté et dans sa force morale par le péché, ce penchant au mal qui « a rompu toute harmonie, soit par rapport à lui-même soit par rapport aux autres hommes et à toute la création » (n° 13). Il y a en second lieu « le mystère de la mort » en face duquel « l'énigme de la condition humaine atteint son sommet » (n° 18). Par ce double biais la réalité

<sup>2</sup> Nous nous servons de la traduction française « élaborée par les soins de l'Épiscopat français » et publiée dans l'*Osservatore Romano*, édition française, du 21 janvier et 4 février 1966.

<sup>3</sup> Les numéros entre parenthèses renvoient aux numéros de la Constitution.

<sup>4</sup> H. DUMERY, *Foi et Interrogation*, (Coll. « Notre Monde »), Paris, Téqui, 4<sup>e</sup> éd. 1953, 27.

tragique de l'athéisme moderne s'impose à l'attention de l'Eglise. Par le péché l'homme se dresse effectivement contre Dieu, et « la vie des hommes, individuelle et collective, se manifeste comme une lutte dramatique entre le bien et le mal » (n° 13). Le fait de la mort, que toute technique humaine est impuissante à éliminer, fait ressortir jusqu'au paroxysme la finitude de notre existence; lorsqu'elle survient, elle coupe court à toute entreprise individuelle sur cette terre; elle semble même assombrir toute aspiration humaine à une survie personnelle.

Or, c'est la foi en Dieu qui restaure la liberté de l'homme aussi bien que sa force morale, et elle lui fait comprendre que cette aspiration d'éternité, invinciblement ancrée dans son coeur, trouve sa résonance existentielle dans la résurrection du Christ. « Car Dieu appelle l'homme à adhérer à Lui de tout son être, dans la communion éternelle d'une vie divine inaltérable » (n° 18).

Mais, « beaucoup de nos contemporains ne perçoivent pas ou même rejettent explicitement le rapport intime et vital qui unit tout homme à Dieu: à tel point que l'athéisme compte parmi les faits les plus graves de ce temps et doit être soumis à un examen très attentif » (n° 19, & 1).

Nous voilà de plein pied au coeur de notre problème.

\*  
\* \*

La Constitution étudie le problème de l'athéisme en trois sections:

- 1° Formes et racines de l'athéisme.
- 2° L'athéisme systématique.
- 3° L'attitude de l'Eglise en face de l'athéisme.

## 1° FORMES ET RACINES DE L'ATHÉISME.

Dire que l'athéisme ignore ou nie explicitement toute relation de l'homme à Dieu nous place devant une diversité de phénomènes qu'il est difficile sinon impossible de ramener à un dénominateur commun. Il nous semble au fond vain de vouloir cataloguer ou systématiser toutes les formes d'athéisme. On se trouve en présence

d'un amalgame de modes de vie et de doctrines qui se recourent de cent manières selon les points de vue pratiques et théoriques, contingents et relatifs des non-croyants.

Le titre même de cette première section, mêlant « formes et racines », révèle déjà de soi la difficulté de faire la part des choses. Les rédacteurs de cette partie de la Constitution le reconnaissent d'ailleurs explicitement : « on désigne sous le nom d'athéisme des phénomènes entre eux très divers » (n° 19, & 2). Formes et racines se confondent ici inextricablement, ce qui ne sert pas à éclairer les approches du problème.

On eût mieux fait, à notre avis, de ne pas parler de « formes », mais de grouper les différents athéismes selon les seules racines méthodologiques. Ce qui d'ailleurs n'est pas si simple non plus vu que dans la vie pratique, des racines épistémologiques ou méthodologiques se recourent avec des comportements moraux, et forment ensemble des attitudes pratiques diverses devant ce problème capital du sens ultime de notre existence.

En somme ce paragraphe 2 du numéro 19 se présente comme un fouillis ; une juxtaposition d'attitudes athées variées, considérées de différents points de vue qui, ou bien se recouvrent partiellement, ou bien n'ont aucun rapport entre elles. Essayons quand-même d'y déceler quelque ordre ou système.

La première distinction est très nette : négation explicite de Dieu ou agnosticisme intellectuel absolu. Mais quand on affirme ensuite que « d'autres encore (on veut donc bien les distinguer des deux premiers) traitent le problème de Dieu<sup>5</sup> de telle façon que ce problème semble dénué de sens », on ne discerne plus le bien fondé de pareille distinction. Car nier Dieu explicitement ou prétendre ne pouvoir « absolument rien affirmer de Lui » suppose que le problème de Dieu est dénué de sens. Au fond, cette troisième distinction exprime en d'autres termes la même chose que les deux premières.

Une autre cause spécifique de l'athéisme est certainement à chercher dans l'attitude épistémologique d'outrepasser « indûment les limites des sciences positives ». Cette attitude peut amener

<sup>5</sup> Le texte latin primitif, « problema Dei », a été changé en « quaestionem de Deo », pour la raison « aptius est » (modus 8). Le texte français officiel a traduit « quaestionem de Deo » par « le problème de Dieu ».

l'homme à ne reconnaître d'autre vérité que celle des sciences exactes, ou bien à n'admettre « comme définitive absolument aucune vérité ». La dernière phrase ne nous semble pas très heureuse. Certes, quelques représentants des sciences exactes professent un agnosticisme absolu par rapport à toute question métaphysique ou même ontologique; Jean Rostand en est un exemple-type<sup>6</sup>. D'autre part pourtant, ne perdons pas de vue que toute vérité humaine, même l'affirmation de Dieu, reste indépassablement ambiguë et paradoxale. Une accentuation trop explicite de l'Absolu comme objet de connaissance humaine provoque, à son tour, l'idolâtrie, c'est-à-dire le culte d'une fausse divinité et la méconnaissance du vrai Dieu<sup>7</sup>.

D'autre part il est tout aussi vrai qu'un humanisme exagéré peut amener l'homme à « énerver la foi en Dieu »; on exalte à ce point la valeur humaine que la question de Dieu perd toute importance.

Suit alors dans le texte une nouvelle distinction qui en réalité n'en est pas une. Les auteurs de ce paragraphe semblent avoir sacrifié l'analyse logique à un souci pastoral, ce qui ne fait qu'embrouiller l'exposé. Quand on lit: « D'autres se représentent Dieu sous un jour tel que, en Le repoussant, ils refusent un Dieu qui n'est en aucune façon celui de l'Évangile », on se demande spontanément: qui sont ces « autres »? Car pour un chrétien il est évident que *tout* homme qui nie Dieu, qu'il le fasse pour des motifs scientifiques ou moraux, renie autre chose que le Dieu de l'Évangile, qui est « la voie, la vérité et la vie »<sup>8</sup>.

L'indifférence religieuse est sans doute un des motifs qui éloigne beaucoup d'hommes du problème de Dieu et de la pratique religieuse. Aussi la révolte contre la réalité du mal rend-elle absurde, pour beaucoup d'esprits, toute affirmation de Dieu. Suit alors, et dans la même phrase sur la révolte contre le mal, une affirmation si générale qu'on se demande ce que le rédacteur de ce paragraphe avait en vue: le « fait que l'on attribue à tort à certains idéaux

<sup>6</sup> Cfr. *Ce que je crois*, Paris, Grasset, (1953).

<sup>7</sup> Nous renvoyons ici à une publication antérieure où ce problème a été traité plus amplement: *Théisme et athéisme. Le problème philosophique*. *Studia Moralia* III, 1965, 269-282.

<sup>8</sup> Jn., 14, 6.

humains un tel caractère d'absolu qu'on en vient à les prendre pour Dieu ». Dans ce sens vague et indéterminé, cette racine de l'athéisme est certainement incluse dans tout humanisme et scientisme athées, deux sources énumérées déjà plus haut.

Enfin, en guise de conclusion, la Constitution attire l'attention sur ce fait indéniable que notre civilisation moderne « peut rendre souvent difficile l'approche de Dieu » dans la mesure où elle s'engagerait trop exclusivement « dans les réalités terrestres ». Il ne faut certainement pas entendre cette dernière remarque comme une désapprobation de l'engagement chrétien dans la vie terrestre. La Constitution entière, et dans son esprit et dans les innombrables conseils pratiques, nous enseigne le contraire. L'« *aggiornamento* » du Concile signifie : présence de l'Église dans le monde. Il veut restaurer une vie chrétienne authentique en démontrant que celle-ci ne nie aucune valeur terrestre, mais au contraire qu'elle garde l'homme d'exagérer ou de minimiser la portée de certaines valeurs concrètes. Il veut redécouvrir le sens profond de la vérité révélée à la lumière et dans la perspective d'un ressourcement des valeurs humaines telles qu'elles s'imposent dans notre monde contemporain. Sinon le christianisme serait dépaycé, végétant loin de son milieu naturel, cherchant sa justification dans la fuite devant la problématique existentielle terrestre. Mais si cette terre est notre champ d'action, elle n'est pas notre demeure définitive ; la perspective de notre destinée éternelle doit éclairer notre existence ici-bas. C'est contre le danger réel de tout exclusivisme que cette dernière phrase du paragraphe 2 nous met en garde.

En synthétisant ce paragraphe nous pourrions réduire les « racines » ou sources de l'athéisme contemporain à trois principales : la fausse application de la méthode des sciences exactes, l'humanisme exagéré, l'indifférence morale et religieuse. Par d'innombrables nuances et imbrications de ces attitudes en tant que vécues par des hommes ou des collectivités concrètes, les « formes » de l'athéisme sont multiples et ne peuvent se prêter au fond à aucune systématisation adéquate et définitive.

Une dernière remarque critique est d'importance ! On s'étonne beaucoup après la lecture attentive de ce paragraphe de n'y trouver même pas une allusion aux fondements psychologiques, sous-jacents à plusieurs formes d'athéisme : indifférence, révolte, huma-

nisme terrestre. La vie individuelle et sociale de notre époque est dominée, pour une grande partie, par la psychologie. Moins que jamais l'homme contemporain juge la réalité selon les seuls critères de la raison ou du sentiment purs. La psychanalyse exerce une emprise indiscutable sur le monde actuel ; elle nous présente une interprétation de la réalité humaine qu'il est *impardonnable de passer sous silence*, quand on prétend examiner les racines du problème capital qu'est le sens ultime de notre existence.

Dans le troisième paragraphe, toujours sous le titre « formes et racines de l'athéisme », la Constitution s'engage dans la question de la responsabilité.

Personne ne contestera que le rejet délibéré de Dieu et de toute préoccupation religieuse soient « exempts de faute ». Seulement on peut se demander si pareille attitude humaine se réalise jamais ? Même le cas limite d'un hédonisme pur ressortit plutôt à des complexes psychiques, qui trouvent leurs racines dans d'innombrables facteurs sociologiques et héréditaires, mais excluent en tout cas une responsabilité morale complètement lucide. Ici encore l'on constate malheureusement que la Constitution ignore totalement les facteurs psychiques qui dominent de plus en plus la compréhension du monde humain.

Admettons toutefois que l'athée, dans la mesure où délibérément il méconnaît la structure ontologique de sa conscience personnelle, qui se manifeste aussi bien dans les aspirations du cœur que dans les normes de la raison, commet une faute morale par sa négation de Dieu. Mais dans cette perspective la responsabilité des croyants ne pèse certainement pas moins lourd. La Constitution le reconnaît d'ailleurs explicitement : « les croyants eux-mêmes portent souvent à cet égard une certaine responsabilité ». L'athéisme n'est pas un phénomène *sui iuris*, il « ne trouve pas son origine en lui-même ». Parmi les causes diverses, dont les principales ont été énumérées au paragraphe 2 (exception faite malheureusement des fondements psychologiques de l'athéisme), la Constitution attire tout spécialement l'attention sur « la critique en face des religions et spécialement, en certaines régions, en face de la religion chrétienne ». Et cette critique n'est pas sans fondement : « Dans la genèse de l'athéisme, les croyants peuvent avoir une part

qui n'est pas mince ». Trois raisons peuvent amener les croyants à voiler « l'authentique visage de Dieu et de la religion », à savoir : 1° « La négligence dans l'éducation de leur foi », 2° « des présentations trompeuses de la doctrine », 3° « des défaillances de leur vie religieuse, morale et sociale ».

Il serait contraire à l'esprit et à mainte déclaration officielle du Concile que d'entendre ici le terme « croyants » comme se référant uniquement ou même principalement aux simples fidèles. Il s'agit de tout le peuple de Dieu, à plus forte raison de ceux qui portent une plus grande responsabilité, notamment la hiérarchie et les théologiens.

Quant à la première raison, les simples fidèles sont visés en tant qu'ils ne prennent pas à coeur une connaissance adéquate de leur foi ainsi que l'instruction religieuse des personnes qui leur sont liées, surtout de leurs enfants. Mais les pasteurs d'âmes portent une plus grande responsabilité; ils sont tenus à cultiver leur foi pour qu'elle « brille devant les hommes »<sup>9</sup> et rende un témoignage plus efficace du message évangélique.

La seconde raison concerne surtout la hiérarchie et le corps enseignant de l'Église: ceux qui sont chargés d'élaborer une présentation scientifique et pastorale de la doctrine religieuse. Ce n'est certainement pas aux simples fidèles qu'il faudrait tout d'abord reprocher d'offrir une présentation fautive de cette doctrine.

Et pour ce qui regarde les « défaillances de leur vie religieuse, morale et sociale », c'est encore, selon la situation des fidèles dans la société, aux personnalités et aux classes dirigeantes qu'incombe ici la plus grande responsabilité.

Certes, ce n'était pas le lieu ici de relever dans le détail tous les aspects concrets de la vie religieuse où ces manquements et ces défauts se manifestent dans la vie de l'Église. Toutefois, on eût aimé que la Constitution au moins signalât expressément la grande part de responsabilité de l'Église dans la genèse de l'athéisme marxiste, dont elle parle explicitement, sans pourtant le nommer, au numéro suivant. Le grand scandale de ce siècle, selon une parole célèbre de Pie XI, c'est la déchristianisation des masses ouvrières. Or, ce scandale n'est pas anonyme; il est le fait des classes dirigeantes, laïques et religieuses. Rappelons-nous la répercussion de

<sup>9</sup> Mt., 5, 6.

l'Encyclique *Rerum Novarum* de Léon XIII, publiée 45 ans après *Le Manifeste du Parti Communiste*, et le scandale qu'elle a suscité dans les milieux bourgeois « bien-pensant ». Or, ces milieux se proclamaient généralement chrétiens. Et à part une minorité non négligeable du bas clergé — pasteurs d'âmes qui vivaient de près le drame de l'exploitation économique des masses ouvrières — et quelques rares exceptions, comme un Mgr. von Ketteler, le reste de la hiérarchie se trouvait du côté de la bourgeoisie capitaliste, ou bien ne manifestait aucun intérêt pour le problème social de loin le plus important de notre monde moderne. Ce qu'on avait perdu de vue, c'est que l'amour évangélique — la loi du Christ — ne se réalise pas, sur le plan économique-social, dans les oeuvres de charité, mais dans l'instauration d'un ordre de justice.

Tous les documents du Concile, dont cette Constitution *Gaudium et Spes* n'est pas le moindre, nous mettent face à face avec la diversité et l'actualité du problème de l'«aggiornamento» de l'Eglise dans le monde d'aujourd'hui. On ne pouvait donc pas attendre de ce texte sur la question de l'athéisme que l'on repasse ici en revue tous les aspects de ces multiples problèmes concernant la « négligence dans l'éducation » de la foi, les « présentations trompeuses » de la doctrine, et les défaillances de la « vie religieuse, morale et sociale », qui peuvent voiler au monde où nous vivons « l'authentique visage de Dieu et de la religion ». Mais puisque cet « aggiornamento » est l'âme du Concile et la tâche urgente de l'Eglise, on peut affirmer, sans aucune exagération, que la Constitution voit surtout dans le formalisme conservateur le foyer principal de cette « part qui n'est pas mince » que les croyants peuvent avoir dans la genèse de l'athéisme moderne.

## 2° L'ATHÉISME SYSTÉMATIQUE.

Dans cette seconde section la Constitution a en vue, sans aucun doute, les deux formes d'athéisme ou d'agnosticisme négateur qui sont actuellement les plus en vogue, et qui se présentent au monde contemporain comme un réel style de vie. Ils veulent en outre se justifier devant la conscience du monde en s'imposant comme la seule manière de vivre notre existence humaine terrestre dans sa totale authenticité. Ces deux formes sont l'humanisme existentialiste et l'humanisme marxiste.

On se demande pourquoi la Constitution a préféré rester dans la vague ; ce qui donne — surtout en lisant le premier paragraphe de ce n° 20 — une impression d'imprécision, voire de répétition stérile. Que le « désir d'autonomie humaine » soit une cause de l'athéisme moderne, on l'avait dit déjà au numéro précédent. Et ce qui augmente l'imprécision, c'est qu'on fait « abstraction des autres causes » pour ne considérer comme élément ou source de systématisation que ce seul « désir d'autonomie humaine ». Probablement la Constitution a voulu se tenir à la décision ferme de tout le Concile : ne pas condamner une vision du monde opposée au Christianisme. Mais enfin, préciser les positions est autre chose que de lancer des anathèmes. Et puisque tout lecteur de ce numéro 20 doit se rendre compte qu'il s'agit effectivement de l'humanisme athée existentialiste et de l'athéisme marxiste, le texte eût gagné beaucoup en clarté si on avait franchement présenté les systèmes par leur nom. Cette attitude par trop diplomatique n'est pas de mise et crée plutôt un sentiment de malaise.

En tant que présentation succincte de ces deux athéismes systématiques contemporains il n'y a pourtant rien à redire à ce passage de la Constitution. Seulement, la remarque supplémentaire : « Cette doctrine peut se trouver renforcée par le sentiment de puissance que le progrès technique actuel confère à l'homme », ajoutée à la fin du premier paragraphe, vaut plus encore pour le Marxisme que pour l'humanisme athée. On aurait donc mieux fait de l'insérer tout à la fin de ce numéro 20.

### 3° L'ATTITUDE DE L'ÉGLISE EN FACE DE L'ATHÉISME.

La troisième section est la partie la plus constructive, et logiquement mieux structurée que les numéros 19 et 20.

La Constitution commence avec une prise de position nette et loyale : elle affirme que la foi en Dieu implique une fidélité intégrale envers l'homme. Aux yeux de l'Église toute forme d'athéisme contredit la raison aussi bien que « l'expérience commune » de l'humanité, et partant fait « déchoir l'homme de sa noblesse native ». C'est pourquoi elle réproouve l'athéisme « avec douleur et avec la plus grande fermeté, comme elle l'a fait dans le passé ». Mais puisque la Constitution s'adresse, non seulement

aux croyants, mais au monde entier, cette prise de position exige une confrontation entre ces deux conceptions de vie si radicalement opposées. La Constitution ne s'y dérobe pas.

D'abord — et il vaut la peine de le souligner — sa réprobation de l'athéisme n'est pas une condamnation des athées. Elle se rend compte en outre que l'on ne peut pas reprocher à l'athéisme d'être superficiel ou lâche, car il soulève des problèmes graves et réels qu'il faut prendre au sérieux. Inspiré d'un amour pour tous les hommes, l'Eglise veut s'efforcer « de saisir dans l'esprit des athées les causes cachées de la négation de Dieu... et soumettre ces motifs à un examen sérieux et approfondi ».

Seulement — et à première vue cela peut sembler trop négatif — la Constitution ne s'engage pas directement dans cet examen. N'oublions pourtant pas que cette Constitution reproduit la confrontation du Concile avec toute la problématique du monde contemporain et que son but principal consiste à témoigner de la vérité authentique de la Révélation et à ouvrir ainsi les possibilités d'un dialogue avec le monde profane aux points même du combat où les problèmes se posent en réalité. Il existe d'ailleurs une littérature spécialisée qui entreprend, de différents points de vue aussi bien philosophiques que théologiques, cet examen dont la Constitution reconnaît l'opportunité et la nécessité.

En revanche, la Constitution indique bien les grands thèmes autour desquels le dialogue entre croyants et athées devra s'engager inévitablement : — le sens de la dignité de l'homme ; — l'espérance d'une survie personnelle ; — les énigmes de la vie et de la mort, de la faute, de la souffrance.

Pour l'Eglise Dieu fonde et achève la dignité de l'homme, puisqu'il l'a créé « intelligent et libre », mais surtout parce qu'il l'a appelé à l'intimité de sa propre vie et « au partage de son propre bonheur ».

Quant au reproche quasi universel de l'athéisme contemporain que l'espérance d'un au-delà aliènerait l'homme dans ses tâches terrestres, l'Eglise y oppose une fin de non-recevoir absolue ; elle affirme de plus que cette « espérance eschatologique... en soutient bien plutôt l'accomplissement par de nouveaux motifs ». On se trouve ici devant une opposition radicale, même opiniâtre, de part et d'autre. Les incroyants ont la tâche facile en signalant les

attitudes individuelles et collectives de maints croyants et institutions religieuses qui ont manqué, ou manquent encore actuellement, à ces tâches terrestres, cherchant la justification de leur défaillances intellectuelles ou morales dans le refuge de l'au-delà. Le procès de Galilée tout comme la résignation lâche ou intéressée devant les injustices économique-sociales du capitalisme bourgeois du siècle passé resteront pour toujours des exemples classiques de ces défaillances au cours de l'histoire du Christianisme. Pourtant l'Eglise peut aussi bien alléguer d'autres exemples qui prouvent le contraire: d'innombrables croyants se sont engagés individuellement et collectivement, au nom de leur foi précisément, dans des tâches terrestres et profanes afin de collaborer à la construction et au progrès d'un monde de justice et d'amour. Ainsi plusieurs mouvements sociaux-chrétiens (prêtres-ouvriers, J.O.C.), le mouvement missionnaire, même s'il s'est souvent trompé dans l'organisation pratique de son engagement, conséquence fâcheuse mais inévitable de toute entreprise humaine d'envergure mondiale. Sans doute faut-il déplorer qu'il y a eu des temps et des régions où se manifestait une défaillance massive des croyants de leurs responsabilités terrestres, recourant trop facilement à des consolations paresseuses d'une vie future. Mais l'Eglise elle-même sait et reconnaît que de telles attitudes impliquent un reniement de l'esprit évangélique. En outre, il faut bien le reconnaître, le croyant se trouve ici dans une situation bien plus difficile et délicate que l'incroyant. Car il n'est pas si aisé de vivre le paradoxe de notre existence indépassablement contingente dans la perspective d'un Absolu Transcendant. C'est une tâche *surhumaine* que d'être un homme de Dieu tout en s'engageant corps et âme dans les affaires du monde. C'est pourtant cette situation, disons même cette vocation, que la Constitution a en vue quand elle nous dit que l'« espérance eschatologique ne diminue pas l'importance des tâches terrestres mais en soutient bien plutôt l'accomplissement par de nouveaux motifs ». L'espérance eschatologique, en effet, n'est pas le rêve d'une vie meilleure, récompense future pour notre résignation passive aux difficultés de la vie ici-bas. « L'espérance qui attend la délivrance *est* le consentement qui s'enfonce dans l'épreuve... elle n'est point le triomphe du dualisme, mais le viatique sur le chemin de la conciliation. Elle ne se dégage pas, mais s'en-

gage.»<sup>10</sup> Elle est une dimension ontologique de notre existence terrestre; par le fait même elle doit être intégrée et valorisée comme indice moral dans la pratique de notre vie. Ceci peut prendre de multiples aspects concrets, correspondant aux problèmes réels que la vie nous impose. Plus tard, quand nous analyserons la dimension existentielle de la souffrance, ce motif de l'espérance se concrétisera dans une de ses possibilités exceptionnelles. Pour le moment soulignons que le croyant, aussi bien que l'homme qui ne croit en aucune survie personnelle, doit prendre au sérieux ses tâches terrestres. Le sens de toute la Constitution témoigne de ce devoir du peuple de Dieu d'être présent à la problématique profane du monde où nous vivons.

Le troisième thème dialogal que la Constitution met en évidence concerne l'ensemble des plus graves problèmes qui agitent toute l'histoire humaine et tout homme en particulier. La réflexion sur les grands mystères « de la vie et de la mort, de la faute, de la souffrance » ouvrira, par excellence, le chemin à un dialogue entre croyants et incroyants. La Constitution affirme que ces énigmes ne peuvent trouver une solution que dans la foi en Dieu et en la valeur éternelle de notre personnalité. Mais cette affirmation est indissolublement liée au paragraphe suivant, où la Constitution touche enfin au fond ultime de tout le problème. Elle pénètre dans le terrain de la réflexion philosophique, l'unique où croyants et athées peuvent se rencontrer dans un échange de vues qui embrasse toute la problématique de leurs visions du monde respectives. La source d'où jaillissent tous les problèmes et prises de positions évoqués jusqu'ici, se trouve dans cette dimension radicale de notre existence que « tout homme demeure à ses propres yeux une question insoluble qu'il perçoit confusément ». Or, le croyant cherche la réponse en Dieu, parce que Lui « seul peut pleinement y répondre et d'une manière irrécusable, Lui qui nous invite à une réflexion plus profonde et à une recherche plus humble ».

\*  
\* \*

Si ce commentaire ne veut pas rester trop superficiel, il doit s'arrêter à ce point où se concentre toute la problématique du

<sup>10</sup> P. RICOEUR, *Philosophie de la Volonté, I Le Volontaire et l'Involontaire*, (Philosophie de l'Esprit), Paris, Aubier, 452.

rapport théisme-athéisme. Dans la perspective de la position Conciliaire cette problématique se résume dans la question : comment rendre intelligible que seul le Dieu Transcendant peut répondre « d'une manière irrécusable » à « la question insoluble » que nous sommes, et que tout homme « perçoit confusément » ?

En analysant cette question complexe, il apparaît immédiatement que les différents éléments sont liés entre eux dans un ordre d'intelligibilité irréversible. Que *Dieu réponde* d'une *manière irrécusable* à une question insoluble ne peut avoir un sens qu'à partir d'une compréhension de la question elle-même. La réflexion s'oriente dès lors tout spontanément vers la structure spécifique de cette *question insoluble que nous sommes*, ce qui comporte précisément que nous ne la percevons que *confusément*. La trame de la réflexion philosophique sur cette problématique se dessine dès lors dans les étapes suivantes : 1° Avant tout il faut faire ressortir comment se manifeste ce « percevoir confusément » d'une question existentielle ; 2° Ensuite la réflexion devra élucider la structure ontologique de cette mise en question de notre être et découvrir la signification existentielle qui se dé-voile en elle ; 3° A partir de ce moment seulement il sera possible de réfléchir sur la direction que cette signification elle-même nous indique, et où nous devons dé-couvrir le fondement qui seul peut justifier la question perçue, la trame de la réflexion élaborée sur elle, et enfin la réponse ultime que celle-ci nous suggère.

Le sens obvie de poser-une-question suppose une distinction nette entre l'objet de la question et l'acte d'interroger. Cet acte fait appel à l'intelligence comme à un juge objectif, désintéressé, qui n'est aucunement impliqué dans l'intrigue du problème qu'il est censé de résoudre.

Mais quand il s'agit des énigmes de notre existence, cette distinction objective est insensée ; l'objet de la question s'identifie avec le jugement qui se prononce sur sa signification. Les évidences tranchées entre le subjectif et l'objectif se révèlent inadéquates ; elles perdent leur caractère d'exclusivité, parce qu'elles se dévoilent comme la double face d'un même réel. D'autre part, question et réponse se recouvrent elles aussi ; l'homme questionnant se reconnaît comme le critère même de la réponse qu'il cherche à

formuler ; s'exprimant comme question il s'affirme également comme foyer de son intelligibilité. La question et la réponse s'impliquent, et s'enracinent dans le même champ existentiel, à savoir la condition humaine déjà située dans une histoire individuelle et sociale. De la sorte non seulement la mise en question de notre être ne se perçoit que confusément, mais aussi toute réponse participe à la même confusion existentielle, humainement insurmontable.

Mais la dernière clause de cette analyse anticipe déjà notre conclusion générale. Il faut d'abord élucider la structure ontologique de cette question humaine. Ainsi que la Constitution le suggère, cette énigme se manifeste d'une manière privilégiée dans les problèmes « de la vie et de la mort, de la faute, de la souffrance ».

L'épreuve de la souffrance nous révèle, plus nettement peut-être que toutes les autres, cette énigme du mystère humain. Car la souffrance est pour tout homme un compagnon de route qu'il ne peut éluder que dans une attitude de mauvaise foi, même s'il ne l'expérimente pas dans des situations de malheur ou de maladie personnelles. Le mal s'installe comme un parasite dans toutes les conquêtes de la culture et de la civilisation ; il est une dimension indépassable de l'humanité entière ; il ne nous lâche jamais, mais pénètre notre existence comme la marée inonde la plage.

A chaque période de notre histoire cette *aliénation* se manifeste sous différentes formes. De nos jours l'humanité entière vit sous la menace d'une guerre d'extermination. Par les communications modernes nous sommes confrontés journallement avec les catastrophes qui bouleversent des communautés humaines sur toute la surface du globe : nous savons que deux tiers de l'humanité souffrent de la faim et qu'en Inde certaines classes de la population se meurent en masse. Un pourcentage assez élevé de l'humanité est atteint de maladies incurables ; déments, estropiés, moribonds : autant de figures de cette énigme littéralement insoluble qui plane sur la société des hommes. Le progrès des sciences ne va pas du même pas que les exigences et les besoins de la population toujours croissante. Même là où l'on espérait de diminuer la souffrance et les inconvénients de la grossesse des futures mères, la science pharmaceutique a collaboré à la naissance des enfants-monstres. Dans nombre de pays, avec l'Amérique latine en tête, il

existe encore des anomalies sociales inimaginables et écoeurantes. Dans plusieurs continents nous assistons à des luttes avilissantes de décolonisation et d'intégration des diverses populations, même en U.S.A. « le pays de la liberté et du développement technique le plus avancé ». La volonté de puissance, qui sommeille en chaque homme et davantage en tout représentant de l'autorité, conduit à la méconnaissance de la valeur personnelle et inaliénable de l'individu humain. Dans les pays totalitaires il existe encore des camps de concentration où la dignité personnelle est anéantie par des raffinements techniques, et la liberté concrète changée en automatisme servile. Même l'autorité religieuse, dans la mesure où elle renie en pratique les vérités fondamentales de sa mission divine, se rend coupable de cet asservissement des libertés individuelles. La hiérarchie catholique a publiquement avoué ses fautes pendant ce Concile même. Enfin il y a encore, dans cette emprise du mal, ce large domaine de la souffrance que les hommes s'infligent mutuellement par égoïsme, envie, cupidité, rancune, et même aussi par pure inattention sans mauvais dessein aucun.

Pour découvrir le sens authentique de cette dimension révoltante de notre condition humaine, il ne suffit pas de considérer le problème du mal en général et comme à distance. Il ne suffit surtout pas de le réprouver seulement ; ce serait retourner le problème et s'engager dans une direction opposée à notre situation réelle. On n'arrivera jamais à pénétrer tant soit peu ce mystère, surtout sous son aspect le plus choquant qu'est la souffrance-innocente, si on n'a pas franchi tout rapport d'extériorité.

Et pourtant, c'est encore une tentation existentielle de l'homme de vouloir s'y soustraire. Sa première réaction normale, quand il se trouve brusquement en face d'une expérience exceptionnelle de la souffrance — telle par exemple la vue soudaine d'un estropié — est de s'en éloigner ; il cherche à se retrancher dans une zone neutre entre cette facticité fatale et sa propre situation, et de créer ainsi comme un halo de distance : image vivante de son refus spontané de la souffrance. La même mauvaise foi est sous-jacente aussi aux attitudes de fuite dans un au-delà, cette « bondieuserie » qui prêche, à distance, que le mal est une punition pour nos péchés et la souffrance un bienfait de la Providence pour nous permettre de mériter le salut éternel. Il faut bien reconnaître que

de telles positions enfoncent l'homme dans une euphorie morale qui l'éloigne définitivement des problèmes réels de l'humanité. La tragédie du mal et de la souffrance ne se manifeste avec tout son poids ontologico-morale que si elle est acceptée dans une épreuve concrète et personnelle. Il n'est pas étonnant dès lors que des hommes plus sincères, tourmentés par ce mystère du mal et dégoûtés de tout charlatanisme superficiel, s'engagent dans une attitude de révolte devant cette absurdité et s'insurgent contre toute idée d'un « bon Dieu », parce qu'elle semble bien contredire la trame même de l'histoire de l'humanité.

Pourtant la seule révolte cause elle aussi une attitude de distance et partant d'extériorité. Même là où elle s'engage dans une lutte positive et généreuse, elle pourra bien déplacer quelques bornes, mais elle ne réussira jamais, à elle seule, à transformer l'empire de la souffrance ou du malheur. La seule révolte reste étrangère aux dimensions authentiques de ce problème ; en dernière analyse elle aboutit à la revendication de l'absurde. Aussi longtemps que nous n'éprouvons pas personnellement le mal et son « pourquoi », il nous reste impénétrable. Quand je rencontre un mendiant estropié, une aumône ou une aide directe peuvent soulager cet homme souffrant. Pourtant la raison de cette souffrance concrète et, à travers elle, celle de l'humanité entière me reste cachée. Elle ne peut se dévoiler à moi qu'à travers une sym-pathie, au sens littéral de ce mot. Alors je ne m'évade pas dans le geste de mon aumône ou de mon aide, aussi sincères qu'elles soient ; cette souffrance devient la mienne propre, plus subtilement ressentie peut-être que par ce malheureux lui-même. Je me concentre sur cette souffrance, elle devient un trait spécifique de mon propre monde et je vis ma situation actuelle et mes problèmes personnels à travers elle. Uniquement à de tels moments, le « pourquoi » de la souffrance se manifeste comme la question que je suis dans ma situation terrestre.

Or une méditation approfondie de cette question, qui met à nu les replis les plus cachés de mon être, ouvre une double perspective qui s'oppose fondamentalement. La souffrance qui m'envahit, qui devient la forme concrète de ce que je suis, comment ne pas la reconnaître comme la faillite de mon être, l'expression vécue d'un non-sens fondamental, qui se répercute dans le monde entier ? Cette attitude me suggère une réponse négative à la ques-

tion existentielle que la souffrance soulève. Il n'y a aucune issue, parce que rien au monde, pas même l'existence éventuelle de Dieu, ne pourra faire que ce mal n'existe pas, qu'il ne soit pas constitutif de mon être et qu'il ne continue à se multiplier dans l'avenir de notre univers. Ici je vis concrètement la « question insoluble » que je suis, et rien ne semble à même d'y répondre ou d'y remédier.

Pourtant, cette insolubilité se confond-elle adéquatement avec mon être-question? Puisque je continue à vivre et que je le veux, n'est-ce pas remettre la question elle-même en cause? N'est-ce pas ouvrir la possibilité d'une option autre que l'absurde absolu? Ma com-passion avec la souffrance, c'est-à-dire cette attitude qui éprouve le mal personnel comme une dimension de la nature humaine, ne me situe-t-elle pas au-delà de l'absurde? Ne me dit-elle pas que cet absurde ne trouve nulle part une justification ontologique? Car, s'il se veut non-sens absolu, sa protestation est pur néant, elle se prive dès lors de tout poids existentiel et partant se vide elle-même de tout engagement possible. L'absurde ne peut se revendiquer que dans l'anéantissement de sa propre signification. De quelque côté que l'on tourne la question, la philosophie de l'absurde n'ouvre aucune perspective, et la conclusion de M. Garaudy ne peut être contestée :

« La philosophie de l'absurde ne peut être ni celle du savant ni celle du révolutionnaire.

Elle ne peut pas, non plus, être celle du croyant. » <sup>11</sup>

Dans ce sens on est obligé de reconnaître que l'absurde est plutôt l'occultation d'une espérance non-reconnue.

Le dépassement de l'absurde suppose donc la possibilité de donner un sens à la souffrance humaine. Mais comment transformer ce refus de l'absurde et lui découvrir une signification? Car il ne suffit pas de savoir qu'il y a un sens; il doit se révéler dans une analyse fidèle du réel même que nous sommes. Un texte admirable du *Journal métaphysique* de Gabriel Marcel nous ouvre ici une riche perspective ontologique :

---

<sup>11</sup> R. GARAUDY, *De l'anathème au dialogue. Un marxiste tire les conclusions du Concile*, Paris, Plon, (1965), 109.

« Réflexion sur la question : que suis-je? et sur ses implications. Quand je réfléchis sur ce qu'implique la question *que suis-je?* globalement posée, je m'aperçois qu'elle signifie : cette question même, quelle qualité ai-je pour la résoudre? et par conséquent : toute réponse (à cette question) *venant de moi* doit être révoquée en doute.

Mais cette réponse, un autre ne pourra-t-il me la fournir? Immédiatement une objection surgit : la qualité que cet autre peut avoir pour me répondre, la validité éventuelle de son dire, c'est moi qui la discerne : mais quelle qualité ai-je pour opérer ce discernement? Je ne puis donc me référer sans contradiction qu'à un jugement absolu, mais qui en même temps me serait plus intérieur que le mien propre ; pour peu en effet que je traite ce jugement comme *extérieur* à moi, la question de savoir ce qu'il vaut et comment l'apprécier se pose inévitablement à nouveau. Par là la question se supprime comme telle et se convertit en appel. Mais peut-être dans la mesure où je prends conscience de *cet appel en tant qu'appel*, suis-je amené à reconnaître que cet appel n'est possible que parce qu'au fond de moi il y a quelque chose d'autre que moi, quelque chose de plus intérieur à moi-même que moi-même - et du même coup l'appel change de signe. »<sup>12</sup>

Repensé à l'épreuve du mal, on peut paraphraser ce texte comme suit. L'expérience de la souffrance met tout mon être en question. Or ni moi ni un autre-étranger ne pouvons donner la réponse adéquate. Elle est pourtant impliquée dans la question que je suis, puisque j'existe comme ce paradoxe : question non-absurde, comportant dès lors ontologiquement un sens ouvert sur l'avenir. *Ni moi*, car aucune réponse émanant de ma seule subjectivité est à la mesure de mon être-question ; c'est la vérité de mon existence même d'être impuissante à dé-passer sa contingence, à résoudre sa propre énigme. Dans le tréfonds de ma seule subjectivité je ne puiserai jamais la raison du pourquoi de ma mort, du mal qui me ronge, de mes défaillances. Car une telle raison ne serait que l'écho de ma finitude qui se questionne.

*Ni un autre-étranger* ne pourra me donner cette réponse, puisque ce serait encore moi qui devrait reconnaître le bien-fondé d'une raison qui concerne le sens dernier de mon existence. La réponse d'un autre me rejetterait inévitablement sur ma personnalité contingente, juge indépasseable de toute vérité qui me regarde.

---

<sup>12</sup> G. MARCEL, *Etre et Avoir* (Philosophie de l'Esprit), Paris, Aubier, (1935), 180-1.

Si donc la question « que suis-je? » a un sens — et l'impossibilité ontologique de l'absurde me l'assure — c'est que je découvre en moi un « jugement absolu », c'est-à-dire un fondement ontologique dont la mise en question n'est qu'un aspect partiel, et qui fait que la question-que-je-suis « se convertit en appel ». Mais je ne peux me comprendre comme appel que dans la mesure où je m'adresse à une valeur qui fonde mon être-appel. C'est donc reconnaître que mon *être-question* « change de signe » : son appel s'appuie sur une *affirmation* d'être dont il participe ; il est l'expression contingente d'une perspective absolue. De point d'interrogation il se transforme en point d'exclamation.

Ainsi le « pourquoi » de la souffrance humaine, personnalisée dans une épreuve vécue — unique approche ontologique de ce mystère de notre condition humaine —, se dévoile fondamentalement comme un appel. Manifestant la fragilité de ma propre condition et l'impossibilité de justifier, à partir d'elle seule, une réponse, elle s'adresse à un absolu « plus intérieur à moi-même que moi-même ». La souffrance nous montre notre enracinement dans le transcendant, sens ultime de notre individualité et foyer d'une espérance salvatrice.

Elucidant la signification existentielle de la question que nous sommes, nous découvrons un transcendant qui nous fonde, une espérance qui nous sauve de l'absurde. Seulement — et ici nous arrivons au troisième point de la question complexe indiquée plus haut — quelle est l'orientation dégagée par là et le fondement ultime qui la sous-tend ? En d'autres mots, ce transcendant nous renvoie-t-il à un Dieu Personnel, cette espérance est-elle eschatologique ? Arrivés à ce point il nous est possible de relier cette longue digression au texte de la Constitution. Car pour tout croyant l'affirmation du transcendant, inhérent à « la question insoluble que tout homme perçoit confusément » s'identifie avec l'affirmation du Dieu Transcendant qui « seul peut pleinement y répondre et d'une manière irrécusable », et qui appelle l'homme « au partage de son propre bonheur ».

Pourtant, si la réflexion philosophique nous oblige à reconnaître un absolu qui sous-tend nos expériences personnelles, il n'est pas du tout évident que cet absolu ne peut être vécu, en toute

honnêteté, que dans une attitude religieuse. Ici encore une double option pratique reste possible à l'homme. Bien que contradictoire en dernière analyse, elle prend son essor dans un donné fondamental identique, à savoir notre situation terrestre contingente.

Au théisme de rendre compréhensible, dans la trame de l'histoire humaine, notre référence existentielle à un Absolu Personnel, garantie métaphysique d'une espérance eschatologique.

L'athéisme de son côté, doit prouver que le transcendant existentiel qui se manifeste dans tous nos engagements et qui fonde l'humanisation de notre univers, n'est que l'*exigence* d'un infini en soi irréel ; dans cette grande aventure de vouloir réaliser l'homme complet, l'individu humain doit s'engager en pleine responsabilité, mais son rôle restera inévitablement passager, condamné qu'il est de voir dissoudre sa propre particularité dans sa mort biologique.

Nous nous trouvons ici devant l'ultime opposition entre deux conceptions de vie qu'aucun raisonnement unilatéral n'arrivera à concilier. Seul un échange de vue, au cœur de la position discutée, pourrait avoir quelque chance de frayer un chemin vers un dialogue franc et sincère.

Or dernièrement, M. Roger Garaudy a publié un petit volume où il expose, de son point de vue athée, mais d'une manière nette et loyale, cette opposition radicale qui sépare marxistes et chrétiens. Il confronte sa propre vision avec la mise à jour du Christianisme, telle qu'elle s'est manifestée au Concile Vatican II. Réfléchissant sur le « Fondamental chez les marxistes » il écrit :

« La critique marxiste récusé les réponses illusoire et non les aspirations réelles qui les ont suscitées. Au delà des mythes sur l'origine, la fin et le sens de la vie, au delà des conceptions aliénées de la transcendance ou de la mort, il y a cette dialectique concrète du fini et de l'infini, qui demeure une réalité vivante à condition de prendre conscience *qu'elle n'est pas de l'ordre d'une réponse mais de l'ordre d'une question.*

L'on ne peut donc traiter de la religion uniquement en termes d'aliénation : *l'aliénation est surtout dans les réponses, et moins dans les questions, encore qu'il soit nécessaire, souvent, de montrer que la question elle-même est mystifiée et se passe autrement.* »

et à la page suivante :

« De même que sur le plan de la connaissance, les religions, à partir d'un besoin réel, ont transformé en réponse ce qui était de l'ordre d'une question, sur le plan de l'action les religions, et notamment le christianisme, ont transformé une exigence en une promesse et même en une présence: de l'exigence d'une médiation on est passé à la présence d'un médiateur.

Ici encore, *l'aliénation est dans la promesse et dans l'affirmation de la présence, et non dans l'exigence qui l'a suscitée et que le marxiste doit prendre en charge* en retrouvant, sous le mythe, l'aspiration qui l'a fait naître. »<sup>13</sup>

Nous n'avons pas l'intention d'engager ici une discussion exhaustive sur le sens religieux authentique de la « réponse » et de la « présence du médiateur ». Mais une confrontation directe sur ce point avec M. Garaudy nous permettra de préciser davantage la portée réelle de nos positions réciproques.

Il nous semble d'abord que M. Garaudy n'est pas arrivé à comprendre, tant soit peu, le caractère *analogique* de ces termes « réponse » et « présence », dans la théologie et la vie chrétiennes. Si le chrétien croit que le Dieu Personnel existe, il sait aussi qu'Il est ineffable et qu'aucun homme n'arrivera jamais à saisir cette Réalité en elle-même: la « présence du médiateur », dans sa caractéristique proprement divine, n'est pas un *fait* qui peut être constaté ou décrit dans l'ordre de notre histoire; la « réponse » de Dieu n'est pas la solution de notre problématique terrestre. Pour le chrétien la signification authentique de la « présence » de Dieu et de la « réponse » qu'Il nous donne est — et ici nous empruntons les paroles mêmes de M. Garaudy, qui les applique à l'athéisme marxiste opposé à la foi chrétienne —, « une exigence jamais satisfaite de totalité et d'absolu »<sup>14</sup>.

Cette incompréhension du sens théologique de la « réponse » et de la « présence » nous paraît se baser sur une confusion méthodologique de l'auteur. S'il affirme une opposition, non plus dialectique, mais radicalement inconciliable entre « question et réponse, absence et présence »<sup>15</sup>, c'est qu'il applique une épistémologie

<sup>13</sup> o. c., 83, 84.

<sup>14</sup> o. c., 89.

<sup>15</sup> o. c., 86.

*scientifique* à des problèmes proprement philosophiques. Or ces problèmes ne se réfèrent pas à des *faits* nettement délimités et observables ; ils sont objet d'une méditation métaphysique, incompatible avec la méthode scientifique.

Cette confusion affaiblit les positions philosophiques de M. Garaudy lui-même. Comment penser encore, dans une opposition radicalement exclusive de « présence - absence », sa propre vision de la société sans classes, de l'évolution dialectique de la préhistoire vers l'histoire ? Il affirme catégoriquement :

« oui, l'homme pleinement épanoui de la société sans classes du communisme sera plus interrogateur précisément parce qu'il sera plus pleinement homme. Oui, le futur sera plein d'interrogations qui dépassent et transcendent tout ce que nous pouvons représenter de l'avenir. Oui, l'homme sera toujours capable d'un avenir toujours plus grand. Le communisme n'est pas pour nous la fin de l'histoire mais la fin de la préhistoire, de la préhistoire de l'homme faite d'affrontements de jungle dans toutes les sociétés de classes. 'Avec ce type de société, écrit Marx dans sa *Contribution à la critique de l'économie politique*, s'achève la préhistoire de la société humaine'.

Avec le communisme commencera l'histoire spécifiquement humaine, celle qui ne sera plus faite de luttes de classes et de guerres.»

et plus loin :

« la transformation de la terre, pour nous, ce n'est pas seulement sa réorganisation sociale et technique, l'institution de rapports économiques et politiques nouveaux entre les hommes, c'est aussi une métamorphose spirituelle profonde de l'homme : le libérer de toutes les aliénations, matérielles et morales, c'est accomplir, dans la création continuée de l'homme par l'homme, un nouveau pas décisif dans le sens de l'humanisation croissante, un pas aussi important que l'invention de l'outil par lequel le rameau humain se détacha du tronc commun de l'animalité par la conquête de la conscience.

Ce nouveau seuil d'humanisation, faisant de chaque homme un homme, interrogeant et créateur, marquera un nouveau décolllement à l'égard de la terre, c'est-à-dire, cette fois, de toutes les aliénations cristallisées depuis des millénaires et devenues coutumières au point de nous apparaître comme une nature *donnée*, comme une terre, et libérer les énergies spirituelles de chaque homme et de tous les hommes avec une telle force qu'il nous est absolument impossible — à nous qui sommes englués dans les aliénations de notre préhistoire — d'imaginer leur nature et leur emploi. Cette avenir ouvert sur

l'infini est la seule transcendance que connaissent les athées que nous sommes. »<sup>16</sup>

On doit bien se demander : s'agit-il ici d'un réel ou d'un irréel ? Si cette vision de l'avenir est irréelle, convient-il de la présenter comme moteur et idéal de notre vie actuelle ? Personne ne songe à prêter pareille intention à l'auteur, ni à Marx ni aux grands révolutionnaires du mouvement ouvrier. Ce serait même très anti-marxiste, nous semble-t-il, de considérer cette vision de l'avenir comme une *simple idée* ; elle est au contraire *la vérité de la praxis révolutionnaire*. Si pourtant cette vision est réelle, alors elle s'impose comme une *réponse* à l'intérieur de la problématique actuelle de notre monde où nous vivons ; elle s'y manifeste donc comme une *promesse* ; sa *présence* est reconnue, non pas comme un fait constatable, mais comme le fondement qui nous rend capable de vivre et de penser notre *préhistoire aliénée comme récupérable*. Car, par elle seule notre existence terrestre — « vallée de larmes » pour certains chrétiens, « préhistoire aliénée » pour le marxiste —, ne peut garantir cette vision réaliste d'un avenir *radicalement* transformé, c'est-à-dire une existence réconciliée, non plus aliénée. Pour le marxiste qu'est M. Garaudy, comme aussi pour le chrétien, il s'agit en *réalité* d'une espérance eschatologique ; non un avenir de fait déjà réalisé quelque part et que nous attendons dans « un lâche repos »<sup>17</sup>, mais un à-venir de notre être humain qui est mis dans nos propres mains, dont nous portons dès lors la libre responsabilité, pour nous-mêmes et pour le monde entier. Si « ma soif ne prouve pas la source »<sup>18</sup>, elle prouve, ou disons mieux dans une terminologie plus philosophique, elle rend manifeste notre tendance vécue vers son étanchement et affirme dans cet acte vital l'existence de la source. Nous ne pouvons dès lors pas souscrire, ni même comprendre, une opposition exclusive de ce genre — plus tributaire d'une mentalité scientifique que philosophique — : « L'infini c'est pour le marxiste une absence et une exigence, pour le chrétien une promesse et une présence »<sup>19</sup>. Dans l'ordre des cal-

<sup>16</sup> o. c., 84-5, 88-9.

<sup>17</sup> o. c., 87.

<sup>18</sup> o. c., 86.

<sup>19</sup> o. c., id.

culs empiriques, l'absence n'est pas présence ni l'exigence promesse; dans l'ordre spirituel de l'engagement moral des hommes, ces notions n'indiquent pas des entités séparées et contradictoires, mais des aspects dialectiques du tréfonds de notre existence même en évolution historique. Prétendre que la transcendance soit « pour un marxiste, une dimension de l'acte de l'homme qui se dépasse vers son être lointain, le dépassement de la nature en culture »<sup>20</sup>, c'est reconnaître qu'à l'intérieur de l'homme problématique que nous sommes, dans ce stade de la préhistoire aliénée, se manifeste une réponse existentielle à la question qui nous constitue. Réponse toute faite et imposée, non pas; mais significative et directive pour notre engagement même. Alors, notre condition humaine est telle que, *ontologiquement*, l'« exigence » manifeste une « promesse » et l'« absence » une « présence »; il n'y a plus incompatibilité absolue entre ces contraires. Ce n'est donc pas le chrétien qui, subrepticement, transforme « sa question en réponse, son exigence en présence »<sup>21</sup>; la question et l'exigence humaines comprennent dialectiquement la réponse et la référence-à-une-présence qui les fondent. On pourrait dire, dans la même ligne de pensée, que c'est le « vœu d'immortalité » qui s'exprime dans nos tâches passagères dès qu'on les vit dans l'exigence d'un amour généreux et révolutionnaire.

En dernière analyse, toute la différence entre le marxisme de M. Garaudy et le christianisme authentique n'existe pas en ce que celui-ci « implique une présence, une réalité, alors que (le premier ne vit) qu'une exigence, une exigence jamais satisfaite de totalité et d'absolu, de toute-puissance à l'égard de la nature et de parfaite réciprocité amoureuse des consciences »<sup>22</sup>. Pour le chrétien aussi bien que pour le marxiste, ces deux aspects se compénètrent et sous-tendent l'histoire humaine, individuelle et sociale, en marche vers une parousie, quel qu'en soit le nom: « Royaume céleste » ou « société sans classes, délivrée de toute aliénation ». Qu'une *exigence de transcendance* constitue le fondement de notre condition humaine nous semble inconcevable sans qu'elle nous donne en même temps une *réponse* qui se base sur une participation à une *présence*

<sup>20</sup> o. c., 87.

<sup>21</sup> o. c., 86.

<sup>22</sup> o. c., 89.

dépassant les limites de notre existence mortelle. Collaborer à l'édification d'un monde essentiellement autre que celui de notre « pré-histoire » actuelle n'a aucun sens, si cet avenir n'est pas une *réponse* à nos aspirations actuelles, s'il n'est pas *présent*, en un mode de participation, dans tout engagement moral. Il nous semble dès lors plus logique, parce que correspondant davantage à la structure personnaliste de notre condition terrestre, que le transcendant, l'absolu ou l'infini, qui dirigent l'histoire humaine, soient reconnus comme un Amour Personnel, source et fondement de la « parfaite réciprocité amoureuse des consciences »<sup>23</sup>. Uniquement dans cette perspective, le mystère de notre finitude, de notre aliénation, de notre souffrance se transforme en un mystère d'amour. Dans notre condition actuelle, le problème du mal ou de l'aliénation ne se résoud pas par son abolition, mais par sa transformation en témoignage d'amour, à force de dévouement et de générosité. Car l'homme qui se dévoue par amour vainc et dépasse le mal ; et le rayonnement de son engagement dans le monde est le gage pour que d'autres puissent découvrir le même sens dans leur propre souffrance et leur propre finitude.

En somme, il nous paraît évident que tout humanisme progressif et révolutionnaire contredit pratiquement une profession d'athéisme. Du moment que l'homme s'engage positivement, il *répond* à l'énigme de son existence et affirme la *présence* d'un fondement ultime qui la soutient. Dans une telle perspective, même notre mort biologique ne peut être considérée comme le dernier acte de notre existence, puisqu'il anéantirait les valeurs inaliénables de nos rapports personnels. Le fondement dernier non plus ne peut être réduit à une force anonyme, impersonnelle ; car si l'homme ne peut s'y rapporter par une relation d'amour personnel, tous ses rapports humains terrestres s'effondraient dans l'inauthentique ; ce serait un leurre de parler encore de « parfaite réciprocité amoureuse des consciences »<sup>24</sup>.

Certes, nous nous rendons compte que ces quelques réflexions ne sauront toucher l'incroyant convaincu. L'option fondamentale

---

<sup>23</sup> id.

<sup>24</sup> id.

entre le théisme et l'athéisme ne se prête pas, au fond, à des discussions académiques. Et ce qui rend plus difficile, voire impossible, une justification de l'une ou de l'autre, c'est qu'elles se recouvrent continuellement et inévitablement dans la pratique de la vie<sup>25</sup>. Aussi la Constitution nous présente-t-elle l'unique position constructive possible, dans les derniers paragraphes de son texte sur le problème de l'athéisme. Il n'y a d'autre « remède à l'athéisme » que le « témoignage d'une foi vivante et adulte ». Et ici, l'Eglise porte une grande responsabilité. Car sa foi ne peut être « vivante » que par la « pureté de sa vie », « pénétrant toute la vie des croyants, y compris leur vie profane, et les entraînant à la justice et à l'amour, surtout au bénéfice des déshérités » ; elle ne sera « adulte » que par « une présentation adéquate de la doctrine », « se renouvelant et se purifiant sans cesse » (n.21,&5) selon les exigences et les besoins toujours actuels et progressifs de notre vie.

Inspirée par ce sentiment de responsabilité, l'Eglise s'ouvre au dialogue loyal avec tous les hommes, en vue de construire ensemble un monde de justice et d'amour. Dans de telles conditions il n'est pas arrogant de sa part de demander aux autorités civiles le respect de la liberté religieuse et d'inviter les athées « à examiner en toute objectivité l'Évangile du Christ » (N.21,&6).

\*  
\* \*

Après avoir parcouru ce texte conciliaire significatif, après l'avoir commenté et à l'occasion même critiqué, nous pouvons confirmer notre point de départ, à savoir que la position du Concile en face de l'athéisme contemporain apporte une richesse intellectuelle et morale aux croyants, et leur offre une base solide pour entrer en un dialogue constructif avec les non-croyants. C'est ce que la Constitution réaffirme solennellement dans sa conclusion : « l'Eglise sait parfaitement que son message est en accord avec le fond secret du cœur humain quand elle défend la dignité de la vocation de l'homme, et rend ainsi l'espoir à ceux qui n'osent plus croire à la grandeur de leur destin. Ce message, loin de diminuer

---

<sup>25</sup> Cf. *Théisme et athéisme. Le problème philosophique*. Studia Moralia III, 1965.

l'homme, sert à son progrès en répandant lumière, vie et liberté et, en dehors de lui, rien ne peut combler le cœur humain : « Tu nous a fait pour toi », Seigneur, « et notre cœur ne connaît aucun répit jusqu'à ce qu'il trouve son repos en Toi » (n.21,&7).

Roma, Academia Alfonsiana.