

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 19 (1969)
Heft: 2

Artikel: La portée philosophique et théologique et théologique de la rupture de Marx avec Feuerbach
Autor: Mottu, Henry
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-380915>

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 04.05.2026

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

Nous venons d'apprendre le décès de Charles Werner, professeur honoraire de l'Université de Genève. La Société romande de philosophie perd en lui un fondateur, un animateur et le plus fidèle de ses membres. Nous lui rendrons hommage dans un numéro ultérieur.

FERNAND BRUNNER
président de la Société romande
de philosophie

LA PORTÉE PHILOSOPHIQUE ET THÉOLOGIQUE DE LA RUPTURE DE MARX AVEC FEUERBACH¹

Après les graves revers de la guerre contre les Perses, Thémistocle conseillait aux Athéniens de renoncer à la terre, et de fonder l'avenir de la cité *sur un autre élément* : la mer. La révolution théorique de Marx consiste justement à fonder sur *un nouvel élément* sa pensée théorique libérée de l'*ancien élément* : celui de la philosophie hégélienne et feuerbachienne.

ALTHUSSER : *Pour Marx*, p. 41.

Nous nous proposons ici d'étudier, à nos risques et périls, les conséquences philosophiques et théologiques, très discutées aujourd'hui, de la naissance d'une philosophie, le marxisme.

Or, il semble que ce soit à partir de Feuerbach, et non à partir de Marx, Freud et Nietzsche seulement, que la pensée occidentale entra définitivement dans ce que l'on a appelé l'ère du soupçon. En effet, ce théologien-philosophe représente, dans l'histoire de la philosophie, un point de non-retour : après lui, impossible d'en revenir à la synthèse hégélienne, dernier sursaut idéologique pour réunir un ensemble d'éléments contradictoires dont l'unité s'avérera bien vite trompeuse ; après lui, impossible de ne point réévaluer critiquement la consistance épistémologique d'un discours humain prétendant dire « Dieu » ; bref, Feuerbach inaugure en philosophie le processus historique de dislocation du système hégélien comme entreprise récupératrice

¹ Ce texte a obtenu le 2^e prix ex aequo du concours organisé par la Revue à l'occasion de son centenaire.

d'une totalité et, en théologie, le temps de la fin des illusions. Tous, nous sommes condamnés à penser, que nous le voulions ou non, dans le courant même de ce « ruisseau de feu » qui emporta jadis la conscience de ceux qui nous ont précédés vers les rives et les dérives où nous nous débattons.

Chacun à sa manière, ni Barth, ni Marx ne s'y sont trompés. Nous examinerons donc, tout d'abord, la signification et la portée respectives des critiques qu'ils adressent à Feuerbach. Tandis que Barth s'estime en mesure de dévoiler, grâce à ce démystificateur, les pré-supposés inavoués de la théologie libérale, Marx, de son côté, cherchera à liquider par Feuerbach également sa « conscience philosophique d'autrefois » imprégnée d'hégélianisme. Tous deux tentent une critique de la critique, l'une théologique, l'autre philosophico-politique. Or, si la problématique de Barth s'avérait plus hégélienne qu'on ne l'a dit, comment interpréter théologiquement la critique radicale à laquelle Marx soumit la philosophie feuerbachienne et à fortiori le système hégélien ? Passerions-nous, sinon à une théologie « radicale », du moins à une nouvelle *méthode* théologique en prenant au sérieux la « coupure » qu'Althusser postule, sans doute avec pertinence, entre Feuerbach et Marx ¹ — autrement dit, en changeant de vis-à-vis philosophique ?

Dans notre seconde partie, consacrée aux conséquences théologiques de ce débat, nous nous garderons toutefois d'une utilisation massive et naïve des onze *Thèses sur Feuerbach*, comme si nous n'avions plus qu'à opposer stérilement au trinitarisme spéculatif comme aux molles néoprotestantes une philosophie « marxiste », assaisonnée d'utopisme, de « praxis » et réduite à quelques « célèbres citations » ²... Mis en garde par Althusser et ses amis, nous ne confondrons pas marxisme et eschatologisme et essayerons de discipliner le discours eschatologique chrétien, en nous penchant sur sa méthode et ses catégories. Radicaliser la théologie par l'eschatologie n'équivaut point à faire fonds sur ce qui ne serait encore que du pré-marxisme ; un tel projet présuppose, au contraire, assimilée la portée de la révolution théorique opérée par Marx. C'est à cette condition seulement que nous éviterons, nous l'espérons, de sombrer dans une phraséologie aussi théâtrale qu'inefficace et de donner inconsciemment dans le travers apologétique bien connu consistant, comme on l'a dit, à se servir de l'histoire « pour ressusciter Dieu »... Car seule une eschatologie sensée pourra mettre en échec le « système », quel qu'il soit ; seule une *intelligence* du sens à venir sera en mesure de battre en brèche les herméneutiques du statu quo qui sévissent sous

¹ LOUIS ALTHUSSER : *Pour Marx*. Paris, Maspero, 1965, 1967, p. 23 ss.

² ALTHUSSER, *op. cit.*, p. 18.

nos yeux. Pourquoi donc la rigueur serait-elle toujours du côté du nihilisme et un mysticisme débridé du côté de l'histoire ? ¹

PREMIÈRE PARTIE : DE FEUERBACH À MARX
(PROBLÉMATIQUE)

Pour Barth, lecteur attentif de Feuerbach, celui-ci, mieux que la quasi-totalité des théologiens de son époque, a démasqué le mal secret qui rongait la théologie néoprotestante, le discours inavoué (et inavouable) dont elle se nourrissait sans vouloir (ni pouvoir) se l'avouer à elle-même, à savoir qu'une telle « théologie » était « depuis longtemps devenue une anthropologie » ². Feuerbach oblige le néoprotestantisme, tel un psychanalyste objectif auscultant à froid un phénomène dans lequel il n'est apparemment pas impliqué, à *dire* tout haut le « non-dit » qu'elle ne cessait de murmurer tout bas. Non sans malice, Barth se sert de cet analyste extérieur comme d'un levier critique pour débarrasser la théologie de ce « christianisme du monde moderne », « couard, plat, confortable, esthète, coquet et épicurien » ³ qu'avec Feuerbach, Nietzsche, Overbeck, il déteste par-dessus tout.

Plus fondamentalement encore ⁴, Feuerbach inaugure une lecture négative du phénomène religieux en général et du discours théolo-

¹ Il va certes sans dire que nous interprétons le « changement d'élément » dont parle Althusser dans le cadre de notre projet théologique propre et, par conséquent, au gré d'une transgression de sens dont nous sommes conscients. En effet, ce changement de terrain concerne, à ses yeux, la transformation décisive d'un énoncé « idéologique » en un énoncé « scientifique » ; pour nous, un tel changement signale, plus modestement, la refonte d'une dogmatique systématique en une eschatologie (ou théologie de l'histoire) réfléchie théoriquement. Nous essayons donc, et avant tout, de transposer si possible au niveau théologique la rigueur théorique d'Althusser avec son rejet du pragmatisme, de l'activisme et de l'empire des « convictions » masquant le vide théorique, afin d'accéder à une véritable théorie du discours chrétien comme discours eschatologique. A cet égard, toute la préface, intitulée « Aujourd'hui », de *Pour Marx*, p. 11 ss., est à lire. Ce qu'y décrit Althusser est également valable, mutatis mutandis, pour notre situation théologique actuelle, et notamment ceci : « (...) la fin du dogmatisme philosophique ne nous a pas rendu la philosophie marxiste dans son intégrité » (p. 20).

² LUDWIG FEUERBACH : *L'Essence du Christianisme*. Présentation de J.-P. OSIER. Paris, Maspero, 1968, p. 93 (dans la préface à l'édition de 1841). Lorsque nous citons le texte même de *L'Essence*, nous indiquons : *Feuerbach, op. cit.*, etc. ; pour les citations tirées de la remarquable présentation d'Osier, nous indiquons : OSIER, *op. cit.*, etc.

Cette fameuse remarque de Feuerbach (« Die Theologie ist längst zur Anthropologie geworden ») constitue le centre de l'interprétation, aussi importante que pénétrante, de KARL BARTH : « Ludwig Feuerbach », in : *Die Theologie und die Kirche. Gesamm. Vorträge*, 2^e vol., Kaiser, 1928, p. 212 à 239.

³ FEUERBACH, *op. cit.*, p. 92 (préface de l'édition de 1841).

⁴ C'est sur ce qui suit qu'insiste tout particulièrement Osier dans sa présentation sus-mentionnée.

gique en particulier. Son herméneutique est certes réductrice, mais c'est une herméneutique ; d'où sa modernité. La religion et son discours sont *lisibles*. Feuerbach « dépasse » ainsi la recherche purement causale ou explicative qu'en avait donné Spinoza : la religion a un sens, même si ce n'est pas celui qu'elle croit. Feuerbach, en effet, soupçonne le discours théologique d'être contradictoire, non qu'il soit moralement mensonger ou épistémologiquement erroné, mais en tant qu'il se révèle illusoire ¹. Un tel discours promet plus que ce qu'il est en mesure de donner. Le désir du locuteur serait bien de parler d'un objet appelé « Dieu » ; mais ce locuteur demeurant, même s'il est théologien, toujours un homme, que pourrait-il produire d'autre que la projection de son désir d'infinitude sur un être fantomatique affublé désormais de tous les prédicats qui, en fait et en droit, appartiennent à l'homme ? Dieu s'enrichit sur le dos de l'homme ; l'homme se dépossède en se projetant en Dieu. Ou Dieu, ou l'homme : il faut choisir.

Feuerbach met ainsi vigoureusement au jour les mécanismes au moyen desquels la conscience religieuse s'aliène et se « renverse » ² au profit d'un objet extramondain et inexistant. La théologie n'est pas fausse, elle est vaine. Elle n'est pas fausse, car elle comporte un sens originaire, un noyau rationnel à extraire de son enveloppe mythique : raconter l'homme comme être de désir, c'est-à-dire d'illimitation... La théologie est vaine cependant, car son sens lui échappe. Elle promettait Dieu et c'est l'homme qui est venu, parce qu'il était là dès l'origine ; d'où l'obligation dans laquelle elle se trouve de *faire mystère* de concepts qu'il suffit pourtant de connaître pour la démythifier : « L'anthropologie est le mystère de la théologie. » ³ A une phénoménologie du désir — le miracle des noces de Cana n'est qu'« un désir réalisé surnaturellement, rien de plus » ⁴ — Feuerbach relie donc, et bien avant Freud, un appel à l'assagissement de la conscience s'illusionnant. Le désir produit l'illusion, laquelle engendre l'aliénation ; renversez maintenant cette escalade et vous aurez tout le programme à la fois humaniste et matérialiste de Feuerbach : « Dieu et le ciel ne sont que l'homme et la terre, mais marchant sur la tête », écrit Osier ⁵ explicitant Feuerbach. Bref, notre majorité passe par le renversement du... renversement religieux.

¹ Pour ces distinctions, cf. PAUL RICŒUR : *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris, Seuil, 1965, p. 34 et p. 226 ss.

² La catégorie du renversement est centrale chez Feuerbach. La spéculation religieuse, notamment, inverse l'ordre naturel des choses : « So kehrt sie die natürliche Ordnung der Dinge um », cité par OSIER, *op. cit.*, p. 33-34.

³ FEUERBACH, *op. cit.*, p. 93 (préface à l'édition de 1841).

⁴ FEUERBACH, *op. cit.*, p. 264.

⁵ OSIER, *op. cit.*, p. 43.

Il ne faut pourtant pas s'y tromper. Cette « antithéologie »¹ ne réduit la théologie à l'anthropologie que pour en mieux faire ressortir la vraie « essence » ; même sous forme de théologie renversée, c'est-à-dire d'athéisme, même sous forme de la religion de « l'homme total » ou humanisme, il s'agit toujours de « christianisme » — Marx et Engels le flaireront bien. En effet, le problème est pour Feuerbach moins de tuer Dieu que de le transformer, au sens où Henri Arvon parle de « transformation du sacré »². Et Osier d'ajouter, avec l'ironie grinçante qui le caractérise : « Dieu ne s'en va point, il revient, c'est l'homme : Iam redit et Deus, Homo est... » !³ Feuerbach est un négateur, un humaniste athée ; il n'est pas — pas encore — un irréligieux. Même soupçonneur, il demeure un herméneute et ne brise qu'en apparence le cercle herméneutique : la parole de Dieu n'est certes pas « la *parole* de Dieu », comme disent les théologiens, mais elle n'en comporte pas moins un *sens*, celui d'objectiver, faussement il est vrai, la parole de l'homme⁴. En somme, il n'en veut qu'au Dieu Tout-Autre, le Dieu en soi, le « Dieu étranger à l'homme, transcendant et imaginaire »⁵ des théologiens ; mais la théologie *ramenée* à son substratum anthropologique et l'anthropologie *élevée* « à l'état de théologie »⁶ sont vraies, parce qu'elles témoignent du Dieu pour nous de Luther⁷. On croirait entendre Bultmann ou Robinson... L'humanisme de Feuerbach est encore porté par un ressentiment antithéologique déclaré. Les marxistes tout au contraire, loin de postuler abstraitement l'existence d'un humanisme contre Dieu, chercheront à produire, sans Dieu, le concept d'homme comme situé dans une structure sociale spécifique, effet d'un mode de production spécifique. Il leur faudra donc se débarrasser de l'homme abstrait de Feuerbach pour en finir avec ses résidus de christianisme, inhérents à sa philosophie.

L'actualité de ce penseur est ainsi manifeste. Il est, à nos yeux, simultanément l'ancêtre des « nouvelles théologies » (sous leur forme herméneutique) et leur « écharde dans la chair » selon l'expression de Barth⁸. Nous n'en prendrons pour preuve que son souci du réel et sa volonté de lutter contre toutes les illusions.

¹ BARTH, *art. cit.*, p. 212.

² Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré. Paris, PUF, 1957.

³ OSIER, *op. cit.*, p. 66.

⁴ Feuerbach, en un raccourci saisissant, résumera son programme herméneutique de la façon suivante : « Ce qui me distingue des théologiens, c'est uniquement le fait que ceux-ci s'en tiennent à la *parole* de Dieu (*Wort*), alors que moi, je m'en tiens au *sens* de Dieu (*Sinn*) », cité par OSIER, *op. cit.*, p. 14.

⁵ FEUERBACH, *op. cit.*, p. 107 (préface à l'édition de 1843).

⁶ *Ibidem.*

⁷ Ce Luther que Feuerbach tint en haute estime et dont Barth, surtout en christologie, se méfia très tôt... pour les mêmes raisons !

⁸ BARTH, *art. cit.*, p. 231.

Pour parler réellement de l'homme, il faut partir du « principe de réalité »¹ (voyez Freud, bien plus tard !) selon lequel l'homme, *ens realissimum*, est défini par son corps (*Leiblichkeit*) et donc par sa situation dans les rapports sociaux ; partant, il ne peut jamais être, comme chez Hegel, le signifié d'un signifiant qui serait l'Esprit absolu ; l'homme n'est le signifié que du seul signifiant représenté par le *Wesen*, l'essence de l'homme lui-même. De la notion de corporéité, « l'essence réelle et totale de l'homme »², découle celle de sociabilité ; pour Feuerbach, il n'y a d'homme réel qu'en dialogue avec un Toi. Le désir est toujours demande d'un autre désir, car la relation Moi-Toi est constitutive de notre humanité. On sait que Buber, entre autres philosophes, s'inspirera de ces vues fécondes³. Feuerbach ira même jusqu'à identifier cette structure relationnelle de l'existence humaine à Dieu : « L'homme avec autrui — l'unité du Moi et du Toi — est Dieu »⁴, affirmation que maints théologiens modernes, en mal de penser Dieu « dans la relation », feraient bien de méditer... Si Dieu est le mystère de l'intersubjectivité, c'en est fait alors de la théologie, science de Dieu, depuis que Feuerbach fit du rapport Je-Tu précisément (!) le fondement de sa théorie de l'objectivation religieuse — telle sera du moins la contre-épreuve constante à laquelle Barth ne cessera de soumettre les théologies honteuses que l'on appelait, dans les années 20 déjà, la *neuere Theologie*.

En second lieu, par sa théorie de l'illusion, catégorie mixte entre l'hypocrisie et l'instinct de mort, Feuerbach anticipe sur les problématiques subséquentes de l'illusion, dont Paul Ricoeur, commentant Freud, nous dit qu'elle s'instaure grâce à la complicité entretenue « entre remplissement de désir et invérifiabilité »⁵. La religion n'a pas d'objet, ou, plus exactement, pas celui qu'elle imagine. Il faut dépister ce qu'elle occulte, discerner derrière ses dires un non-dit, bref découvrir son prétendu mystère. Or, l'illusion n'est pas indifférente ; elle « exerce un effet fondamentalement corrupteur sur l'humanité »⁶ ; c'est un mensonge qui fait mentir.

Remarquons-le en passant, c'est à partir de là que Barth formulera sa propre critique de la religion : nous devons admettre, écrit-il dans un passage-clé de son article sur Feuerbach, que l'interprétation de la

¹ FEUERBACH, *op. cit.*, p. 104 (préface à l'édition de 1843).

² FEUERBACH : « Principes de la philosophie de l'avenir » (1843), in : *Manifestes philosophiques*, trad. de L. Althusser. Paris, PUF, 1960, p. 195 (§ 52). En allemand : « Das wirkliche und ganze Wesen des Menschen. »

³ Cf. HELMUT GOLLWITZER : *Athéisme marxiste et foi chrétienne*. Paris, Casterman, 1965, p. 73 note 34 ; voyez tout le chap. 3 sur Feuerbach, p. 59 ss.

⁴ « Mensch mit Mensch — die Einheit von Ich und Du — ist Gott », in : *Principes de la philosophie de l'avenir* (1843), *op. cit.*, p. 198 (§ 60). BARTH ne se fit pas faute de relever ce texte, in : *art. cit.*, p. 217.

⁵ In : *op. cit.*, p. 230.

⁶ FEUERBACH, *op. cit.*, p. 430.

religion (*Religionsdeutung*) qu'il propose est juste sur toute la ligne aussi longtemps qu'elle a pour objet la religion comme expérience de l'homme naturel, même « chrétien » ; surtout, il nous faut admettre « que nous aussi et nous surtout sommes, dans notre relation à Dieu, des menteurs (*Lügner*) et le restons, ne pouvant compter sur sa vérité et la certitude de son salut que comme une grâce qui nous est faite et comme une grâce *seulement* »¹. Sans cet aveu (*Zugeständnis*), la promesse d'une victoire possible sur la religion par la grâce aurait-elle eu cette force et cette radicalité qui frappent tant chez Barth ? On connaît les développements ultérieurs de sa propre critique de la religion, celle-ci alimentant la conscience piégée de l'homme — même « chrétien » — et le poussant à se mentir et à mentir aux autres, tant qu'elle ne se trouve pas assumée, c'est-à-dire critiquée et reprise, *aufgehoben*, par la grâce.

Pour être en mesure, comme théologien, d'échapper au soupçon feuerbachien, il convient, selon le Barth des années vingt, de bien marquer l'irréversibilité (*Unumkehrbarkeit*)² de la relation de l'homme à Dieu, fondée sur l'initiative souveraine de la grâce, de mettre en œuvre une anthropologie réaliste³, d'en finir enfin avec une théologie cautionnant une politique réactionnaire. Commentons tout d'abord le premier point (théologique).

Feuerbach reproche aux théologiens de ne plus vouloir savoir « *ce qu'est le christianisme* »⁴ ; il prétendra alors, grâce à son interprétation, percer le mystère de la religion chrétienne. Or, Barth ne lui répondra pas en produisant une herméneutique instauratrice contre celle, réductrice, de Feuerbach, car une telle manière de procéder équivaldrait à se placer sur le même terrain que lui. Barth opérera par conséquent quelque chose comme un déplacement théorique, en posant aux théologiens — et non à Feuerbach ! — la question de savoir *ce qu'est Dieu* et en les conviant à répondre de *cette* question en sa redoutable et... essentielle simplicité. C'est dans le feu de ce débat sur l'irréversibilité de la relation de l'homme à Dieu comme relation de *Dieu* à l'homme (!) que Barth retrouvera le critère de vérité des énoncés théologiques ; un énoncé théologique est vrai s'il préserve, selon les mots d'un commentateur récent⁵, « la liberté du

¹ In : *art. cit.*, p. 238-239.

² « Das Gottesverhältnis » ist « auf der ganzen Linie ein prinzipiell unumkehrbares Verhältnis », in : *art. cit.*, p. 231. Cela est évidemment dirigé contre le principe feuerbachien du renversement (*Umkehrung*).

³ C'est BARTH qui a écrit : « Car celui qui nie « l'en-deçà » de l'homme nie l'au-delà de *Dieu*, au moins autant que les négateurs classiques et bien moins dangereux de « l'au-delà », in : *art. cit.*, p. 233 note 76.

⁴ FEUERBACH, *op. cit.*, p. 100 (préface à l'édition de 1843).

⁵ EBERHARD JÜNGEL : *Gottes Sein ist im Werden*. Tübingen, Mohr, 1965, p. 71.

sujet de la révélation ». Nous tenons ici la raison pour laquelle Barth s'est toujours méfié de l'ancienne polémique issue de la théologie et plus spécialement de la christologie luthériennes, sans cesse reprise par les modernes, contre le Dieu en soi, « séparé de l'homme »¹, au profit d'un Dieu qui serait pour nous (la ligne de Melanchthon, Schleiermacher, Feuerbach, Herrmann, Bultmann, etc.). Un Dieu qui serait pour nous sans être simultanément *extra nos* n'est justement pas un Dieu, mais une projection métaphysique, donc réductible, de la profondeur de notre humanité. La théologie ne comporte de sens, aux yeux de Barth, que dans l'exacte mesure où l'acte et la vie intratrinitaires de Dieu posent mes actes et ma vie et où ces derniers sont suscités, rendus à leur plénitude, res-suscités par un sujet qui a choisi librement d'être-là-pour-nous, *pro nobis*. Un Dieu qui s'évanouirait dans sa relation avec nous ne serait plus qu'une allégorie de Dieu : une fois la traduction anthropologique restituée, le texte théologique, ainsi « dépassé », déchiffré, accompli, pourrait alors disparaître comme tel ; une fois dégagée « l'essence du christianisme », il serait dès lors non seulement licite, mais nécessaire — selon Feuerbach — « d'abandonner le *nom* du christianisme »². Mais voilà ce à quoi Barth se refuse précisément. On ne peut, selon lui, rechercher l'essence du christianisme en dehors de son nom, en faisant abstraction de ce nom : Jésus-Christ, témoin de la grâce du Dieu pour-nous. Interpréter le christianisme revient, aux yeux de Feuerbach, à extraire son « essence » de la gangue de son « nom » mythique ; pour Barth c'est tout au contraire ne chercher son essence que dans son nom. Le nom *est* l'essence et celle-ci ne pourra jamais remplacer celui-là. L'essence n'est pas l'interprétation du nom, mais c'est le nom qui seul peut dire l'essence.

Toutefois, en ces années vingt (l'article sur lequel nous nous penchons reprend une conférence donnée en 1926), Barth ne livre pas encore explicitement la raison profonde de cette irréversibilité de la révélation de Dieu à l'homme : la concentration christologique adossée au mystère trinitaire, dont il ne prendra conscience que plus tard. Une telle irréversibilité, simple « retournement » du renversement feuerbachien, reste à l'époque une assertion théologique à l'arrière-plan, « en réserve » pour ainsi dire. La critique explicite de Barth va porter, en effet, sur l'anthropologie.

Barth, nous l'avons vu, se déclare partisan du réalisme anthropologique de Feuerbach contre l'idéalisme dévastateur de l'anthropo-

¹ FEUERBACH, *op. cit.*, p. 427.

² « Et précisément parce qu'elle (la philosophie nouvelle) contient en elle l'essence du christianisme, elle abandonne le *nom* du christianisme », in : « Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie » (1842) dans *Manif. philos., op. cit.*, p. 126 (§ 68).

logie théologique d'inspiration kantienne. Mais il reproche à l'anthropologie iconoclaste de Feuerbach son abstraction : ne néglige-t-elle pas, en effet, la situation concrète de l'homme dans l'univers, de cet homme en butte au mal, destiné à la mort et demeurant toujours singulier, unique ? Comment, dans ces conditions, l'essence de Dieu pourrait-elle être identifiée à l'essence de *cet* homme ? Cette identification ne serait-elle pas l'illusion des illusions ?¹ Tout se passe donc, chez Feuerbach, comme si la réduction de Dieu aux besoins de l'homme ne fonctionnait que par excès d'abstraction anthropologique et méconnaissance du processus d'individuation. Cette fameuse « essence » de l'homme, chère à Feuerbach, ne tombe-t-elle pas sous la critique prévisible de Max Stirner, hégélien de gauche lui aussi mais plus radical encore, qui revendiquait contre Hegel l'unicité de l'individu singulier ?²

L'objection est certes pertinente, car elle met le doigt sur l'aspect idéologique du discours feuerbachien sur l'homme ; pourtant, ne demeure-t-elle pas insuffisante, lorsqu'on examine la critique de Stirner, un peu courte tout de même par rapport à celle, plus globale et plus fondamentale encore, de Marx et d'Engels ? Aussi bien, Barth nous semble être passé à côté de la critique *marxiste* de Feuerbach, à laquelle il fait certes parfois allusion, mais toujours dans un contexte éthique : l'Eglise, confrontée au marxisme, aurait dû depuis longtemps et avant lui comprendre que... etc.³ Il ne paraît pas avoir mesuré la portée *théorique* des objections de Marx à Feuerbach comme au christianisme lui-même. Or avec Marx-Engels, nous le verrons, nous passons d'une critique dite « idéologique » à une critique dite « scientifique » de la religion, c'est-à-dire à une théorie de l'histoire (matérialisme historique) fondée sur une nouvelle philosophie (matérialisme dialectique). Bref, le chemin semble irréversible qui va d'une position idéologique ou « essentielle » des problèmes à une méthode d'approche franchement historique et dialectique. Barth s'en est-il suffisamment rendu compte ?

Il y a plus. Barth a-t-il jamais pris théoriquement au sérieux la critique feuerbachienne de la religion comme projection illusoire ? Barth, attentif à la justification du *menteur* par la grâce seule, n'a-t-il pas passé trop vite sur le *mensonge* du menteur dont Feuerbach s'était efforcé d'analyser le mécanisme ? John Glasse, dans un récent article⁴, distingue deux phases dans cet important débat : la pre-

¹ BARTH, *art. cit.*, p. 237.

² BARTH, *art. cit.*, p. 237-238.

³ BARTH, *art. cit.*, p. 235. Cf. l'exkursus sur le matérialisme historique dans le vol. 12 de la trad. franç. de la *Dogmatique*, p. 67 ss.

⁴ JOHN GLASSE : « Barth zu Feuerbach », in : *Evangelische Theologie*, 1968, 9, p. 459-485. Cet excellent article reprend un premier travail paru en anglais

mière, remontant aux années vingt, ne concernerait que l'utilisation polémique de Feuerbach par Barth, préoccupé de dévoiler le « non-dit » de la théologie libérale, d'éviter les impasses de la christologie luthérienne et d'exploiter théologiquement la pointe antispiritualiste de l'anthropologie feuerbachienne ; ce serait lors de la seconde phase seulement, dans les années cinquante, que Barth aurait ajouté à ces aspects la contestation fondamentale de la religion comme *projection illusoire* des désirs humains. Dans un long passage du quatrième volume de la *Dogmatique*¹, il examine cette mise en question radicale de toute théologie — et pas seulement de la théologie libérale ! — qu'il récuse cependant, en recourant aux catégories anselmiennes bien connues : si Dieu est Dieu, il ne saurait être illusoire. L'« insensé » dit en son cœur : Dieu est une illusion ; mais il ne sait pas de quoi il parle. Ainsi, la vie de Jésus-Christ est lumière, son existence un nom, sa réalité vérité, son histoire révélation, son action Parole, parce que de tels énoncés concernent spécifiquement la vie de Jésus-Christ. Une telle pétition de principe ne l'effraie pas, bien au contraire ! A l'instar d'Anselme, Barth répond, ici comme ailleurs, par cela même qu'il faudrait démontrer...² Certes, de son point de vue, seule la révélation christocentrique est en mesure de couper à sa racine le soupçon d'illusion ; mais tout se passe comme si la répétition inlassable de ce fondement s'accompagnait d'une perte de contact progressive avec la *question* de l'adversaire. Quoi qu'il en soit, l'évolution paraît claire : après avoir, en 1926, radicalisé anthropologiquement la question de Feuerbach, Barth s'estime en mesure, en 1959, de la désamorcer christologiquement.

Mais n'anticipons pas. Avant de faire le bilan de ce grand débat, étrangement méconnu des théologiens, il nous faut maintenant essayer de décrire brièvement la fameuse « coupure » que revendique Althusser³ entre Hegel et Feuerbach d'une part, et Marx d'autre

et intitulé « Barth on Feuerbach » in : *The Harvard Theological Review*, vol. 57, n° 2 (avril 1964), p. 69-96. Signalons que l'auteur prépare un ouvrage intitulé : *Feuerbach and the Theologians*. On trouvera, dans l'article cité, tous les détails bibliographiques nécessaires relatifs à la compréhension qu'eut Barth de Feuerbach.

¹ *Kirchliche Dogmatik*, IV/3, 1^{re} partie, p. 78-95. La place nous manque, hélas, pour analyser en détail ce passage très caractéristique.

² Le renvoi à Anselme se trouve aux pages 94-95 (excursus), à la fin du passage que nous signalons. Nous aurions là, disons-le en passant, un témoignage attestant le passage du premier au second Barth ; en 1926, celui-ci disait aux théologiens : « Gardez-vous bien d'éviter la question de Feuerbach ; prenez-la au sérieux ! », tandis qu'en 1959, moins dramatiquement, il leur prodigue ce conseil : « Gardez-vous de prendre cette question *trop* au sérieux ! » Cf. JOHN GLASSE, in : *art. cit.*, p. 479.

³ Selon ALTHUSSER, cette « coupure épistémologique » (vocabulaire emprunté à Bachelard) se situe vers 1845, donc *après* les *Manuscrits de 44*, au niveau de l'*Idéologie allemande* ; quant aux *Thèses sur Feuerbach*, elles « mar-

part, en ses trois niveaux complémentaires épistémologique, anthropologique et politico-religieux. Celle-ci n'eut pas lieu en un jour ; en 1888, Engels avouera encore : « Nous fûmes tous momentanément des « feuerbachiens »¹ ; Feuerbach, en effet, sera l'arme des jeunes hégéliens de gauche qui leur permettra de rompre le charme de la dialectique englobante et récupératrice de Hegel. Or, l'originalité de Marx et d'Engels consistera à partir d'autres *prémises* que celles de Feuerbach et des autres jeunes hégéliens pour opérer leur « projet théorique révolutionnaire »². Mais voyons cela d'un peu plus près.

En premier lieu, que s'est-il passé, du point de vue de la théorie de la connaissance, entre Feuerbach et Marx ? Interpréter signifie encore chez Feuerbach « transformer », c'est-à-dire *récupérer* sur un autre plan l'objet perdu. Interpréter et transformer représentent un seul et même processus de pensée. Nous avons vu qu'à ses yeux la religion, la trinité, la parole de Dieu, l'incarnation, la prière même ne sont pas in-sensées ; elles sont déchiffrables, même si elles comportent un autre sens que celui qu'elles imaginent subjectivement avoir. L'interprétation est ici identifiée à la « transformation » de l'objet et celle-ci a pour but une herméneutique du sens second. Il faut transformer pour comprendre, mais il faut comprendre pour transformer, telle est la version feuerbachienne du cercle herméneutique. « Je me contente, assure-t-il, de transformer l'objet de représentation ou d'imagination en objet de réalité. »³

Or, c'est ce cercle herméneutique que Marx va précisément mettre en question dans la onzième thèse : « Les philosophes n'ont fait qu'interpréter (*interpretiert*) le monde de différentes manières ; mais ce qui importe, c'est de le transformer (*verändern*). »⁴ Feuerbach est ici très profondément visé — et non seulement au plan de la « praxis », mais aussi et d'abord au niveau épistémologique. Marx, opérant un « changement de terrain » tout pareil, selon les althussériens, au déplacement théorique de Spinoza⁵, refuse de poser des questions que le

quent le bord antérieur extrême de cette coupure, le point où, dans l'ancienne conscience et dans l'ancien langage, donc en des formules et des concepts nécessairement déséquilibrés et équivoques, perce déjà la nouvelle conscience théorique », in : *op. cit.*, p. 25.

¹ F. ENGELS : *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*. Paris, Editions sociales, 1966, p. 23.

² ALTHUSSER, *op. cit.*, p. 26.

³ FEUERBACH, *op. cit.*, p. 108 (préface à l'édition de 1843).

⁴ KARL MARX : *Die Frühschriften*, édité par S. Landshut, Stuttgart, 1953, p. 341.

⁵ OSIER, *op. cit.*, p. 11-12 par exemple. Toute la présentation d'Osier est bâtie sur l'alternative suivante : « Ou Feuerbach, ou Spinoza. » Sur Marx et Spinoza, cf. aussi : ALTHUSSER, *op. cit.*, p. 75, note 40. Ce dernier, dans la préface intitulée *Du « Capital » à la philosophie de Marx* et écrite en guise d'introduction au premier volume de *Lire le Capital*, I, Paris, Maspero, 19673, p. 9 ss. (rédigé en collaboration avec J. RANCIÈRE et P. MACHÉREY), reprend une

champ herméneutique l'obligerait à poser ; autrement dit, il choisit de transformer théoriquement et pratiquement *avant* d'interpréter ; il transforme donc d'emblée ce qu'il y a à interpréter. Aussi, loin d'opposer purement et simplement le politique au philosophique, la « praxis » révolutionnaire à la théorie, la révolution à l'explication, cette onzième thèse a pour but de dessiner un déplacement touchant à la connaissance même que nous avons des choses, en un mot à l'épistémologie. Le marxisme n'est pas un « pragmatisme théorique »¹. Si c'était le cas, il nous faudrait alors admettre que Marx se serait contenté d'inverser Feuerbach comme celui-ci avait inversé Hegel, ce qui n'est justement pas le cas. Connaître n'équivaut pas à réduire puis à récupérer sur un autre plan ce qu'on a « suspendu » ; connaître, c'est être en mesure de *produire* la cause et l'effet de tel ou tel phénomène dans l'unité, abstraitement obtenue par explication, d'une définition scientifique. Il ne suffit pas, pour connaître, de critiquer seulement une illusion ; encore faut-il se donner les moyens de produire une connaissance.

Tel paraît bien être le sens des ultimes développements du *Feuerbach* d'Engels. Marx ne part pas du concret pour remonter à l'abstrait, ce qui est la définition même d'une herméneutique anagogique ; il cherche au contraire à s'élever de l'abstrait au concret, ce qui le différencie radicalement de Hegel (comme, par ailleurs, Freud de Jung). Aussi, pour être véritablement comprises, les déclarations antiherméneutiques de l'*Idéologie allemande* doivent être d'abord saisies épistémologiquement. Dans cet ouvrage, on le sait, Marx et Engels polémiquent contre la manie philosophique « de poser que tout ce non-sens a somme toute un *sens* particulier qu'il s'agit de déceler, alors qu'il s'agit uniquement d'*expliquer* cette phraséologie théorique par les rapports réels existants »². Et quand bien même ce n'est point la critique, mais la révolution qui triomphera de l'idéalisme, le marxisme n'a rien de commun avec la revendication millénaire de l'*idée* de révolution mais présente un effort théorique en vue de connaître les *conditions* nécessaires à l'éclatement d'une telle révolution³. Il faut donc transformer théoriquement et pratiquement

nouvelle fois le rapprochement entre Spinoza, proposant « une théorie de la différence de l'imaginaire et du vrai », et Marx, cherchant toujours à distinguer « entre l'idéologie et la science », p. 16. Cf. également, dans le même volume, p. 49 ss. (§ 11).

¹ ALTHUSSER : *Pour Marx*, *op. cit.*, p. 19.

² Editions sociales, 1966, p. 62 ; éditions Landshut, *op. cit.*, p. 371. Déceler = *herausfinden* (approche herméneutique) ; expliquer = *erklären* (approche « scientifique »). Ces termes sont en opposition. Cela devrait inciter les théologiens, soit dit en passant, à manier avec une certaine prudence la distinction, établie par Dilthey, entre comprendre/*verstehen* et expliquer/*erklären*...

³ « Si ces conditions (de la révolution) n'existent pas, il est tout à fait indifférent, pour le développement pratique, que l'*idée* de ce bouleversement

le monde d'où un concept est né pour obtenir un concept vrai ; autrement dit, il s'agit moins de se précipiter sur la lisibilité du monde (n'importe quel monde est lisible, même un monde absurde ou injuste) que d'en chercher la cause par une explication méthodique qui, en prenant du champ par rapport à ce qui est, sera seule à même de produire ce qui n'est pas encore mais doit advenir. Nous passons ainsi du problème de la lisibilité de l'adversaire ou herméneutique à une autre question, celle de la liquidation de l'adversaire ou révolution : révolution théorique dont l'objectif est de démasquer la position idéologique des problèmes comme mensonge et révolution pratique, par quoi l'on entend abolir l'injustice du monde ¹.

Mais c'est évidemment au niveau anthropologique que le différend entre Feuerbach et Marx sera particulièrement suggestif. Par sa volonté de restaurer l'essence humaine perdue dans l'aliénation et par sa proclamation d'une nouvelle religion de « l'homme total », Feuerbach se situe en somme dans la grande tradition de l'humanisme éclairé du dix-huitième siècle ². Toutefois, et c'est ce que Engels fera remarquer, Feuerbach ne dit rien de précis sur l'homme réel, pour la raison qu'on ne saurait parler réellement de l'homme sans prendre en considération ses conditionnements historiques et sociaux. Feuerbach a visé l'homme sans le monde. C'est dire qu'en ne se décidant pas à faire intervenir ici les sciences humaines (politique ; sociologie ; économie ; etc.), l'on se condamne à ne remplacer l'abstraction idéaliste que par une autre abstraction, l'humanisme. « Au point de vue de la forme, il (Feuerbach) est réaliste, il prend pour point de départ l'homme ; mais il n'est absolument pas question du monde dans lequel vit cet homme, aussi celui-ci reste-t-il le même être abstrait qui pérorait dans la philosophie de la religion » ³ (!).

Si l'homme feuerbachien n'est pas l'homme réel, « en action dans l'histoire » ⁴, c'est qu'à ses yeux le monde est plus à contempler qu'à transformer, plus à « lire » qu'à changer, de telle sorte que la contemplation (*Anschauung*), et non le travail comme chez Hegel, fait office de fonction culturelle par excellence. La pratique ne joue plus aucun rôle dans le processus de la connaissance du monde. L'œil de Feuerbach est un œil sans praxis, parce que l'homme qu'il a en vue

ait déjà été exprimée mille fois — comme le prouve l'histoire du communisme », in : *op. cit.*, p. 59.

¹ Le mérite de l'interprétation d'Althusser nous paraît être d'avoir au moins posé le problème de la *conjonction* de ces deux questions, théorique et pratique, selon le mot fameux de Lénine : « Sans théorie, pas d'action révolutionnaire. »

² ALTHUSSER considère Feuerbach comme « l'union réelle de Diderot et de Rousseau », donc comme le philosophe « idéal » du XVIII^e siècle, in : *op. cit.*, p. 28.

³ ENGELS : *Feuerbach*, *op. cit.*, p. 48-49.

⁴ ENGELS, *op. cit.*, p. 55.

est un regard sans mains. Ce philosophe est un critique, un sceptique au sens étymologique du mot, un démythificateur sans engagement concret ; c'est ce qui explique d'ailleurs qu'il remythifie tout ce qu'il touche, y compris l'anthropologie, la politique et... le communisme. Seules la pratique et sa compréhension, et non le scepticisme petit-bourgeois de l'attitude critique abstraite, coupent en l'homme les résurgences de religieux. On discernera donc sans peine, pour toutes ces raisons, la portée théologique du début de la première thèse : « Le principal défaut de tout le matérialisme passé — y compris celui de Feuerbach — est que l'objet, la réalité, le monde sensible n'y sont saisis que sous la forme d'objet ou d'intuition (*Anschauung*), mais non en tant qu'activité humaine concrète, en tant que praxis, de façon non subjective. » ¹

Les conséquences politico-religieuses, troisième niveau, de tout ce qui précède sont claires. Feuerbach a démythifié la religion : excellent ; mais « il ne voit pas que, ce travail une fois accompli, le principal reste encore à faire » (thèse IV) ². En effet, la critique de la religion n'est que l'antichambre de la critique politique. Tandis que l'intentionnalité de la critique feuerbachienne de la religion est essentiellement athée, celle de la critique marxiste de la religion, masque emprunté pour les besoins de la cause et les nécessités du moment, est foncièrement politique et irréligieuse. Marx a flairé que l'attachement de ses amis de la gauche hégélienne à la « critique » de la religion avait pour secrète origine un attachement d'apostats beaucoup plus fondamental à la théologie ; leurs antithéologies n'étaient que les *résidus* d'une théologie plus reniée que dépassée. Ne devient pas irréligieux qui veut. Ces gens n'en finissaient pas de devenir athées... Bien plus, Marx a senti qu'ils en restaient d'autant plus volontiers à leur « critique » qu'ils refusaient au fond d'en voir les implications réelles, donc politiques : leur radicalisme était l'excuse qu'ils se donnaient par avance pour ne point s'engager là où désormais il le fallait ³. Ainsi, la phrase apparemment limpide du début de la *Critique de la philosophie du droit de Hegel* est en réalité un soupir de soulagement, une condamnation de Feuerbach et un appel du pied : « En ce qui concerne l'Allemagne, la critique de la religion est, pour l'essentiel, terminée, et la critique de la religion est la condition préliminaire de toute critique. » ⁴

¹ *Frühschriften, op. cit.*, p. 339.

² Phrase ajoutée par ENGELS. Cf. son *Feuerbach, Annexe, op. cit.*, p. 89.

³ « Ce n'est pas la critique, mais la révolution qui est la force motrice de l'histoire, de la religion, de la philosophie et de toute autre théorie », in : *Idéologie allemande, op. cit.*, p. 58.

⁴ *Frühschriften, op. cit.*, p. 207.

Insistons. Le marxisme, loin d'être un « athéisme », est une philosophie radicalement irrégieuse. De l'athéisme à l'irrégion, de la *négation* de la religion à la *rupture* avec elle, il y a toute la distance qui sépare Feuerbach de Marx ¹. Un monde est sur le point de finir (*Ausgang*, selon le titre de l'ouvrage de Engels), celui des antithéologies militantes, pour faire place à un autre monde dans lequel il n'y a précisément de « drame de l'humanisme athée » qu'aux yeux d'apologètes aussi pressés que paternalistes. Comment, comme théologiens, ne pas nous sentir concernés par ce passage, lourd de conséquences, d'un athéisme négateur et iconoclaste à une irrégion tranquille et non dramatique ? Bonhoeffer, quant à lui, ne s'y était point trompé, qui voyait dans l'ère qui s'annonce moins une antireligion qu'une irrégion généralisée (*die nicht-religiöse Welt*).

DEUXIÈME PARTIE :
LA PORTÉE THÉOLOGIQUE DE LA « COUPURE »

Barth, il faut le dire, a remarquablement discerné l'enjeu épistémologique de notre problème. En effet, adopter le point de vue herméneutique, c'est-à-dire se placer à l'extérieur de l'objet ou de la « chose » en question pour tenter d'en comprendre, d'en démontrer apologétiquement le « sens », équivaut selon Barth à se livrer par avance, pieds et poings liés, à toutes les entreprises réductrices qui en démontent négativement le non-sens. Réduite à l'herméneutique, la théologie ne dispose plus alors que de deux issues également néfastes, soit l'issue apologétique qui avance en cachant son jeu, en faisant comme si l'on adoptait le point de vue de l'adversaire, « comme si Dieu n'existait pas », etc. (c'est la philosophie du *als ob*), soit l'issue réductrice. Ou l'apologétique de Schleiermacher, ou l'athéisme de Feuerbach, ces deux voies n'en forment, dira Barth, qu'une. Car si la première voie cherche à induire Dieu du réel critiqué (Kant), la seconde a pour objectif de la réduire à ce même réel démythifié (Feuerbach).

Pour échapper au soupçon feuerbachien, la théologie se doit donc de revenir *a*) à son objet (et en le faisant intervenir dans le processus même par lequel je tente de le connaître), *b*) à la Parole qui me dit cet objet, *c*) au mystère trinitaire qui est cet objet. Mais cette terminologie est inadéquate, puisque Barth, instruit par l'aventure feuerbachienne, considère le Dieu trinitaire en sa spécificité précisément moins comme un « objet » que comme un « sujet », comme *le Sujet*

¹ Une des perspectives les plus intéressantes ouvertes par la présentation d'OSIER est la mise en place de cette distance : « L'athée nie donc la religion, alors que l'irrégieux « change de terrain » et rompt toute communauté, fût-elle négative ou hostile, avec celle-ci », in : *op. cit.*, p. 66.

vivant, le thème de la théologie. Il inverse à son tour, et à sa manière, le renversement feuerbachien. Dieu, qui n'était pour Feuerbach que le prédicat de l'homme, devient pour Barth son sujet (car il ne s'agit pas là de *n'importe quel* sujet), tandis que l'homme, hissé par Feuerbach au rang de sujet souverain, se retrouve objet de la miséricorde divine ¹. Le dérivé se transforme en originaire, le contesté se retourne en contestateur, ce qui n'était qu'objet de prédication humaine se pose en principe de vie, de sorte que le procès d'objectivation, intenté par Feuerbach à toute pensée théologique, est coupé à sa racine.

Le Barth de la maturité est ainsi beaucoup plus proche, épistémologiquement, de Hegel que de Kant ². On ne connaît Dieu que par Dieu. La réalité (ontique) de l'objet visé, de la *Sache selbst*, est la condition de possibilité (noétique) de le connaître ; celle-ci est incluse dans celle-là. Ce qui est réel est effectif. Barth rejoint la notion hégélienne d'effectif (*das Wirkliche*) et la polémique de la *Phénoménologie de l'Esprit* contre l'entendement kantien : « Au lieu de pénétrer dans le contenu immanent de la chose, il (l'entendement formel) parcourt toujours des yeux le Tout, et se met au-dessus de l'être-là singulier dont il parle, en d'autres termes il l'omet. » ³ Nous sommes ici à la racine — épistémologique ! — du différend Barth-Bultmann. Aux yeux de Barth, le néoprottestantisme n'est qu'une sorte de paternalisme épistémologique : l'on s'y met apparemment en dehors ou au-dessus de Dieu pour mieux pouvoir le défendre (sic) et sauver les quelques meubles qui restent encore debout... Lui, au contraire, se donnera pour tâche de faire épistémologiquement *usage* de ce que la foi confesse comme vrai ; ne le verra-t-on pas, par exemple, appliquer systématiquement les énoncés de la christologie au problème de la cognoscibilité de Dieu ?

De plus, averti précisément par l'impasse feuerbachienne, il ne se contentera pas d'édifier une théologie de la Parole, adossée seulement à une herméneutique ; il veillera à définir et rappeler la question de

¹ Cf. « Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie » (1842), in : *Manif. philos., op. cit.*, p. 105-106 (§ 7) : « Nous n'avons qu'à faire du *prédicat* (l'homme) le *sujet*, et de ce sujet l'*objet* et le *principe*, nous n'avons donc qu'à *renverser* la philosophie spéculative, pour avoir la vérité dévoilée, la vérité pure et nue ». Barth dira : « Nous n'avons qu'à faire du *prédicat* (Dieu) le *sujet*, (...) », etc.

² Cf. sur cette question les pages très claires d'ANDRÉ DUMAS : *Une théologie de la réalité : Dietrich Bonhoeffer*. Labor et Fides, 1968, p. 8 à 12.

³ « Statt in den immanenten Inhalt der Sache einzugehen, übersieht er (der formelle Verstand) (...) », etc. In : *Préface de la Phénoménologie de l'Esprit*, édition bilingue. Paris, Aubier, 1966, p. 124-127. Les trois termes sont à souligner : *immanent* (d'où la conception immanente de la trinité chez Barth), *contenu* (le *Was* et non le *Dass*, comme chez Bultmann, décide de tout), *chose* (*Sache* vivante et non pas *Ding* inerte).

la vérité de cette Parole, c'est-à-dire celle de son contenu¹. Or, celui-ci n'est autre que Dieu s'incarnant en Jésus-Christ et se donnant à connaître par le Saint-Esprit, trois manières d'être d'un Dieu unique ; bref, le lieu du « déplacement théorique » effectué par la *Kirchliche Dogmatik* commencée en 1932, par rapport à la première esquisse de 1927, est le dogme trinitaire².

Il n'en reste pas moins que le prix que Barth dut payer pour rejeter de plus en plus sereinement les dénégations de Feuerbach est lourd. Dans quelle mesure, en effet, en « retournant » le schéma sujet-objet de Feuerbach, n'est-il pas demeuré nolens volens à l'intérieur de cela même qu'il condamnait, à savoir la problématique idéaliste ? L'horizon feuerbachien de l'essence est-il ici réellement dépassé ? Était-il juste, pour éviter que l'essence de Dieu ne se réduisît à celle de l'homme, de la comprendre trinitairement en tant qu'« essence trinitaire de Dieu » ?³ Suffisait-il de « subjectiver » Dieu en quelque sorte, pour s'interdire d'emblée d'en faire une objectivation de l'homme ? Le dogme trinitaire, restauré *contre* Feuerbach, épuise-t-il la question de la reformulation de la foi dans une autre ère culturelle, marquée cette fois par Marx ?

De plus, après avoir discerné — et à juste titre — l'importance de la critique feuerbachienne, n'eût-il pas mieux valu, plutôt que d'en revenir à la préhistoire idéologique de cette critique (Hegel), nouer carrément contact avec les heurts et les malheurs, qui sont les nôtres, de sa postérité (Marx) ? Car insister sur l'origine hégélienne de l'épistémologie barthienne revient à soupçonner celle-ci d'avoir tenté rien moins que de déduire le réel « à partir de Dieu » — *von Gott her!* — au prix de la perte, à l'instar de Hegel, de sa consistance historique.

Or, si Marx a raison contre Feuerbach aussi bien que contre Hegel, la portée théologique que revêt pour nous la « coupure » consiste à renvoyer dos-à-dos *et* la reformulation trinitaire *antifeuerbachienne* mais hégélienne de Barth *et* les solutions inconsciemment *feuerbachiennes* proposées par les « nouvelles théologies ». Nous voilà ainsi contraints de reprendre à nouveaux frais et pour notre compte le

¹ BARTH, dans *Die protest. Theologie im 19. Jahrhundert*, Zurich, EVZ, 1960³, cite, de façon caractéristique, ce texte de Hegel (p. 369) : « Ce que nous appelons connaître, ce n'est pas seulement savoir *qu'un* objet *est* (*dass er ist*), mais aussi savoir *ce qu'il est* (*was er ist*) ; (...) », etc., c'est-à-dire : ses déterminations, son contenu, la nécessité de ces déterminations et de leur connexion. Cf. trad. franç. : *Hegel*, Delachaux, 1955, p. 42.

² C'est pourquoi JÜNGEL peut observer, en un saisissant raccourci, que l'explicitation du dogme trinitaire occupe, chez Barth — dès 1932 — la même fonction exactement que le programme de démythologisation chez Bultmann, in : *op. cit.*, p. 33. Nous savons que Barth cherche moins à « lire » correctement la religion qu'à restituer à la foi son Sujet vivant, qui, comme chez Hegel justement, est le Dieu trinitaire.

³ « Gottes trinitarisches Wesen », in : *KD IV/3*, première partie, p. 88.

cheminement critique du jeune Marx, qui, coincé entre la dislocation du système hégélien et la critique abstraite de ce dernier, tenta de se dégager à la fois des illusions du premier comme des inconséquences de la seconde. Car il nous faut nous aussi débarquer enfin sur un sol ferme : l'histoire et sa compréhension non idéologique.

Changer d'interlocuteur, n'est-ce pas « changer d'élément » ? L'« élément » de notre recherche est donc l'histoire et non plus la déduction a priori du réel ou l'empire des réductions abstraites ; son enjeu est de nous demander dans quelle mesure une théologie de l'histoire peut sans dommage faire l'économie d'une théorie de l'histoire. D'où notre tentative de réinterpréter « historiquement » le dogme trinitaire ainsi que de dégager, en un second temps, quelques lignes de force d'une eschatologie réfléchie.

A. Dogme trinitaire et dialectique historique

Dans le dogme trinitaire objectivé, tout ne se passe-t-il pas comme si l'on cherchait, pour se protéger, à sertir en Dieu une histoire qui, sans cette garantie, semblerait dépourvue de référence divine ? On chargera alors l'histoire de raconter la gloire du Dieu un et trine. « L'être de Dieu est en devenir » (Jüngel) — mais s'il y a un devenir en Dieu, c'est pour qu'il n'y ait pas de devenir de Dieu. Certes, le dogme classique inclut toujours une certaine dialectique interne ; mais une telle altérité ne cesse pas de n'être que l'autre face du *même* Dieu. On insistera donc d'autant plus volontiers sur la mouvance en Dieu qu'elle exclut toute mouvance — et surtout toute « mourance » — de Dieu. Notre rapport à la chose peut bien se modifier au gré des changements historiques, celle-ci ne s'en maintient pas moins dans une permanente identité. C'est une telle régression dans la répétition du Même qui frappe le lecteur du Barth de la *Dogmatique* ; le recul de la notion de dialectique au profit de celle d'analogie en est un des signes les plus clairs. La promesse de Dieu y est présente bien sûr, mais dépourvue de son coefficient d'imprévisible. On sait toujours d'avance ce que l'on est en droit d'attendre de Dieu. Le réel y est perçu, bien entendu, mais comme s'il était déduit à priori. On sait toujours d'avance ce qu'on va y trouver. Ainsi, toute conception immanente de la trinité menace de faire basculer la théologie dans la gnose, en voilant « le caractère historique et eschatologique du Saint-Esprit, qui est l'esprit de la résurrection d'entre les morts »¹. Il nous faut donc restituer au dogme lui-même la dialectique du Même et de l'Autre grâce aux notions de rupture et de

¹ JÜRGEN MOLTSMANN : *Theologie der Hoffnung*. Kaiser, 1965⁴, p. 49 (excur-sus).

contradiction, de sorte que le mystère trinitaire ne finisse pas par signifier une sorte de préhistoire abstraite de l'histoire réelle, comme si Dieu existait trinitairement avant d'être réel et historique et en dehors de la menace de l'histoire.

Car Dieu n'est-il pas « notre » Dieu que dans l'exacte mesure où il se manifeste autrement que nous ne l'avions prévu ? Le Christ n'est-il pas le Christ vivant que dès l'instant où il prononce une parole autre que celle qu'attendait le scribe ? L'Esprit n'est-il pas l'Esprit de Dieu qu'au moment où il souffle où il veut, c'est-à-dire ailleurs que là où nous sommes ? Autrement dit : la pneumatologie implique que, si tout a été dit dans l'incarnation, tout reste encore à *dire* et à faire.

Il s'agirait donc, positivement, de thématiser une « forme » de Dieu « en cours de mouvement »¹, dont le mode d'être correspondrait à un mode de passer, dont l'ontologie consisterait en une pérégrination et dont l'œuvre, beaucoup plus qu'une morne et redondante persévérance dans un « être » toujours identique à soi, serait d'aller, entraînant l'homme dans ce mouvement, du semblable au dissemblable, du Même à l'Autre, de la répétition à la novation. Dieu n'est pas le « Tout Autre » quelque part dans le ciel transcendantal ; il est celui qui, sur la terre, pour les hommes et par eux, fait toutes choses autres — nouvelles !² Un Dieu qui n'aurait ni la générosité, ni la force — la force d'amour — de devenir Autre, un Dieu qui ne se soumettrait à l'autre que pour se le mieux soumettre, ce Dieu-là serait-il le Dieu biblique ? Oui, la « preuve » que Dieu est Dieu, ce n'est pas, tautologiquement, qu'il soit Dieu ; c'est que son être implique contradictoirement le non-être, sa grandeur une croix, sa majesté le pouvoir de se nier sans se perdre³. Il faut vider l'Idole de son trop-plein d'en-soi.

« Dieu correspond à soi », écrit Jüngel⁴ en résumant l'enseignement trinitaire de Barth. L'acte de Dieu, son être *ad extra*, correspond à ce qu'il est, à son être *ad intra*. Mais n'est-ce pas niveler le témoignage biblique ? Car Dieu, ne se disant aux hommes qu'historiquement, ne s'y « contre-dit »-il pas sans cesse ? Les « dits » de Dieu y

¹ Pour reprendre, cum grano salis (!), la terminologie de Marx dans la préface à la seconde édition du *Capital* (trad. J. Molitor, tome I, Paris, Costes, 1933, p. xcv-xcvi) : « Dans l'intelligence positive des choses existantes elle (la dialectique « dans sa forme rationnelle ») implique en même temps l'intelligence de leur négation, de leur destruction nécessaire ; elle conçoit toute forme en cours de mouvement et, par conséquent, d'après son côté périssable ; (...) », etc.

² MOLTSMANN : « Die Revolution der Freiheit », in : *Perspektiven der Theologie. Gesamm. Aufsätze*, Kaiser, 1968, p. 193 : « Denn der christliche Gott ist nicht der « Ganz-Andere » der Gnosis, sondern der « Ganz-Aendernde ». »

³ Selon l'admirable formule christologique de PAUL TILLICH : « A revelation is final if it has the power of negating itself without losing itself (...) », in : *Systematic Theology*, vol. I, Univ. Chicago Press, 1951, p. 133.

⁴ *Op. cit.*, p. 35 : « Gott entspricht sich. »

apparaissent historiquement comme des « contre-dits » successifs. Or, ceux-ci ne confirment pas ceux-là, ils n'en sont pas l'assomption ; ils les excluent, au contraire, les *contre-disent*. Hananya, par exemple, opère effectivement une « reprise » des dits d'Esaië, mais celle-ci sera toutefois contredite par Jérémie ¹. La continuité n'est lisible que dans la discontinuité ; la dialectique se situe dans les contradictions, non au-dessus ; l'*Aufhebung* est une négation, une rupture, le contraire d'une assomption tranquille. Tandis que Jérémie espère une nouvelle alliance qui n'aura précisément rien de commun avec l'ancienne (Jér. 31 : 31-34), le Second-Esaië demande d'oublier les choses anciennes (Es. 43 : 18-19). On est bien en présence d'une dialectique, mais d'une dialectique de rupture et non de récupération. Le « mais moi je vous dis » prophétique et christique n'enrichit pas seulement le donné traditionnel ; il l'infirmé. La foi, infirmation d'une affirmation reçue auparavant comme foi, est *contre-témoignage*. Elle n'est pas uniquement l'explicitation actuelle d'un surplus de sens, mais elle discerne dans cette richesse de sens les éléments qui lui permettront moins de le confirmer que de l'exécuter.

Mais pourquoi ces passages successifs sont-ils nécessaires, sinon parce que le Dieu biblique a choisi de se manifester dans l'histoire et par elle, le « sens » n'étant pas repérable dans un élément de continuité surnaturel ou supraculturel, mais *changeant continuellement d'élément* ². Jérémie le prophète contre Hananya l'idéologue. Dieu a voulu, comme nous et pour nous, être enserré de toutes parts et totalement par l'histoire. « Je suis Yahvé, ton Dieu, *depuis le pays d'Égypte* » (Osée 12 : 10 ; 13 : 4) : tel est l'Évangile.

Quant à la christologie, ne serait-il pas nécessaire de la reprendre en termes « contradictoires », le Christ représentant, en sa personne et en son œuvre, une double contradiction ? En effet, d'une part, son ministère prophétique implique une contradiction de Parole dans laquelle il reprend celle des hommes en la « retournant » : « mais moi je vous dis que... » ; d'autre part, son ministère sacerdotal, représentatif de l'humanité entière, témoigne d'une contradiction réelle : Dieu valide l'infirmité audacieuse du Christ, authentifie le risque dans lequel il s'est jeté, en le ressuscitant d'entre les morts. Dieu prononce

¹ En Jérémie 28 : 2-4, Hananya reproduit une prophétie d'Esaië (9 : 1 ss., particulièrement verset 3) que Jérémie contredira. Le même procès de reprise négative d'une tradition est courant chez les prophètes, en particulier chez Amos. L'exemple des « faux » prophètes de l'Ancien Testament est ici important ; la Parole de Dieu est contradictoire, non seulement dans la durée (présent-passé ; Jérémie-Esaië) mais aussi dans la simultanéité (Jérémie-Hananya).

² Comme nous l'avons déjà annoncé au début, nous parlons de « changement d'élément » pour signaler le passage d'une théologie idéaliste à une théologie en prise dialectique sur l'histoire et, par conséquent, en un tout autre sens qu'Althusser.

alors sur Jésus la même Parole que lui-même avait dite : vous avez appris ceci ou cela sur ce « prophète » assassiné, sur ce zélateur ayant cessé de nuire, mais moi je vous dis qu'il est vivant, qu'il est Seigneur. Jésus, en son ministère royal, n'est plus le même Jésus ; il est autre, ailleurs, ressuscité. C'est la raison pour laquelle Pierre, son disciple, n'est plus le même également ; il est autre, libre, ailleurs, non plus dans le judaïsme mais dans la profanité. Il peut dès lors redire à son tour cette même Parole contradictoire : « Dieu l'a fait Seigneur et Christ, ce Jésus que vous, vous avez crucifié. » Le cercle religieux est rompu, une autre histoire commence. La résurrection est ainsi la condition — réelle et non transcendantale — de possibilité des ruptures historiques nécessaires. Or, en régime de résurrection, rien ne continue « comme auparavant » ; tout est neuf, tout est possible, parce que la rupture la plus radicale qui soit, vaincre la mort, a eu effectivement lieu. Mais s'il est vrai qu'une résurrection (*anastasis*) a eu lieu, une insurrection (*stasis*) est désormais non plus seulement possible, mais nécessaire ¹.

B. Eschatologie

Certes, nous n'ignorons pas que si les marxistes considèrent la « protestation » ² d'une foi insurrectionnelle et non-constantinienne comme l'expression d'une situation réelle, ils ne la jugent pas moins inefficace et même aliénée. Le mouvement est irréversible qui va du socialisme utopique au socialisme dit « scientifique » ou du désir à la science. Nos remarques précédentes sont donc « impures », parce qu'entachées encore d'eschatologie, avec laquelle le marxisme voudrait rompre à tout jamais. « L'ignorance n'a jamais servi personne » objectera Marx à la conception sentimentale et eschatologique que se faisait Weitling de la révolution ³. La « protestation » religieuse relève du don-quistisme, l'eschatologie théologique du théâtral : rien ne sert de prendre ses désirs pour des réalités.

Mais une telle négation de l'eschatologie — et de l'herméneutique par conséquent — est-elle tenable ? C'est ce que nous allons voir maintenant en essayant de dégager, chemin faisant, quatre catégories eschatologiques qui nous paraissent essentielles : la pratique politico-

¹ Cf. MOLTSMANN : « Die Kategorie Novum in der christlichen Theologie », in : *Perspektiven der Theologie*, *op. cit.*, p. 186.

² Cf. le fameux texte : « La détresse religieuse est, pour une part, l'expression de la détresse réelle et, pour une autre, la protestation contre la détresse réelle », in : *Frühschriften*, *op. cit.*, p. 208.

³ Cf. HENRI DESROCHE : *Socialismes et sociologie religieuse*. Paris, Cujas, 1965, p. 318. Voir tout le chap. 4 consacré à la circulaire contre Kriege, p. 287 ss.

sociale, l'objectivité et la nécessité de « représentations », la catégorie du démenti, celle de surabondance enfin ¹.

Il nous faut pour commencer revenir à l'alternative quelque peu exagérée, voire terroriste, qu'Osier pose au début de sa présentation de *L'Essence du christianisme* : « ou Spinoza, ou Feuerbach » ; ou la science, ou l'herméneutique. Certes, lorsque l'on récuse comme non scientifique l'horizon de ce qu'Althusser appelle ironiquement « les Dieux des Origines et des Fins » ², il n'y a apparemment plus de problème et l'on peut dès lors, et à bon compte, se gausser des utopistes et des herméneutes, en rejetant dans les ténèbres extérieures au marxisme des concepts « pré-marxistes » (?) tels qu'aliénation ou praxis. A cet égard, nous discernons une certaine analogie entre *Le Capital* et... la *Kirchliche Dogmatik* ; ces œuvres, en effet, refusent de commencer par l'utopie, soit par l'élaboration d'un programme idéal préalable qu'il s'agirait ensuite d'appliquer tant bien que mal à un réel ainsi plus postulé, « rêvé » que produit par l'analyse ³. D'où le « positivisme » de l'une et de l'autre œuvre ; d'où le fait que la guerre des positivismes fait rage tant qu'une herméneutique est récusee avec les notions qui lui sont propres de déchiffrement, d'énigme, de discernement, d'obscurité, de parabole, de mythe, auxquelles la raison discursive recourt, comme c'est le cas chez Platon notamment, dès lors qu'elle avance au-delà ou recule en-deçà de ses limites. Un positivisme nous paraît donc intenable dans la mesure où, tôt ou tard, le problème herméneutique apparaît — ce qui arrive inéluctablement, remarquons-le, à moins de vouloir sortir de la condition humaine en se plaçant soit « en Dieu », soit quelque part (mais où ?) hors du processus, *toujours historique*, de connaissance.

Car le marxisme souffre d'une ambiguïté profonde. D'une part, en effet, Marx adopte entièrement le postulat, typique de l'*Aufklärung* du dix-huitième siècle, selon lequel l'homme serait parvenu aujourd'hui à l'âge « de raison », apte à façonner sa réalité comme seul un être désillusionné peut y parvenir ⁴. Il y a là des accents

¹ Il y en aurait évidemment bien d'autres, que nous nous proposons de développer ultérieurement : utopie, fécondité de l'illusion, échec, anticipation, différence entre une eschatologie idéologique (aliénante) et une eschatologie utopique (réalisatrice), etc.

² ALTHUSSER : *Pour Marx, op. cit.*, p. 67.

³ Cf. la remarque d'ANDRÉ DUMAS : « (...) nombreux sont les dogmaticiens qui préfèrent sans doute avoir l'espérance comme horizon de leur œuvre entière plutôt que d'en traiter séparément, à peu près comme Marx en vieillissant est devenu de plus en plus sobre sur le communisme, terme de la préhistoire, début de l'histoire, et de plus en plus précis sur l'analyse présente du « Capital » (...) », « Reflet et correspondance », in : *Foi et Vie*, n^{os} 1-2, 1966, p. 36.

⁴ MARX : « Die Kritik der Religion enttäuscht den Menschen, damit er denke, handle, seine Wirklichkeit gestalte wie ein enttäuschter, zu Verstand gekommener Mensch, (...) », in : *Frühschriften, op. cit.*, p. 208.

presque freudiens et la remarque d'Althusser que nous venons de citer ne relève pas du hasard avec son allusion finale, « une fois détrônés les Dieux des Origines et des Fins », à « la genèse de la nécessité »¹. Nous refusons toutefois ce rationalisme abstrait de l'*Ananké*. L'homme ne connaît qu'en se souvenant et en attendant quelque chose. Sa raison n'est point celle, abstraite, autosuffisante de la philosophie des Lumières ; elle est elle-même historique, prise dans le processus qu'elle analyse. La raison a des vœux que l'entendement ne connaît point, et l'homme, à moins de vouloir faire l'ange, ne saurait sans mentir faire comme s'il était possible de penser sans espérer ni désirer. C'est toute la question soulevée par la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel. Kant avait cru devoir couper totalement, comme Spinoza, la connaissance du désir ; Hegel réhabilite ce dernier et l'observe à l'œuvre dans le processus même de connaissance. Nous ne voyons pas clairement, ici comme ailleurs, comment il est possible de disjoindre à ce point Marx de Hegel. Inversement, la raison est aussi mémoire, récapitulation de ce qu'on a pensé avant elle, « reprise », même négative, de ce qui l'a précédée. A force de trop vouloir « couper » Marx de Hegel, ne finit-on pas par obtenir un modèle plus spinoziste et surtout engelsien du marxisme que... marxien ?

D'autre part, on sait que le marxisme comporte aussi, à côté de son pôle positiviste, une visée téléologique irrépressible. L'interprétation « structurale » d'Althusser butte sans cesse sur ce noyau prophétique qu'elle contourne en le « démythologisant », un peu comme l'exégèse existentielle d'un Bultmann confronté à l'eschatologie du Nouveau Testament, sans cependant être en mesure de l'éliminer. En réalité, l'analyse des rapports sociaux et de leur développement, de la contradiction entre rapports et forces de production n'a pour but, dans le marxisme, que de justifier théoriquement le postulat téléologique d'un réel social en marche « vers la société sans classe »². L'eschatologie n'est certes pas postulée au départ ; elle n'en est pas moins induite critiquement du réel comme son achèvement nécessaire.

Comment maintenant, dans notre quête des catégories de l'eschatologie chrétienne, lier ces deux pôles ? Comment éviter d'osciller continuellement, comme c'est le cas du marxisme, entre un néopositivisme glacial et une volonté de totalisation plus ou moins « sau-

¹ *Op. cit.*, p. 67.

² ROBERT PARIS cite avec raison, en annexe de son article critique, la *Lettre à Weydemeyer* de Marx qui y résume en trois points sa doctrine et dont le troisième comporte effectivement « la suppression de toutes les classes » et « la société sans classe », « En-deçà du marxisme », in : *Temps Modernes*, n° 240, mai 1966, p. 2002.

vage » ? ¹ Comment penser le lien de la théorie à l'imaginaire, de la dogmatique à l'eschatologie, d'une archéologie des rapports sociaux à leur bouleversement révolutionnaire ?

Or, justement, c'est l'impossibilité dans laquelle Althusser paraît se trouver de *joindre* théoriquement le rapport « scientifique » au rapport historique ou « vécu » que nous entretenons avec le réel qui fait principalement difficulté. Distendre ce rapport, c'est peut-être en finir avec « l'humanisme », mais c'est certainement aussi se contenter d'intercaler l'existence dans l'analyse « structurale » au lieu de les lier organiquement. Ainsi, de pudiques allusions à « l'histoire du mouvement ouvrier » ² ou à « nos raisons de vivre et d'espérer » ³ — toutes choses considérées, dans la théorie, comme d'impurs résidus idéologiques et humanistes — révèlent que l'existence, l'imaginaire, l'histoire n'entrent pas si facilement dans la camisole de force des schèmes « structuralistes » et qu'il est insuffisant de ranger tout ce qui concerne « le rapport vécu des hommes à leur monde » dans le sac de l'idéologie ⁴ considérée comme l'opposé du théorique.

Aussi, cette incapacité de comprendre positivité et imaginaire, théorie et histoire comme les deux faces d'un *même* problème nous semble être le pendant du refus millénaire d'une dogmatique chrétienne docète d'*intégrer* l'eschatologie à son projet global. Cette attitude aboutit aux mêmes résultats : soit dans le marxisme universitaire, où la pratique politico-sociale, comme concept et comme réalité, joue si peu de rôle, soit dans la dogmatique institutionnelle qui craint par-dessus tout qu'une telle pratique, avec l'analyse de classe qu'elle présuppose, ne fasse éclater ses synthèses.

En revanche, l'intuition centrale des *Thèses sur Feuerbach* consistait à instituer un lien organique entre la « compréhension » du réel et sa « transformation » — d'où leur portée théologique positive. Il faut comprendre le réel pour le transformer pratiquement, mais il faut le transformer pratiquement pour le comprendre. La « critique théorique » des structures de l'ensemble des rapports sociaux va ici de pair avec leur transformation révolutionnaire « dans la pratique » (Thèse IV). Marx, à la différence de Feuerbach, procède à une herméneutique transformatrice *pratique* ; autrement dit, comprendre, c'est se donner les moyens critiques de comprendre l'être réel de l'homme

¹ Voyez le débat Sartre-Althusser dans le n° 30 de *L'Arc*, 1966, p. 87-96. Pour toute la discussion à propos des travaux d'Althusser et entre marxistes eux-mêmes, on dispose maintenant, en plus du numéro des *Temps Modernes* déjà cité, de la passionnante livraison des *Cahiers du Centre d'Etudes Socialistes* (n°s 76 à 80, février à avril 1968) intitulée « Dialectique marxiste et pensée structurale ».

² Lire le *Capital* I, *op. cit.*, p. 37.

³ Lire le *Capital* I, *op. cit.*, p. 73.

⁴ Pour Marx, *op. cit.*, p. 240.

en société, attendu que « la vie sociale est essentiellement pratique » (Thèse VIII) ¹. Nous obtenons ainsi la première catégorie que nous cherchons sur le plan théologique, à savoir la *praxis politique*, liaison du théorique et de l'imaginaire, du sens et de la promesse, de la rationalité et de la visée téléologique.

Ce n'est pas tout. Nous nous demandons, en effet, si Althusser ne retombe pas finalement dans l'herméneutique hégélienne et académique (ô paradoxe !) de la *Vorstellung* prélogique des masses ² qui, pour devenir opératoire, doit passer par le traitement conceptuel (*Begriff*) du théoricien. Mais Hegel n'avait-il pas failli, en prétendant faire la théorie conceptuelle des « représentations » qu'il avait cru dépasser ? Qu'avait-il fait, en réalité, sinon de les figer en prétendant les traduire et de les abstraire de leur milieu, de leur élément pratique et concret en croyant les comprendre ? Marx, à l'opposé, en est revenu progressivement à l'exposition des conditions concrètes qui permettent et engendrent tel ou tel « système de représentations de masse » (pour continuer d'employer cette expression hautaine). Le marxisme ne semble pas être réductible à une recherche des conditions *transcendantes* de possibilité de tel ou tel phénomène ; il tente au contraire de mettre au jour le terrain historique, l'élément concret d'où naissent les « représentations » et dont il cherche, sans être pourtant un simple économisme ou un historicisme étriqué (comme l'a bien vu Althusser, à la suite de Gramsci), non l'au-delà conceptuel, mais l'en-deçà réel.

Ces remarques nous permettent de faire un pas de plus vers la solution de notre seconde question : qu'est-ce qui rend les représentations eschatologiques de l'Écriture irréductibles *comme représentations* — et non comme « survivances » ! — à toute interprétation hégélianisante d'englobement et de dépassement par le haut ? Une remarque assez étonnante de Marx sur l'esthétique grecque va nous faire avancer : « La chose difficile, écrit-il quelque part, n'est pas de comprendre que l'art grec et l'épopée et la mythologie grecques,

¹ « Tous les mystères qui détournent la théorie vers le mysticisme trouvent leur solution rationnelle dans la praxis humaine et dans la compréhension de cette pratique » (Thèse VIII). La « compréhension » n'englobe pas la pratique, comme chez Hegel, mais a pour objet *cette* pratique en tant que telle. Précisons que ce n'est pas l'absence de « praxis sociale » *en soi* que nous critiquons chez Althusser, mais la *raison* profonde de cette absence, à savoir l'incapacité théorique dans laquelle il se trouve de lier la théorie d'une part et l'historicité de la condition humaine, d'autre part.

² L'idéologie, pour ALTHUSSER, semble identique à la *Vorstellung* hégélienne ; il la décrit comme « système de représentations de masse », « indispensable à toute société pour former les hommes, les transformer et les mettre en état de répondre aux exigences de leurs conditions d'existence », *op. cit.*, p. 242.

« arsenal » et « terre nourricière » de cet art, soient liés à certaines formes du développement social, mais de comprendre qu'ils peuvent *encore* nous présenter des jouissances esthétiques et soient considérés à certains égards comme *norme* et comme *modèle inaccessibles*.¹ Interpréter les mythes et les représentations bibliques touchant à l'eschatologie reviendrait ainsi à faire apparaître leur caractère résistant, irréductible, « inaccessible » et non point à le relativiser. De même que l'art est « objectif » en ce sens qu'il fait réfléchir la raison en lui *faisant face*, de même l'« objectivité » des mythes bibliques, en rapportant notre intellect à notre imagination, ne cesserait pas d'être normative. L'objectivité mythique objecte à la raison qu'un reste irréductible d'incertitude, de désespérance, d'espérance, qu'un vœu de complétude demeurent toujours en l'homme. L'esthétique, faisant appel à notre capacité d'étonnement, pourrait sans doute contribuer à enlever à l'objectivité théologique son caractère « essentialiste » et à lui insuffler cet accent de protestation et de « résistance » si particulier aux mythes de l'espérance biblique.

Il s'agit donc, selon nous, moins d'interpréter le mythe en le surplombant et en l'intégrant à une totalité autre que sa forme que de restituer son « objectivité », au sens du troisième stade esthétique de Kierkegaard, en unifiant forme et signification, dans le but de trouver la vérité de la forme là où elle *apparaît* comme *vraie*, et non là où elle s'avère « dépassée » en tant que forme par un « sens » bientôt abstrait et indépendant. Car la représentation n'a rien à voir avec l'enfance de la pensée, que l'on craindrait de perdre en cours de route et que l'on tenterait alors, effrayé par la critique, de récupérer tant bien que mal ; elle n'est pas l'objet perdu du désir, de la perte duquel on ne se console pas, se refusant à en faire son deuil ; elle implique au contraire une « objectivité » seconde, signalant à ma pensée adulte ce qui lui résiste encore et lui résistera toujours ; bref, c'est une fois seulement que la raison critique a tout réduit que « le mythe donne à penser », selon la belle formule de Paul Ricœur. La « représentation » eschatologique a ainsi pour permanente mission de mettre la raison adulte en face de *toutes* ses responsabilités, s'il est vrai que « devenir conscient, c'est finalement apercevoir devant soi son enfance et derrière soi sa mort »². L'« objectivité », seconde catégorie eschatologique que nous notons, n'est pas réductible à une quelconque et

¹ Cité par H. DESROCHE, *op. cit.*, p. 430. Et celui-ci ajoute : « Ne pourrait-on généraliser et induire : « La chose difficile n'est pas de comprendre qu'une religion ou une théologie soient liées à certaines formes de développement social, mais de comprendre qu'elles peuvent encore, etc. à certains égards... etc. » Dans le texte de Marx, c'est nous qui soulignons.

² P. RICŒUR, *op. cit.*, p. 521.

anodine « survivance »¹ ; ce n'est pas ce qui survit, mais ce qui survient.

Un dernier problème reste au moins à esquisser : celui des retombées de l'histoire. Qu'en est-il de l'objection du maléfice de l'histoire sur lequel la dialectique marxiste se brise, n'ayant jamais eu de connaissance radicale du mal ? Comment penser, comment surmonter le retour désespérant du « refoulé », une fois la Révolution remplacée par la Terreur, la Parousie ajournée et le « sens de l'histoire » démythifié ? Car la lutte n'est jamais « finale » dans un monde où tout demeure « comme auparavant » — pire qu'auparavant — et où les philosophies de l'histoire, ayant épuisé leurs effets, cèdent la place aux bureaucrates et, plus secrètement, à un cynisme résigné et désespéré. Ce que l'on retiendra alors communément du marxisme, à l'Est, ne sera que l'amère déception d'une promesse non tenue, d'une tromperie eschatologique² ; il en va de même, à l'Ouest, du christianisme.

Le « retour du tragique » n'est pas inéluctable. Quelle est toutefois l'instance ultime qui nous permet de ne point mentir en le posant ? Est-ce « la ruse de la raison » (Hegel), la progressivité du réel ou le « sens de l'histoire » ? Mais qui est dupe de ces solutions ? La catégorie requise ici ne serait-elle donc pas celle du démenti, du « en dépit de » ?³ L'espérance relève en effet plus de la contestation du réel que de sa « transfiguration » à la Hegel, plus d'un contredit lucide que d'une morne sanctification de ce qui existe. Car la tension du démenti vers l'instance ultime qui justifiera les opprimés et confondra l'injustice, son in-tension, est en même temps un *procès* intenté à ce qui se passe et au tragique de l'histoire. Le marxisme a

ALTHUSSER a bien vu le problème, cf. *op. cit.*, p. 114-116. D'où, également, sa tentative intéressante d'envisager le tout social comme « l'unité d'un tout structuré », comportant des niveaux ou instances distincts et « relativement autonomes » et déterminé « en dernière instance » seulement par l'économique, in : *Live le Capital*, tome II, 1966² (écrit en collaboration avec E. BALIBAR et R. ESTABLET), p. 43-44 ; cf. aussi in : *Pour Marx*, *op. cit.*, p. 111 ss. avec des développements sur l'idée de « contradiction surdéterminée ».

² C'est d'ailleurs ce qui explique en partie l'effort lucide d'Althusser, qui cherche en somme à démythifier, par la méthode marxiste rendue à sa « rigueur », les illusions produites par un marxisme eschatologisé à l'excès et incapable de rendre compte théoriquement de son espérance. On assiste ainsi à une démythologisation du « marxisme » au nom même de Marx qui n'est pas sans rappeler, mutatis mutandis, le programme d'un Bultmann, dans le domaine théologique. Semblablement à Bultmann en exégèse néotestamentaire, Althusser veut « relire » le marxisme en rendant clairement compte des présupposés de sa lecture (*Vorverständnis* chez Bultmann, « lecture symptomale » chez Althusser, etc.), tous deux partant du fait qu'il n'y a pas de « lecture innocente ». La tentative althussérienne est bien à cet égard, et quoiqu'il en dise, un manifeste herméneutique, comportant des avantages et des difficultés assez semblables à celles du bultmannisme.

³ P. RICŒUR, *op. cit.*, p. 507.

ceci de tonique qu'il oblige le théologien à désolidariser l'eschatologie du vœu de totalisation, de l'illusion d'un monde meilleur, pour la rattacher plutôt à une instance *juridique* ultime. Il devient alors possible, au nom de celle-ci, de recourir contre le tragique du monde : l'histoire mondiale n'est pas le « tribunal du monde », car celui-ci, depuis le Christ et à cause du Christ, peut être démenti par le « tribunal » en dernière instance d'un Dieu compris comme anti-destin.

Sans ce dernier recours, l'homme serait livré sans défense aux retombées désespérantes de l'histoire, dont en réalité il n'existe pas d'explication dite « scientifique ». Comment s'explique, par exemple, le stalinisme ? Comment, surtout, être à même de le mettre en échec, si l'on ne fait pas appel à ce tribunal en dernière instance ? Certes, une telle possibilité de recours ne résout pas le problème du mal ni l'inexplicable ; le démenti de Dieu n'est pas la Providence de Bossuet. Mais il serait bien léger de se contenter d'« expliquer » le cours de l'histoire ; encore faut-il pouvoir le démentir lors de ses rechutes dans le totalitarisme ou l'insignifiance. Nous croyons qu'en dépit de tout le pouvoir a été donné à l'homme, et non à la théorie avec un grand T, de participer pour sa part au « dernier mot du drame du procès cosmique »¹ constitué par la justification du témoignage de Jésus, démentant les dires répétés des puissances du mal cyclique.

Certes, il convient de le dire clairement, la catégorie du démenti s'enracine pour nous dans ce que Paul Ricœur a appelé une « étrange loi de surabondance »², celle-là même exprimée dans le mot célèbre de l'épître aux Romains : « Là où le péché s'est multiplié, la grâce a surabondé. » Mais cette ultime proposition échappe à la conceptualisation, tant il est vrai que, s'il existe peut-être une théorie chrétienne de l'histoire, il ne peut y avoir de théorie de la grâce. Ainsi, le tragique de l'histoire est pour nous incorporé à une tâche pratique qui, fondée sur la surabondance du sens venue et à venir, cherche à passer, en dépit de tout, à ce règne « objectif » de la justice, promis à notre pensée comme à notre action.

* * *

Quels sont, pour terminer, les perspectives ouvertes par la présente recherche ?

Il est certain, d'abord, qu'une révision déchirante de ce que certains appellent encore par euphémisme « les facteurs non théologiques » s'imposera de plus en plus. Il en est bien ainsi. Ces facteurs

¹ C'est le mérite du regretté THÉO PREISS d'avoir mis en valeur les éléments cosmiques et juridiques du quatrième évangile. Cf. « La justification dans la pensée johannique », in : *La vie en Christ*. Delachaux, 1951, p. 63.

² *Op. cit.*, p. 507-508.

sont d'ailleurs bien plus que de simples conditions d'apparition de tel ou tel énoncé théologique ; ce sont des structures. D'où l'importance de leur exposition, chaque jour plus rigoureuse, pour faire surgir à propos la position théologique des questions.

Aussi bien, le marxisme nous oblige-t-il, en sa formulation « structuraliste » notamment, à faire décidément primer l'explication sur l'interprétation, à distinguer soigneusement le réel du concret vécu et à ne pas nous précipiter sur l'existentialité du message. De la question d'une théologie qui ne soit pas existentiellement aliénante (Feuerbach) nous passons à celle, beaucoup plus redoutable, d'une théologie qui ne soit pas scientifiquement idéologique (Marx).

Pourtant, nous devons veiller, en changeant d'élément, à ne pas retomber une fois de plus dans les impasses de ce que Sartre nomme un « positivisme des signes », pendant séculier du positivisme de la révélation. Le sens ne s'obtient pas par évacuation de la promesse, ni la connaissance des choses qui sont par réduction de l'espérance des choses à venir.

Enfin, si Marx comme Freud nous apprennent salutairement à mesurer l'enjeu théorique de la parole évangélique : « Ce n'est pas en me *disant* : « Seigneur, Seigneur », qu'on entrera dans le Royaume des cieux, mais c'est en faisant la volonté de mon Père qui est dans les cieux », il n'en reste pas moins que cette répartie du Christ demeure interpellation personnelle et collective, Parole et non discours et que la comprendre, c'est d'abord la vivre.

HENRY MOTTU.