

Le Royaume de Dieu et l'humanisme

par Klaus BOCKMÜHL

Professeur au Séminaire Théologique de St. Chrischona

En vue d'étudier ce thème, nous nous proposons de définir, dans un premier temps, chacune des deux dimensions : le Royaume de Dieu et l'humanisme. Puis, nous chercherons à discerner et à décrire leur relation mutuelle.*

Définition des notions

a) Qu'est-ce que l'humanisme ?

L'humanisme ne se présente pas comme un système fermé et intemporel, mais plutôt comme l'histoire variée des conceptions de ce que devrait être l'humanité, ainsi que des différents moyens de réaliser cet objectif. Cette histoire remonte aux premiers pas de l'*Aufklärung* grecque, avec la tentative des sophistes d'ancrer en l'homme lui-même, après la fin des contraintes de la religion populaire, les valeurs et les finalités nécessaires à l'existence humaine. Les principaux jalons de cette histoire sont ensuite l'éthique d'Aristote, le stoïcisme et Cicéron, la Renaissance et Erasme, l'*Aufklärung* et l'idéalisme allemand jusqu'à Nietzsche. De nos jours, tant le marxisme que l'existentialisme (Jaspers, Sartre) ou la conception du monde des néo-darwinistes (Julian Huxley) se veulent représentants de l'humanisme.

* Cet article est la traduction (à partir de l'allemand) d'une conférence donnée lors du *Congrès européen des théologiens évangéliques*, à Louvain (septembre 1976). Chacune des huit conférences traitait l'un des aspects du thème : *Le Royaume de Dieu et l'homme moderne* et introduisait une réflexion commune. On ne s'attendra donc pas à une présentation exhaustive du sujet dans ce seul article. Nous sommes convaincus que, malgré son caractère partiel, cette étude se révélera très stimulante pour nos lecteurs (N.d.l.R.).

Par humanisme, on entend une conception du monde (*Weltanschauung*) ainsi qu'un mouvement de l'histoire de la pensée pour qui l'homme est le centre, le thème, la valeur la plus élevée, l'objet central, voire unique, de la pensée et de l'action.

Tous les «-ismes» se caractérisent par le fait qu'ils contiennent non seulement une conception des valeurs, mais une conception du but à atteindre. Les «-ismes» élaborent des programmes et des efforts ayant pour but une dimension donnée. L'humanisme aussi a une conception du but à atteindre, une image de l'homme non seulement tel qu'il est, mais tel qu'il devrait être: *hominitas* et *humanitas*¹. Le but de l'humanisme, c'est l'homme «vrai», idéal, «l'homme de l'avenir»²; en d'autres termes, l'humanité achevée, à laquelle on parviendra par un processus de développement et d'«humanisation».

Dans le sens indiqué ci-dessus, on peut aussi entendre par humanisme un «mouvement dans la direction de l'homme». Sous cet angle, on peut aussi parler, en théologie, d'un «humanisme de Dieu», entendant par là la condescendance de Dieu, son mouvement vers l'homme par la venue du Christ dans le monde (Jn 3. 16).

Mais il ne faut pas oublier que la définition la plus commune de l'humanisme — l'homme au *centre* — peut être comprise également dans un autre sens: l'homme n'est plus seulement l'objet mais en même temps le sujet du processus d'humanisation, ce qui fait alors de l'humanisme un «mouvement de l'homme en direction de l'homme»³. On peut dans ce cas parler d'un humanisme potentialisé (*potenziertes Humanismus*): dans une conception fermée du monde et de l'homme, ce dernier est lui-même sujet des efforts accomplis en sa faveur, pilote du processus d'humanisation et créateur de l'homme lui-même. C'est là la réponse séculaire de l'athéisme à la question de l'autorité (*auctoritas*), de l'auteur et du déterminateur. Cette reconnaissance de l'homme comme *point de départ* se retrouve à divers degrés de radicalité et de polémique contre toute autorité, mais avant tout contre celle de Dieu.

Julian Huxley, par exemple, aimerait placer l'homme au centre à tel point qu'il en devienne objet d'une nouvelle religiosité⁴, ce qui manifeste un a-théisme modéré et sans

¹ Ainsi H. Plessner, art. Anthropologie, II, Philosophisch, RGG³, vol. 1, Tübingen, 1957, col. 412.

² Cf. par ex. Julian Huxley, *Ich sehe den künftigen Menschen. Natur und neuer Humanismus*, Munich, 1965.

³ Ainsi J. Kadenbach, *Das Religionsverständnis von Karl Marx*, Munich-Paderborn-Vienne, 1970, p. 341.

⁴ *Op cit.*, (note 2), pp. 89, 91, 110.

passion. Friedrich Schiller, par contre, l'un des promoteurs de l'idéalisme allemand, définit dans sa phase initiale, la chute de l'homme comme étant « sans contredit l'événement le plus heureux et le plus important de l'histoire humaine »⁵ : ce n'est qu'en s'émancipant de Dieu que l'homme a trouvé la voie de son auto-réalisation libre et artistique. Plus radical encore, Karl Marx déclare au début de sa carrière littéraire : « Prométhée est le plus grand saint du calendrier philosophique »⁶, c'est-à-dire que la *révolte* contre les dieux est le point de départ de tout progrès. Il pose l'alternative : « Dieu est-il le souverain, ou est-ce l'homme qui est le souverain ? Une des deux réponses est mensongère...⁷ » On passe ainsi d'un a-théisme silencieux à l'anti-théisme militant.

Ce processus de radicalisation nous amène à nous demander si l'humanisme ne contient pas, précisément du fait de la place centrale qu'il accorde à l'homme, une tendance inhérente à l'autonomie le conduisant à l'athéisme. L'humanisme devient-il toujours un humanisme sans Dieu ? Nous laissons ouverte cette question, qui est en même temps celle de la possibilité d'un « humanisme chrétien ».

b) Qu'est-ce que le « règne de Dieu » ?

Alors que l'humanisme n'est saisissable que dans l'ensemble inachevé de son histoire, le concept de « règne de Dieu » ne se présente pas comme une histoire ouverte de projets, mais comme une révélation. Cette révélation contient aussi de l'histoire, mais une histoire circonscrite, et, en tant que telle, normative, dont le contenu a été manifesté dans son caractère déterminant et dans son plein sens par la vie de Jésus-Christ.

Le concept de règne ou de royaume de Dieu se trouve au centre de la foi chrétienne. C'est là que réside un des traits caractéristiques, sinon uniques, de la religion biblique par rapport aux autres grandes religions, au bouddhisme par exemple.

La relation entre Dieu, son peuple et le monde est décrite au moyen d'une image politique, par analogie aux rapports existant entre un roi et ses sujets. Cette conception exclut l'individualisme du salut ainsi que l'orientation purement transcendante de certaines religions.

⁵ Cité par E. Thier, *Historischer und dialektischer Materialismus*, Göttingen, 1960, pp.8s. (« Etwas über die erste Menschengesellschaft nach dem Leitfadern der mosaischen Urkunde », tiré des *Kleinen historischen Schriften*).

⁶ *Marx-Engels-Gesamt-Ausgabe (MEGA)*, 1re partie, tome 1, 1. Halbbd., édité par D. Rjazanov, Francfort, 1927, p. 10. Cf. aussi les premiers poèmes, *ibid.*, 2. Halbbd., pp. 30s., 50.

⁷ *Ibid.*, 1. Halbbd., p. 433 (« Kritik des Hegelschen Staatsrechts »).

On trouve déjà dans l'*Ancien Testament* des traits caractéristiques de cette conception biblique fondamentale : le contenu de l'alliance conclue par Yahvé avec le peuple d'Israël s'exprime par cette parole : « vous serez pour moi un royaume de sacrificateurs, une nation sainte » (Ex. 19. 6). En outre, les Psaumes royaux et le message des prophètes soulignent l'*universalité* du règne de Dieu qui ne se limite pas à Israël, mais englobe toutes les nations : « le Seigneur est roi. Oui, le monde reste ferme, inébranlable. Il juge les peuples avec droiture. » (Ps 96. 10 ; cf. 93. 1). Ce règne est déjà décidé et établi, mais le processus d'établissement n'est pas encore achevé, tant qu'il n'a pas pénétré partout.

Le thème du règne de Dieu se manifeste également au travers de toute la *vie de Jésus*. Dès le début, Jésus a annoncé l'Évangile du Royaume. Après avoir été crucifié précisément pour cette question (« *Jesus Nazarenus Rex Iudaeorum* »), il parle du Royaume de Dieu avec ses disciples pendant les quarante jours qui séparent la résurrection de l'ascension (Actes 1. 3). Ce même Royaume constitue le fondement (Mt. 28. 18-20 ; Ep. 1. 20-22) le contenu (Mt. 24. 14) de la prédication de ses envoyés, jusqu'à son retour.

Dans le Nouveau Testament, comme dans l'Ancien, l'universalité de ce règne apparaît constamment, ainsi que le fait qu'il est encore en voie d'accomplissement, c'est-à-dire qu'il est encore combattu dans le monde. Dès le début de l'activité de Jésus, il est question de « tous les royaumes du monde avec leur gloire » (Mt. 4. 8). Un usurpateur, sous la domination duquel le monde se trouve apparemment, les lui offre en échange de son adoration. Mais Jésus affirme sa loyauté au seul Dieu.

La lutte pour le cosmos qui apparaît dans ce récit de la tentation détermine dès lors le contenu de sa prédication : « Convertissez-vous : le règne de Dieu s'est approché ! » (Mt. 4. 17) (il faut comprendre par là que la victoire de Jésus sur la tentation marque la réalisation de l'autorité de Dieu sur la terre comme un fait accompli : « le Royaume s'est approché »). Cela donne un aspect polémique au « Notre Père » : « que *ton* règne vienne ; que *ta* volonté soit faite ». La chose apparaît de façon spécialement frappante dans la doxologie suivant le « Notre Père » (Mt. 6. 13 ; reprenant 1 Ch. 29. 11-13), qui fait écho à Mt. 4. 8 en disant : « *C'est à toi* qu'appartiennent le règne, la puissance et la gloire. »

Ce règne de Dieu doit encore tout « atteindre » (Mt. 12. 28), il doit se réaliser par le combat, il doit être accepté par les hommes : c'est là la concession de Dieu à la

compréhension et à la liberté de choix des hommes. Pas à pas, son règne sur la terre se réalise, par le fait que des hommes deviennent disciples de Jésus, jusqu'à ce que s'accomplissent Ap. 11. 15 et 12. 10 : « le Royaume du monde est maintenant à notre Seigneur et à son Christ ; il régnera pour les siècles des siècles. » « Voici le temps du salut, de la puissance et du règne de notre Dieu et de l'autorité de son Christ. » Mais pour l'instant, le règne de Dieu se trouve encore en lutte, dans un stade de développement. Il se réalise de la même façon qu'à la tentation de Jésus : par un changement de règne dans la vie de l'individu.

Cela fait apparaître que, dans l'enseignement biblique concernant le Royaume de Dieu, l'homme a aussi une place essentielle, même si elle n'est ni exclusive ni centrale. C'est là un thème important du message du Royaume de Dieu.

Dans la Bible, comme dans l'humanisme, l'humanité n'est pas seulement une dimension ontologique statique, mais un but à atteindre, un état qui doit encore être réalisé par un processus d'identification de l'homme à l'image du Christ. Le message biblique renferme aussi ce « pas encore » qui voit l'homme en chemin entre l'*hominitas* et l'*humanitas*. Mais à la différence de l'humanisme, la pleine mesure de l'humanité est envisagée comme réelle et déjà accomplie en un homme, Jésus, « prémices de la nouvelle création ». Le processus d'humanisation — si l'on veut appeler ainsi l'identification du croyant à l'image du Christ — a déjà, dans la perspective chrétienne, un point de départ fondamental : Jésus-Christ, l'homme-Dieu. Dieu, le règne de Dieu, constitue aussi un point de départ en étant l'*auctoritas*, l'auteur du sujet, le pilote de ce processus. Nous avons donc affaire ici à un mouvement « de Dieu vers l'homme » puis, dans l'autre sens, de l'homme vers Dieu.

Après avoir décrit l'humanisme et le règne de Dieu, nous pouvons essayer de formuler une esquisse des rapports entre ces deux grandeurs. Tant l'humanisme que le règne de Dieu font, chacun à sa manière, de l'homme l'objet de leur considération et de leur activité. Tous deux offrent une image de l'homme, de ce qu'il est et de ce qu'il doit devenir. Pour le dire en quelques mots : *tous deux ont une conception de l'humanité et des voies de sa réalisation*. Ce parallélisme permet de poursuivre notre investigation. Parlons désormais de l'humanisme et du règne de Dieu dans leur tentative de réaliser l'humanité.

Nous devons maintenant considérer les différentes conceptions de l'humanité et les différents moyens mis en œuvre pour la réaliser.

La notion d'humanité dans l'humanisme

a) Le choix du principe d'autoréalisation

Le terme latin *humanitas*, qui est à l'origine de notre mot « humanité » et qui en détermine le contenu jusqu'à nos jours, comprend, outre un sens quantitatif (l'ensemble des hommes), deux significations qualitatives : l'une reprend le contenu du mot grec *philantropia* (amour de l'homme), l'autre celui de *paideia*⁸ (éducation, formation, « culture »). Nous utilisons aujourd'hui encore ces termes dérivés qui vont dans ces deux directions différentes : « humanitaire » pour l'aide qu'on apporte aux malheureux et les « humanités » pour désigner les branches de la culture classique.

L'histoire de l'humanisme montre qu'il a compris la notion d'humanité essentiellement dans le sens de *paideia* = formation, culture de l'individu, etc. Même Werner Jaeger qui, par ses études magistrales du monde spirituel grec, a tenté de promouvoir un « troisième humanisme » (sur le modèle de la Renaissance et de l'idéalisme allemand) manifeste encore très clairement cette option : « *Humanitas...* avait, au plus tard dès l'époque de Varros et Cicéron — outre son sens ancien et vulgaire d'humanité, qui n'entre pas ici en ligne de compte — une deuxième signification, à la fois plus élevée et plus stricte : elle caractérise l'éducation de l'homme visant à lui donner sa vraie forme, l'authentique « être-homme ». C'est là la vraie *paideia* grecque⁹. »

L'idéal de l'humanisme est donc une « humanité noble et pleinement développée » (*allseitig ausgebildet*)¹⁰. C'est le développement de la personnalité poussé jusqu'à son identification à l'idéal. L'humanisme a pour but l'autoréalisation, la réalisation de soi. C'est précisément cet état que l'éthique des anciens appelle *eudémonie* (« bonheur », « satisfaction »).

b) Fluctuations dans la notion d'humanité au sein de l'humanisme

Il est clair que les valeurs dont nous avons parlé jusqu'ici sont toutes des concepts formels qui peuvent être

⁸ K.E. Georges, *Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch*, tome I, Leipzig, 7 1897, col. 2859 s.

⁹ W. Jaeger, *Paideia, Die Formung des griechischen Menschen* (1933-47), Berlin, 5/4 1973, p. 13.

¹⁰ *Duden-Lexicon* en trois volumes, Mannheim-Vienne-Zurich, 5 1972, p. 1032.

chargés d'un contenu très divers. On observe donc, dans l'histoire de l'humanisme, des variations spectaculaires de contenu. Qu'a pu signifier « être homme » au plein sens du mot ?

1. Calliclès

Les sophistes (les « premiers humanistes »¹¹) entendent par *eudémonie* la jouissance des sens, procurée avant tout par le fait de dominer sur les autres. L'éducation a ici pour objet une petite élite qui sait jouir de la vie et qui en a les moyens. Dans son dialogue *Gorgias*, Platon dépeint clairement cette conception lorsqu'il fait dire : « Pour bien vivre, il faut laisser prendre à ses passions tout l'accroissement possible, au lieu de les réprimer et, quand elles ont atteint toute leur force, être capable de leur donner satisfaction par son courage et son intelligence et de remplir ses désirs à mesure qu'ils éclosent. » (491e/492a). Il est clair que c'est la satisfaction du *besoin de puissance* qui doit procurer la plus grande jouissance. Calliclès parle en effet de ceux « que la nature a faits capables de conquérir un commandement, une tyrannie, une souveraineté » (492b). Il accentue encore cette thèse lorsqu'il répond à Socrate qui lui propose la maîtrise de soi : « Comment un homme pourrait-il être heureux, s'il est esclave de quelqu'un ? » (491e). Son idéal de l'homme est clairement l'auto-réalisation matérielle et sensuelle par laquelle l'individu s'oppose à la masse et l'exploite, grâce soit à des avantages héréditaires, soit à des machinations. C'est là un idéal de vie sans prochain ou — pire encore — contre le prochain.

2. Aristote

L'éthique de Nicomaque d'Aristote à laquelle nous devons la première esquisse de l'idéal du *gentleman*, représente, avec son principe et la *mesotes* — de la voie moyenne, de la mesure — une nette amélioration et « culturalisation » de l'idéal d'auto-réalisation par rapport au sophisme. Sa conception de la vertu de magnanimité donne un tout autre contenu à l'eudémonie : il s'agit ici de satisfaction *spirituelle*, produite par l'épanouissement de riches dons et par la création d'une œuvre admirée de tous. L'homme idéal est ici l'homme politiquement actif dans sa cité, cultivé dans tous les domaines, influent et distingué. C'est l'homme d'envergure, le mécène qui donne à sa cité des édifices publics ou des bateaux de guerre et qui se réjouit de l'estime de ses concitoyens (pour autant que

¹¹ W. Jaeger, *op. cit.*, p. 396.

ces derniers aient de la valeur et que leur estime compte)¹². Werner Jaeger a constamment cherché à montrer que la conception antique de la vertu et de la culture n'avait pas le caractère individualiste qu'elle a pris après la chute de la cité grecque, dans l'antiquité tardive et dans l'hellénisme, caractère qu'elle a conservé jusqu'à nos jours dans l'image du savant humaniste. Dans les temps anciens, la conception de la vertu avait été beaucoup plus liée au cadre de la *polis*¹³. Cette observation est bien entendu justifiée d'un point de vue purement extérieur et formel. Les sophistes éduquent les enfants de la noblesse citadine, qui seule peut s'offrir ce genre d'enseignement privé, à faire efficacement leur chemin dans la société. Pourtant, même chez Aristote, il ne s'agit pas vraiment d'un idéal d'éducation lié à la *polis* au plein sens du terme. En effet, d'une part il représente une conception élitaire, un *binne-nethos* de la classe dominante, qui ne reconnaît comme véritables sujets de l'action ni l'esclave, ni même le commerçant ou l'artisan. Ils n'entrent pas en ligne de compte puisque leur situation économique ne leur permet pas de rechercher la magnanimité. Ils sont simplement disqualifiés par le fait qu'ils sont condamnés à devoir vivre pour les autres. D'autre part, les qualités de cet homme de valeur s'exercent bien dans le cadre de la communauté civile, mais non *en faveur* de celle-ci : elle n'est guère que le *theatrum gloriae* de l'individu. Même la merveilleuse vertu appelée *philia* (amitié) laisse chez Aristote une impression d'égoïsme¹⁴. Elle est une catégorie dominante seulement en ce sens que la *timé*, l'appréciation de la valeur des autres, précède toute action et décide que tel acte d'amitié vaut la peine d'être accompli. Les parents aiment leurs enfants parce qu'ils sont une partie d'eux-mêmes ; les amis s'affectionnent parce qu'ils trouvent en l'autre le reflet de leur propre classe et de leurs propres idées (c'est pourquoi ils se trouvent à l'aise surtout dans le cercle de leur famille ou de leurs contemporains)¹⁵. A l'arrière-plan de cette sociologie, on discerne partout l'image de cercles concentriques centrés sur le moi¹⁶.

¹² Aristote, *Ethique de Nicomaque*, trad. J. Voilquin, Paris, Garnier Flammarion, 1965, p. 106.

¹³ W. Jaeger, *op. cit.*, p. 16.

¹⁴ Cf. la réflexion de F. Dirlmeier : « Le dernier mot de l'analyse de la *philia* est-il donc l'amour de soi-même ?... », dans son édition des œuvres d'Aristote, vol. 6 (Aristoteles, *Werke...*), Darmstadt, 1974, p. 81. Cf. aussi Chr. E. Luthardt, *Die antike Ethik in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig, 1887, p. 64.

¹⁵ *Ethique de Nicomaque*, trad. J. Voilquin, *op. cit.*, p. 226.

¹⁶ Cf. H. Greeven, art. *plaios A. Griechischen Theol. Wörterbuch zum NT*, tome 6, Stuttgart, 1959, p. 310.

Le développement ultérieur de l'idéal de vie des stoïciens se trouve déjà en puissance chez Aristote. Le fait que, chez les stoïciens, l'individu soit très sûr de lui-même et que — malgré tout l'amour théorique pour l'humanité — il cherche avant tout à se réaliser en tant qu'individu se trouve déjà sous forme de tendance exprimée dans l'*Ethique de Nicomaque*. On y apprend en effet à renoncer parfois à la reconnaissance de l'entourage parce que l'homme droit connaît bien sa propre valeur et que les autres ne sont pas capables d'apprécier ses mérites¹⁷. Ainsi l'individu qui se suffit à lui-même échappe non seulement à l'Etat, mais encore à la société.

3. Cicéron

L'œuvre écrite de Cicéron représente incontestablement l'apogée du développement de l'humanisme antique, peut-être même de l'humanisme en général. On rencontre chez lui l'autre acceptation du concept d'humanité — l'humanité qui se tourne vers l'autre, qui devient même *humanitas contra minores*, c'est-à-dire qui se préoccupe des plus faibles — peut-être parce que c'est un humanisme orienté de façon religieuse. On y rencontre pourtant aussi des limites, du fait que cette image de la véritable humanité provient bien entendu de l'idée que l'homme est capable de réaliser le bien et conserve par là un arrière-goût d'affabilité. L'individu et son épanouissement, certes moral, demeurent le dernier point de référence.

4. Bilan méthodologique provisoire

Calliclès et Aristote représentent les deux types opposés de l'idéal d'humanité que l'on retrouve tout au long de l'histoire de l'humanisme profane, tandis que Cicéron, quand il est reconnu non seulement comme un maître de la forme et de la langue (comme ce fut le cas à la Renaissance italienne)¹⁸, mais aussi comme un maître de probité et de compassion, débouche sur le courant de l'*humanitas christiana* qui n'allait pas tarder à se former. A l'avenir, l'humanité comprise comme auto-réalisation, but de l'humanisme profane, ne se situera plus que dans la ligne de Calliclès et d'Aristote.

En appliquant la typologie de Friedrich Nietzsche¹⁹,

¹⁷ F. Dirlmeier, *op. cit.*, p. 375.

¹⁸ F. Heer, *Die Dritte Kraft. Der europäische Humanismus zwischen den Fronten des konfessionellen Zeitalters*, Francfort, 1959, p. 73.

¹⁹ Cf. F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, in : *Werke*, édité par K. Schlechta, tome 1, Darmstadt, 1966, p. 21.

on pourrait caractériser ainsi ces deux programmes visant au développement de soi : humanisme « dyonisien » et humanisme « apollonien ». Le premier se préoccupe avant tout de vitalité ; le dernier de mesure et de forme. Ces deux conceptions s'opposent nécessairement. L'un des problèmes de toute l'histoire de l'humanisme, c'est ce va-et-vient constant, ce passage d'un idéal à l'autre, de la haute spiritualité à l'ivresse vitale, que ce soit la sexualité grossière ou l'adoration intellectuelle de la force nue, à laquelle succède à nouveau la nécessité de dégrisement, de mesure et de forme. Un autre problème commun à ces deux conceptions est celui de l'intégration du *prochain* : comment concilier le programme d'épanouissement complet de l'individu avec l'existence du prochain ? C'est là un problème qui est devenu toujours plus lancinant à notre époque, avec la prise de conscience de masses toujours plus considérables.

5. L'humanisme à l'époque moderne

L'histoire de l'humanisme ne reprend, après mille ans de domination des idées chrétiennes, qu'à la Renaissance. Elle produit en Italie un nouveau Calliclès, le « prince » de Machiavelli, à l'influence considérable, qui suscite le culte de l'épanouissement de la puissance personnelle. Ce dernier n'est retenu par aucun scrupule et il érige en principe cette attitude aux effets surprenants. Après la Réforme et la Contre-Réforme, l'histoire de l'humanisme se poursuit dans l'*Aufklärung* allemande, une forme d'humanisme appartenant plus ou moins au type apollonien.

L'œuvre de Goethe, promoteur de l'idéalisme allemand, constitue une synthèse abrégée des deux types d'humanisme profane. Dans son *Hercule*, œuvre de jeunesse, comme dans ses écrits *Sturm und Drang*, on assiste au retour de l'humanisme dyonisien²⁰. En revanche, parvenu à l'apogée de la gloire, Goethe représente le type apollonien.

Son œuvre la plus célèbre, *Faust*, fait apparaître les problèmes de l'humanisme profane qui embarrassent cet homme de la Renaissance. Le but de Faust est l'épanouissement de la personne dans tous ses aspects et la jouissance du monde entier, fût-ce au prix d'un pacte avec le diable. C'est pourquoi sa première aventure amoureuse exige déjà un sacrifice mortel. La scène finale montre également qu'il ne parvient pas à tenir compte du prochain qui dérange

²⁰ Cf. H.A. Korff, *Geist der Gæthezeit. Versuch ideellen Entwicklung der klassischen romantischen Literaturgeschichte, 2. Teil : Klassik*, Darmstadt, © 1974, pp. 120s.

son épanouissement. Dans la nature aménagée par Faust pour le bien de l'humanité — mais davantage encore pour assurer sa gloire — un couple âgé et paisible, Philémon et Baucis, constitue une écharde dans la chair et sera éliminé sans pitié. Même l'humanisme apollonien, qui ne recherche pas avant tout le bonheur mais la réalisation de son œuvre, détruit la vie. L'artiste, le savant ou l'homme d'Etat, par ses efforts titanesques pour réaliser son œuvre, rappelle constamment le roi Akhab qui, pour étendre ses immenses possessions, se procure de façon sanglante la vigne de Nabot ²¹.

Dans son œuvre, Friedrich Nietzsche, disciple de Goethe, pousse quasiment à l'extrême cet humanisme faustien, apollonien-dyonisien. On y trouve le développement le plus impressionnant de la philosophie de la promotion du « moi » et de la jouissance personnelle de l'homme « fort et sain ». C'est un retour à Calliclès et à la haine fondamentale correspondante de Socrate et de Platon en tant qu'adversaires du sophiste ²². Il recommande expressément non seulement de « renverser ce qui est prêt à tomber », mais aussi de rendre malade ce qui est sain, si ce qui est sain entrave l'épanouissement du moi ²³. Poursuivant sur la lancée de Machiavel, Nietzsche a proposé l'usage de cette philosophie non seulement à l'individu, mais à la *collectivité*, à la nation ou à la race. Ces recommandations ont préparé la voie aux pratiques d'enrichissement violentes et sans scrupules du national-socialisme, ainsi qu'à son programme d'euthanasie.

Toute cette évolution ne fait ressortir que trop clairement le dilemme de l'humanisme profane, qui consiste dans le fait que l'humanisme apollonien est toujours victime de l'inhumanisme (!) dyonisien. En fin de compte, ni l'une ni l'autre de ces formes d'humanisme n'assure l'existence du prochain. Tandis que l'humanisme apollonien se concentre sur lui-même et sur son œuvre — ignorant autrui ou le faisant entrer dans ses vues — l'humanisme dyonisien tend à le dévorer.

²¹ Faust, 2e partie, 5e acte, avec mention explicite de 1 Rois 21.

²² Cf. *Werke* (éd. Schlechta), tome 1, p. 77 (*Die Geburt der Tragödie...*) de même que *Das Problem des Sokrates* dans *Götzendämmerung, Werke*, tome 2, pp. 915ss., et surtout le paragraphe sur *Die Geburt der Tragödie* dans *Ecce Homo, ibid.*, pp. 1108ss.

²³ La formule incriminée se trouve dans *Zarathustra, Werke*, tome 2, p. 455. On trouve la même chose dans *Der Antichrist, ibid.*, p. 1166. « Rendre malade », *ibid.*, p. 980 (*Götzendämmerung*). Nietzsche proclame, de façon pleinement consciente, comme anti-thèse fondamentale « Dionysos contre le Crucifié » (tome 2, p. 1159, *Ecce Homo*).

6. Le marxisme

Sur l'arrière-plan de ce survol de l'histoire de l'humanisme, le marxisme se détache comme la tentative gigantesque d'assurer à la fois l'épanouissement de l'individu et les intérêts de la société. Les *Manuscrits parisiens d'économie nationale et de philosophie* du jeune Marx formulent expressément l'idéal de « l'homme riche et réfléchi » de l'avenir (dal Ideal des *reichen, all- und tiefsinnigen Menschen*)²⁴. Mais, à la différence de l'humanisme profane antérieur ou postérieur à lui, qui fait figure d'individualisme, comme l'attestent ses représentants aussi divers que Karl Jaspers²⁵ et Julian Huxley²⁶, Marx ne conçoit la possibilité de former un tel homme que dans la réunion future et paradoxale de l'individualisme et du communisme²⁷.

Quant au prochain, il n'existe ici que sous une forme abstraite et future, à laquelle on peut même sacrifier le prochain actuel et concret. Le marxisme s'est révélé, par son développement, un humanisme avant tout « dévorant ». Il pense devoir dévorer, pour ensuite pouvoir nourrir. Cette orientation ouvre la porte à la formule : « la fin justifie les moyens ». On voit dans l'histoire du marxisme — l'humanisme profane le plus radical — un usage illimité de ce principe, à tel point qu'on peut qualifier le stalinisme (y compris le culte de la personnalité) de retour à l'échelle mondiale du « prince » dyonisien sans scrupules.

c) Moyens mis en œuvre par l'humanisme en vue de réaliser l'humanité

Cela nous amène à la question de savoir quels moyens l'humanisme profane entend utiliser afin d'atteindre le but de l'humanité. Il connaît à ce propos un dilemme semblable à celui qui se pose lorsqu'il cherche à définir le contenu du concept « humanité ».

On peut distinguer un humanisme *parénétiq*ue et un humanisme *législatif* (ou dictatorial). L'humaniste idéaliste, qui a des conceptions précises de ce qui doit être changé dans le monde pour que l'humanité progresse, en appelle tout d'abord à ce qu'il y a de bon en l'homme. Par exem-

²⁴ MEGA, 1re partie, tome 3, p. 121. Dans l'édition de I. Fetscher, *Marx-Engels Studienausgabe*, tome 2, Francfort, Fischer Taschenbuch 765, 1966, p. 105.

²⁵ Cf. K. Jaspers, *Ueber Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus*, Reclams Univ. Bibliothek 8674, Stuttgart, 1974 (21-53), pp. 39, 44.

²⁶ *Op. cit.*, pp. 86, 116.

²⁷ MEGA, 1re partie, tome 3, p. 114. Dans l'édition de Fetscher (cf. n. 24), tome 2, p. 99.

²⁸ Cf. W. Jaeger, *op. cit.*, pp. 417s.

ple, depuis l'*Aufklärung* grecque, on fait appel à la conscience ou au respect que l'homme se doit, principe qui depuis Démocrite doit prendre la place de Dieu pour assurer un comportement ordonné. Mais l'appel à la conscience individuelle ne suffit pas, car Calliclès, en toute bonne conscience et en se réclamant même du « droit naturel » (qui est justement le droit du plus fort), exploite le plus faible. C'est pourquoi l'humanisme parénétiq ue passe de l'appel à la convenance du public à la conjuration passionnée, qui en est réduite à exposer les exigences d'humanité par des formules impératives²⁹ et qui ne peut, en guise de motivation, qu'avertir l'humanité de sa destruction si elle ne suit pas ses instructions. Dans la conclusion du volume collectif *The Humanist Frame*, Aldous Huxley va jusqu'à se contredire lorsqu'il aborde la question d'accomplir ce qu'on a reconnu comme bien. La connaissance en elle-même, reconnaît-il, ne produit pas encore l'action ; elle se borne à conduire l'action mise en mouvement par les sentiments et la volonté. Et pourtant, quelques lignes plus bas, il conclut ses réflexions par cette phrase : « sachant quelles bonnes choses nous pourrions faire et sachant également les choses désastreuses qui se passent et se passeront encore si nous continuons à agir comme nous agissons maintenant, il se peut que nous soyons amenés à vouloir la concrétisation que notre philosophie nous assure être désirable : la réalisation de notre pleine humanité³⁰. » On aboutit à un constat d'impuissance concernant la force de faire le bien : l'humanisme parénétiq ue est démuné lorsqu'il s'agit de nous faire passer de la théorie à la pratique.

Julian Huxley, le célèbre représentant de l'humanisme néodarwiniste, préconisa pendant des années la nécessité d'une évolution psycho-sociale (déjà amorcée) du genre humain, ainsi que le changement de pensée comme moyen de réaliser l'humanité. Apparemment déçu de la bonne volonté et du discernement de l'homme, il plaça finalement son espoir dans une « évolution eugénique », c'est-à-dire l'engendrement de l'humanité par des biologistes opérant sur les propriétés héréditaires³¹. Son condisciple Frederick Crich a, dit-on, déjà réfléchi aux mesures législatives qui mettraient fin à la vaine procréation de l'humanité actuelle et permettraient une amélioration génétique du genre humain³². On constate le passage de l'humanisme parénétiq ue à l'humanisme dictatorial.

²⁹ C'est le cas chez J. Huxley, *op. cit.*, pp. 87, 116s.

³⁰ Aldous Huxley, sous le titre *Human potentialities*, in : J. Huxley (éd.), *The Humanist Frame*, Londres, George Allen and Unwin, 1965, p. 431.

³¹ J. Huxley (cf. n. 2), pp. 250ss.

C'est sur cette voie que se trouve le marxisme, dès ses débuts. Il part du principe que, dans l'état actuel d'aliénation tout au moins, l'homme est un loup pour l'homme, ce qui justifie l'emploi de tous les moyens pour maîtriser cet animal dangereux. C'est pourquoi il ne craint pas d'utiliser le machiavélisme pour vaincre le machiavélisme et de préconiser la non-fraternité pour parvenir à la fraternité. La dictature doit ramener le comportement social à l'ordre. Elle mène à un renforcement de la domination de l'homme sur l'homme... au nom de la libération de l'homme ! On croit à une transformation à venir, mais cette foi est ébranlée par la souffrance de trop d'innocents dans le présent. L'emploi de la force non seulement pour neutraliser le mal, mais pour créer l'homme véritable, apparaît comme un acte de désespoir. Tant l'humanisme parénéti-que que législatif échouent devant l'explicite égoïsme de l'homme, qui se soustrait constamment aux exigences idéales et nécessaires d'humanité.

En résumé, l'histoire de l'humanisme profane met en évidence trois impasses apparemment insurmontables :

1. Si l'homme représente la plus haute autorité, on demeure dans l'incertitude quant au contenu de l'humanité, car on ne peut trancher entre les différentes réponses — apollonienne ou dyonisienne — aux questions « Quel homme ? » et « Quel projet pour l'homme ? ».

2. Sans une autorité supérieure, on ne peut donner ni forme ni mesure à l'humanisme dyonisien. Par conséquent, le prochain demeure pratiquement sans sécurité et sans secours ; et la question « Comment la fraternité est-elle possible ? » n'est pas résolue. D'ailleurs, elle n'a pas été souvent posée au cours de l'histoire de l'humanisme profane. Il faudrait donc une affirmation du contenu de l'humanité qui garantisse du même coup l'existence du prochain.

3. A côté de ces difficultés de contenu, il reste la lacune concernant le moyen de réaliser l'humanité. Il manque ici une nouvelle motivation capable — au-delà de la parénése et de la dictature — de combler le terrible fossé qui sépare la théorie de la pratique.

L'humanité sous la seigneurie de Dieu

a) L'humanité comme amour de Dieu et du prochain

Nous avons constaté dès le commencement que le règne de Dieu comporte une image du véritable être humain,

³² Cf. G. Wohlstenholme (éd.), *Man and His Future*, Londres, J. & A. Churchill, 1963, pp. 275 s.

assignée à tous comme but. Dans le règne de Dieu aussi, il s'agit d'une humanisation de l'homme. Mais contrairement à l'humanisme, la foi chrétienne part du principe que cette image de l'homme parfait, cette conception de l'humanité, a déjà été réalisée par un homme : Jésus-Christ, le vrai homme. C'est pourquoi le processus d'humanisation doit être entendu comme un processus de conformisation à la personne du Christ.

Voyons quelques traits isolés qui caractérisent l'humanité sous la seigneurie de Dieu.

Le fondement de cette humanité se trouve dans le double commandement d'amour « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de toute ta pensée. C'est là le plus grand commandement. Et voici le second qui lui est semblable : Tu aimeras ton prochain comme toi-même. » (Mt. 22. 37-39). Jésus a réalisé ce commandement d'une manière parfaite. Il a ainsi non seulement proposé théoriquement, mais aussi concrétisé pratiquement ce que doit être l'humanité sous la seigneurie de Dieu. *Il est l'homme pour Dieu et l'homme pour le prochain.*

Si l'Ancien Testament assure déjà concrètement le droit à la vie du prochain et le garantit en particulier par l'autorité de Dieu (voir la garantie des divers commandements pour la protection du prochain par cette formule fréquente : « car je suis l'Eternel, votre Dieu » (Lév. 19), ainsi que par cette autre : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même, car je suis l'Eternel » (Lév. 19. 18), Jésus, lui, nous donne pour mission de prendre soin de la vie et du salut de notre prochain. Pour lui, l'autorité de Dieu occupe la première place et il donne la preuve tangible qu'un amour du prochain authentique et total, tel que l'exprime le commandement d'amour, n'est possible que dans l'obéissance à Dieu, et, plus que tout, dans l'amour de Dieu.

Le centre de gravité de l'humanité sous la seigneurie de Dieu se trouve non pas dans le « moi » de l'homme, mais bien hors de lui-même, en Dieu et dans le prochain. Cette alternative à l'image du monde centré sur le « moi », propre à l'humanité profane, éclate dans la parabole du Bon Samaritain (Lc 10. 25-37), dont Jésus se sert pour expliquer le commandement d'amour du prochain. L'interlocuteur de Jésus, un pharisien, ouvre la discussion par cette question : « Qui est mon prochain ? », question qui aurait aussi pu être posée par les Grecs. Jésus termine par une question qui renverse la conception qu'on avait jusqu'alors du prochain : « Qui est devenu le prochain de celui qui était tombé aux mains des brigands ? » Il faut donc *deve-*

nir le prochain par une conduite inspirée par l'amour. Au centre de l'image du monde basée sur l'amour du prochain se trouve justement le *prochain* ! On est tenté d'appeler proximo-centrique cette humanité opposée à l'ego-centrisme.

Tandis que l'humanisme habituel a pour but le développement — même religieux — de sa propre personnalité et est, de ce fait, totalement renfermé dans la sphère individuelle, l'humanité de Jésus ne se réalise que dans la rencontre avec Dieu et le prochain. *Humanitas* abandonne son ancienne signification pour se charger du contenu de *philanthropia*. Pour celui qui l'exerce, la *paideia* prend aussi un sens nouveau : celui de la formation du caractère et de la bonté.

C'est à l'idéal de vie de Calliclès que l'humanité du bon Samaritain est la plus clairement opposée. Jésus ne cherche pas son propre bonheur, mais bien le service du prochain. Jésus est pleinement conscient de l'opposition entre l'idéal de vie dyonisien et la vie soumise à Dieu. Dans une parabole discrète (Mt. 24. 45-51), il la décrit en montrant la conduite opposée de deux serviteurs en l'absence de leur maître. L'un se construit un athéisme pratique de fortune (« Mon maître tarde »), mange et boit avec les ivrognes (l'ivrognerie est le principe même du « dyonisianisme ») et bat ses compagnons, qui représentent un obstacle à l'épanouissement de son « moi ». L'autre serviteur, pendant ce temps, reste fidèle, donnant ponctuellement à ses compagnons leur nourriture. Il devient collaborateur de Dieu pour le maintien de sa création. (Cf. Ps. 104. 27.)

Par cette parabole, Jésus enseigne que ou bien l'on *dévore* son prochain, ou bien on le *nourrit*. Il n'y a pas de troisième possibilité.

Cette alternative apparaît de manière étonnamment claire dans la vie de Jésus. Matthieu 14 oppose radicalement Hérode banquetant et assassinant Jean-Baptiste à Jésus nourrissant la multitude. L'antithèse avec l'Esprit de Calliclès, *le service au lieu du bonheur*, est une instruction expresse de Jésus à ses disciples (Mt 20). Là aussi on retrouve le principe du « ou bien ou bien » : « Vous savez que les chefs des nations les tyrannisent et que les grands les asservissent (Jésus connaît Calliclès et ses successeurs !), il ne doit pas en être de même parmi vous : quiconque veut être grand parmi vous, qu'il soit votre serviteur... » (20. 25 ss.). La question posée par Calliclès « comment peut-on être heureux en servant ? » perd son objet lorsqu'il ne s'agit plus de la servitude de celui qui n'a pas le choix, mais bien d'un service librement consenti, du sacrifice offert dans la suivance de Jésus (Mt 20. 28). L'auteur de

ce service sera récompensé selon la règle du Royaume de Dieu : « Celui qui s'élève sera abaissé, mais celui qui s'abaisse sera élevé » (Mt 23. 12).

Ainsi l'humanisme profane, l'humanisme sans Dieu, produit une humanité sans prochain. Par contre, le règne de Dieu nous met à tel point à cœur le prochain que celui-ci devient, après Dieu, le point central de notre vie.

b) Les moyens de réaliser l'humanité sous la seigneurie de Dieu

Quand Jésus dit : « Je vous donne un commandement nouveau, c'est que vous vous aimiez les uns les autres » (Jn 13. 34) et souligne ce commandement en lavant les pieds de ses disciples, cela signifie-t-il que, même sous le règne de Dieu, nous ne disposons que d'une exhortation, soutenue éventuellement par un exemple, comme moyen de réaliser l'humanité (ce qui se trouve même parfois dans l'histoire de l'humanisme) ? Nullement.

Le « règne de Dieu » n'est ni une loi, ni une simple parénèse. Cela se voit déjà dans l'Ancien Testament. On a trouvé que le décalogue, loi fondamentale de la seigneurie de Dieu, avait une ressemblance de forme avec les contrats de vassalité hittites de la même époque³³. C'est ainsi qu'Israël vit, conscient de ne pas être des esclaves sous la férule de quelque despote oriental, mais presque un peuple de conseillers royaux. Cela correspond au fait que, déjà dans l'histoire de la création, l'homme est présenté comme le représentant de Dieu, le gérant de la création, qui a reçu des instructions de Dieu pour les exécuter de manière indépendante.

On retrouve la même image dans le Nouveau Testament, dans les paraboles des talents. De plus, Jésus dit expressément à ses disciples : « Je ne vous appelle plus serviteurs, mais amis », c'est-à-dire « collaborateurs de Dieu », ayant la responsabilité de son œuvre sur terre.

S'ils sont et peuvent tout cela, c'est que Jésus-Christ leur a « tout annoncé » comme à des amis (Jn 15. 15). C'est là une allusion au *don du Saint-Esprit* que les disciples ont reçu comme signe du début du règne de Dieu (Ac. 1. 6-8). L'Esprit et le règne de Dieu vont ensemble. Ce qui distingue le règne de Dieu de toutes les autres dominations, c'est qu'il communique une inspiration, qui permet à ses sujets (plutôt à ses fondés de pouvoir !) d'agir constamment dans l'esprit du roi (1 Co 2. 16).

³³ Cf. G.E. Mendenhall, *Recht und Bund in Israel und dem Alien Vorderen Orient*, *Theol. Studien*, Heft 64, Zurich, 1960 ; et K. Baltzer, *Das Bundesformular*, Neukirchen, 1960.

C'est pourquoi Paul a pu dire : « Là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté » (2 Co 3. 17) et Augustin : « Le service de Dieu est une parfaite liberté. »

Le règne de Dieu commence par la nouvelle naissance, par une régénération et une transformation fondamentale de l'homme qui lui confère l'Esprit : spontanéité, discernement et force pour faire le bien. Elle est bien loin la naïveté des anciens comme des modernes, selon laquelle décrire le bien c'est le faire ; bien loin aussi les exigences parénétiqes ou législatives. Non ! la domination de Dieu nous propulse de l'indicatif d'une expérience de régénération à l'impératif d'une action nouvelle.

Tant l'Ancien que le Nouveau Testament partent du point de vue qu'il faut cette « nouvelle naissance » de l'homme pour résoudre l'énigme de l'histoire : l'homme qui souvent reconnaît le bien, mais ne le fait quand même pas. C'est ainsi que le prophète Jérémie a annoncé une nouvelle alliance de Dieu avec l'homme, dans laquelle les commandements, les instructions à faire le bien n'arrivent plus seulement de l'extérieur, telle une exigence étrangère à l'homme, mais sont déposés dans son cœur par l'Esprit de Dieu, devenant sa propre pensée. Cette prophétie s'est accomplie dès la première fête de la Pentecôte, soit depuis que le Saint-Esprit a été répandu sur l'ensemble des disciples de Jésus. Par son Esprit, les disciples de Jésus reçoivent eux-mêmes sa pensée, la pensée de l'homme parfait : l'amour est ainsi répandu dans leur cœur (Ro 5. 5). Nous croyons par là que le règne de Dieu pourvoit lui-même à sa réalisation, à la réalisation de l'humanité dans la vie de ceux qui s'ouvrent à lui.

c) **Objections critiques**

Il nous faut ici tenir compte de la critique qui montre, notamment en la personne de l'anarchiste Bakounine, combien souvent, dans l'histoire du christianisme, la domination du clergé a remplacé celle de Dieu³⁴, étant bien entendu incapable de faire mûrir les fruits d'humanité, qu'elle n'essayait même pas de produire.

Une telle dégénérescence est évidemment le résultat d'un oubli de l'Esprit dans l'Eglise : on sépare la seigneurie de Dieu et l'Esprit de Dieu de telle sorte que les amis ou les ennemis du christianisme sont incapables de comprendre que Dieu, par son Esprit et sans l'intervention d'une caste sacerdotale, donne aux hommes des directives et une puissance pour réaliser le but donné : l'humanité de Jésus.

³⁴ Michael Bakounin, *Gott und der Staat*, Rowohlt's Klassiker der Literatur und Wissenschaft 240-242, Reinbeck, ³ 1971, pp.70s.

Mais, et c'est là que réside le caractère particulier de la seigneurie de Dieu, elle accorde l'Esprit et avec lui la liberté individuelle de mouvement correspondant à chaque situation, dans le cadre de la loi de Dieu, qui est au service du maintien de la vie. Le règne de Dieu produit l'humanité par la *Loi* et l'*Esprit*.

Une autre critique justifiée est dirigée contre l'absence de la doctrine du règne de Dieu dans certaines parties de la chrétienté historique. Déjà la Réforme de Luther n'a pas bien su que faire de la notion du Royaume de Dieu. Une partie du piétisme lui témoigna ensuite très peu d'intérêt. En effet, son message ne contient souvent qu'une sotériologie eschatologique et individuelle. Un des plus grands poètes de la période séparant la Réforme du piétisme, en s'écriant : « Quand arriverai-je au port, où je pourrai te saisir pour l'éternité ? » s'oppose à la parole de Jésus : « Le Royaume de Dieu est venu jusqu'à vous. » Chez le premier, l'abandon de la terre et de l'humanité (notez la première personne du singulier) se fait menaçant ; alors que, chez le second, Jésus annonce le combat du Royaume de Dieu pour le cosmos, afin que Dieu soit le Maître de tout et de tous « sur la terre comme aux cieux ».

Conclusion

Le message de l'humanité sous *le règne de Dieu* étant ainsi libéré de deux de ses plus importantes déviations, nous pouvons résumer nos réflexions sur le rapport entre l'humanisme et le règne de Dieu dans la réalisation de l'humanité.

Le thème de l'humanisation de l'homme est commun à tous deux. Les deux partent du principe que l'homme tel qu'il est n'est pas achevé et connaissent par conséquent la nécessité d'une éthique, donc de la question « Que dois-je faire ? », mais encore davantage l'urgence de la question : « Qui dois-je être ? »

L'humanisme sans Dieu, dans sa recherche d'humanité aboutit à trois impasses : l'indétermination de l'idéal d'humanité ; l'impuissance à tenir compte du prochain ; l'incapacité de réaliser le bien. C'est justement là le thème de la Bible et ce qu'elle résout : c'est en Jésus qu'on trouve la vraie humanité, et non seulement sa définition mais sa démonstration tangible. Autour de lui, sous le règne de Dieu, la vie du prochain est non seulement garantie mais promise à un soin particulier. De plus le règne de Dieu donne la force de faire le bien et d'abandonner, sur le chemin qui conduit à l'humanité, les constantes alternances de parénèse impuissante et de dictature non moins impuissante.

Dans la recherche d'humanité, le règne de Dieu offre justement ce qui manque à l'humanisme sans Dieu. Ceci explique pourquoi l'histoire de l'humanisme est un combat caché dont l'enjeu est Dieu et le prochain. Les deux ont la première place dans le double commandement d'amour de la Bible.

Il devient nécessaire que l'humanisme saisisse à nouveau pleinement l'idéal d'humanité, notamment comme *philanthropia* et *paideia*. Le prochain fait partie du modèle de base de l'existence humaine. Il est non moins nécessaire — pour l'amour du prochain ! — que l'humanisme se détourne de l'athéisme et revienne à l'ordre de Dieu, qu'il remplace la suzeraineté que l'homme s'était arrogée par la libre suzeraineté de Dieu. Pour l'humanisme aussi, il faut choisir entre « l'homme tout-puissant » ou Dieu tout-puissant. L'humanité, but de l'humanisme, n'est réalisable que sous le règne de Dieu.