

## **Un dialogue entre croyants et athées ? Le premier volume de la collection *Amen* \***

par Antoine LÉVY

Le but du journal *Amen*, lors de sa création, était de permettre un dialogue entre athées et croyants : la rédaction propose son point de vue, un lecteur le sien, puis les lecteurs répondent aux lecteurs et ainsi de suite... Cependant la direction d'*Amen* déclare qu'elle n'a pas obtenu le succès escompté : « Son échec a dépassé toute attente » (p. 6). Les raisons évoquées paraissent dignes d'être méditées. Une des intentions du journal consistait à donner aux athées la possibilité de « clarifier leurs positions » (p. 18), ce qui est très naturel puisque tout athéisme procède de quelque enchaînement logique de propositions. Si ce n'est dans le but d'en convaincre les autres, l'athée doit au moins mettre ses positions au clair pour lui-même. Mais voilà : on n'arrive pas à trouver les propos d'un athée dans ces pages ! « Une des raisons tient à la situation ambiguë des athées en U.R.S.S. Le discours athée, de manière générale, a perdu son crédit dans l'opinion publique » (p. 139). Il devient difficile de dialoguer avec un interlocuteur qui a disparu.

Pourtant, l'entreprise continue de solliciter une lecture attentive. La problématique initiale cède peu à peu la place à une problématique seconde. Car la situation de l'athéisme en Russie présente un deuxième aspect, qui paraît contredire le premier. « L'athéisme, déclare Vladimir Porech, ne s'est pas affaibli. Nous vivons dans une civilisation athée. Le paradoxe est alors que cette problématique ne touche pas les non-chrétiens, mais les chrétiens. L'athéisme en Russie, aujourd'hui, est une question pour les chrétiens ».

Aujourd'hui, un athée est, aux yeux des chrétiens, « un homme qui ne se convertit pas ». Voilà une définition proche du truisme. Quand on dit aujourd'hui en Russie « les athées », on sous-entend soit

\* La rédaction de la revue *Amen* ayant exprimé le désir de recevoir des contributions de l'étranger pour les faire paraître en Union soviétique et élargir ainsi le débat, ce texte a été rédigé directement en russe et adressé à la revue. La version française que nous publions ici a été légèrement abrégée (N. d. l. R.).

« les bandits » (de façon populaire, et le terme est comme une injure), soit « les pauvres gens » (en parlant à la manière de l'intelligentsia, sur le mode de la compassion). Quoi qu'il en soit, les athées sont toujours « les autres ». Les formules d'un V. Ivachev, dans le journal, relèvent de cette façon de parler. Citons par exemple : « Le monde est enfoncé dans le mal. Les forces qui gouvernent le monde sont le plus souvent obscures. Échapper au monde, c'est fuir le mal qui règne » (p. 222). « Par quel moyen sanctifier, moraliser, spiritualiser, arracher aux forces ténébreuses l'homme soviétique, l'homme laïc ? ». *Amen* qualifie cette *Weltanschauung* « d'esprit de chapelle ». Mais hélas cette façon de parler est répandue dans les milieux d'Église même si, plus on s'élève dans la hiérarchie, moins on l'entend.

C'est ici que le problème se pose. Les « nouveaux convertis » peuvent-ils entrer dans cette *Weltanschauung* commune dans l'Église ? Ou plutôt : doivent-ils s'efforcer d'y entrer ? D'un côté ces questions sont vaines. Ils n'ont pas le choix. Quand on entre dans l'Église, on la prend telle qu'elle est, pour le meilleur et pour le pire. D'un autre côté, comment les nouveaux convertis pourraient-ils se sentir à l'aise dans un tel climat ? K. Ivanov écrit à propos de cette « nouvelle génération, quoique trop restreinte, de prêtres et de laïcs cultivés, arrivant dans l'Église de l'extérieur » : « Le moins qu'on puisse dire, c'est que le sang neuf a du mal à irriguer la vie de l'Église. Les anciens chrétiens se camouflent fébrilement en « traditionalistes des profondeurs », redoublant de dureté à l'égard de toute innovation ; d'autres gardent un esprit d'érudition, de cabinet » (p. 197).

Pourquoi le « sang neuf » ne circule-t-il pas ? On peut proposer alors la réponse suivante : les nouveaux convertis se reconnaissent eux-mêmes dans les « athées » que l'on conspue. Non seulement ils se reconnaissent dans ce qu'ils étaient hier ou y il a une heure encore, mais ils découvrent que tels ils sont et demeurent, quand bien même ils croient à présent et fréquentent les églises. Ils ne peuvent dès lors manquer de se dire : « Suis-je moi-même un orthodoxe authentique ? Est-ce que je joue la comédie ? S'ils savaient ce que je pense au fond de moi, ils me repousseraient avec le même mépris qu'un athée ! Mais pourquoi me sentir coupable ? Si je m'examine avec honnêteté, mon « athéisme » n'est pas un nom pour qualifier une façon d'être ancienne, antichrétienne, ou la marque d'un système de valeurs imposé, que je repousse de toutes mes forces. Mon « athéisme », ce sont « des valeurs dans lesquelles je continue de croire et auxquelles je ne peux pas ne pas croire ».

La revue *Amen* énumère elle-même ces valeurs : la dignité de la personne, la liberté individuelle, la raison. Ces valeurs sont-elles antichrétiennes ? Telle est la problématique seconde du journal à laquelle la première a cédé la place. Les contributions personnelles de Vladimir Porech ainsi que celles de son principal interlocuteur, K. Ivanov, tournent toutes autour de cette question.

Il ne faut pas se leurrer. La discussion ainsi ouverte est à la fois essentielle et dangereuse, puisque ce qui est implicitement en cause est la nature de l'Église russe, celle d'aujourd'hui et même peut-être celle d'hier. Le problème est clair. Ou bien on soutient que ces valeurs, au sens qu'on leur confère habituellement, ne sont pas chrétiennes, de sorte que l'« esprit de chapelle » est fatal et fondé et représente tout bonnement la sainte autorité de l'Église, ou bien le prétendu « athéisme » n'a rien d'athée. Peut-être même relève-t-il d'un vrai christianisme, auquel cas on peut se demander qui est athée dans cette affaire : ne seraient-ce pas les tenants eux-mêmes de cet esprit de chapelle qui prétend parler au nom de l'Église ? Mais alors, dans quelles mains se trouve l'Église russe d'aujourd'hui ? Et voilà la vraie question.

Vladimir Porech instaure donc une critique de l'Église. En parlant du « nouveau type humain » produit par le totalitarisme soviétique, et dont les caractéristiques sont « l'irresponsabilité, la passivité sociale, l'infantilisme », il écrit que celui-ci n'est pas seulement implanté dans l'Église : « L'Église est dans une large mesure responsable de son apparition, l'ayant formé en son sein durant toute sa période synodale. Comme un bon organe de l'administration tsariste, elle a entraîné à exécuter les ordres sans réfléchir de sorte que nous sommes en présence d'un état de fait stupéfiant : au sein de l'Église, l'individu *est plus humilié que nulle part ailleurs*. L'homme, l'humain dans l'Église, *est presque toujours vu négativement* » (pp 182-183). N. Balachov écrit ailleurs avec moins de ménagements encore : « Pour notre Église, le fidèle de passage (c'est-à-dire celui qui n'entend pas participer aux services liturgiques en domestique) ne présente de valeur que pour autant qu'il finance la machine cultuelle (...). Aucune raison d'ordre extérieur ou accidentel ne suffit à expliquer l'état d'esclavage profond auquel l'individu est réduit dans notre Église » (p. 213).

\*  
\* \*

Cependant, d'autres correspondants occasionnels du journal sont d'un avis différent : certains comme M. Zadounaïaskaïa, K. Ivanov, soutiennent directement l'Église ; ils trouvent qu'il y a quelque indécence à attaquer l'Église. C'est ce qu'affirme K. Ivanov, quand il écrit (p. 137) : « Nous ne saurions critiquer l'Église que pour autant que nous la reconnaissons pour Église. Si difficile que cela soit, et cela est moralement difficile, nous ne pouvons critiquer comme cela l'attitude servile de notre hiérarchie. Le mystère de l'Église, comme tout saint mystère, ne saurait dépendre de nos appréciations morales ou de nos ratiocinations ». Comment ne pas songer ici à la phrase de Sartre, qui se refusait à « penser » le Goulag et ses avatars ?

La pensée de K. Ivanov est assez obscure. Selon lui, l'athéisme « sourd d'un mystère chrétien de surabondance ». C'est la dialectique historique du christianisme qui a produit l'humanisme. En permettant au « principe d'individualité » de diriger l'ensemble de la société, Dieu

révèle sa nature au moyen de son autonégation. Il y a donc une équivalence implicite entre le « principe d'individualité » (les valeurs humanistes) et l'athéisme, quand bien même cet athéisme historique viendrait déboucher pour le converti sur la révélation d'un moi divin, plus réel que le moi superficiel et égoïste des humanistes. Saint Augustin a pu dire la même chose, il y a une quinzaine de siècles (« Dieu est plus intime à moi que moi-même ») sans confondre les natures et sans la dialectique historique.

Une question toutefois subsiste : pourquoi le « principe d'individualité » est-il assimilé à l'athéisme ? Pour l'auteur en question, et il est loin d'être le seul de cet avis, ce principe connote plus ou moins les idées d'égoïsme, d'attachement aux choses matérielles, d'*avidité* même. Bref, il désigne ainsi l'Occident. C'est l'opinion qu'exprime ailleurs M. Zadounaïaskaïa en le poussant jusqu'à l'absurde : « Dans notre pays, n'être pas comme les autres, être une individualité séparée, tout cela est *honteux*. Ce n'est pas par hasard. Nous ne voulons pas de l'individualisme occidental. Mieux vaut se vautrer dans l'alcool avec le peuple tout entier et vivre dans la déliquescence et la boue ! Mieux vaut vivre en rêve plutôt que dans le réel si ce rêve est sanctifié par une plénitude des sens ! » (p. 71). K. Ivanov dans une de ses lettres, avoue : « Le rêve d'un avenir radieux où seraient enfin réalisées l'unité et la fraternité, la méprisante condescendance (*sic*) à l'égard de l'Occident, tout cela a été fatal à la Russie. Mais maintenir notre opposition à l'Occident à partir d'un point de vue eschatologique, à partir de notre inspiration prophétique, garde notre résistance devant les destructions de l'individualisme, de l'avidité matérielle, du « vivre pour soi » dans les occupations et les biens du moment, maintenir notre résistance au principe du « vivre pour vivre » — tout cela reste pour nous d'actualité, toutes choses égales d'ailleurs » (p. 93). Nous lisons un peu plus loin : « M. Zadounaïaskaïa a raison d'interpeller V. Porech : en défendant l'attitude occidentale, la notion de personnalité individuelle, n'allons-nous pas perdre notre fidélité à la *sobornost*, notre idée d'unité de l'humanité, qui fonde notre œuvre et notre consentement en vue des temps à venir ? Toutes nos activités et nos tentatives perdraient alors leur sens, et nos efforts pour sortir des limites de l'Église traditionnelle n'auraient plus aucune justification ».

On retrouve omniprésente dans ce débat l'habituelle opposition entre la quête russe du sens, guidée par l'intuition de l'unité et la *sobornost*, et l'engouement occidental pour les choses matérielles. Ce n'est pas le lieu de revenir ici sur cette opposition, qui véhicule un tissu de poncifs au sujet de l'Occident et est un mélange de mensonge et de mauvaise foi quant à la Russie. Mais les déclarations de l'auteur sur le « principe d'individualité » sont assez peu convaincantes. « Quand je dis par exemple que dans le Christ chaque individu reçoit une place en Dieu, cela ne veut pas dire chaque individu séparément ». La personne a un sens en Christ à condition qu'elle se coule avec les autres dans l'unité du corps mystique. Mais pour quelle raison qualifier d'athées le

« principe d'individualité » et ceux dont le comportement en relève ? Un croyant égoïste peut-être un mauvais chrétien ; cela n'en fait pas un athée. Sinon le jeune homme riche des évangiles qui observe fidèlement tous les commandements de Dieu, mais ne veut pas se séparer de ses biens pour suivre le Christ seul, serait aussi un athée. On voit avec quelle facilité l'idée d'athéisme prise comme négation de Dieu glisse à l'invective puisque le mot « athées » en vient à désigner indistinctement les Russes libres-penseurs convaincus et les chrétiens d'autres confessions qui vivent sur un sol non-russe et surtout sur celui, maudit, d'Occident. Essayer de soutenir à un « Russe des profondeurs » que vous êtes chrétiens, mais vivant en Occident, il n'en croira rien : la différence entre vous et un athée n'est pas visible à l'œil nu.

\*  
\* \*

Semblables théories ne sont pas seulement dangereuses, me semble-t-il. Elles sont fausses. Dans le moment historique présent, elles peuvent être aussi catastrophiques pour la Russie que l'ont été celles de 1917. On doit alors se demander où est l'erreur de base. C'est, semble-t-il, dans l'idée qu'on se fait de la raison. N. Pskovski (p. 227) répond fort justement à V. Ivachev : Comment pourrait-on parler sans user de concepts (littéralement : « sans mots » n.d.t.) ? Le cœur, l'intuition et la foi, « ces plus puissants instruments de la connaissance » ne recourent-ils pas, en vue d'établir leur « synthèse », au même dictionnaire et à la même grammaire que l'intellect ? » Pskovski sous-entend que V. Ivachev et ses semblables tombent dans une faute logique élémentaire, connue depuis qu'il y a eu le scepticisme grec, et qui entache tout irrationalisme : si je ne fais pas confiance à la raison, c'est que j'ai des raisons pour cela, et que je crois meilleures que d'autres ; donc je fais confiance à la raison ; et si je n'ai pas de raisons, pourquoi douterais-je de la raison ? Si j'en crois ce que vous écrivez personnellement (p. 237) quant au catholicisme, il ressort que vous accordez également du prix à la raison : « On aurait pu croire l'Église catholique attachée avant tout à l'idée de tradition, qui implique une dépendance centrale par rapport à Dieu, ou encore à celle du « sentiment intime » qui nous permet de vivre la présence de Dieu au cœur de nous-mêmes. En fait il n'en est rien : l'Église repousse cette alternative, car celle-ci implique dans les deux cas un rejet de la raison, dont le rôle est irremplaçable. Elle affirme que la raison ne relevant que d'elle-même en cela, est capable, sans faire appel à la tradition ou au « sentiment », de démontrer l'existence de Dieu, en recourant uniquement à l'examen du monde créé (...) ».

Si on accorde à la raison pure ou à la raison naturelle, la capacité de démontrer l'existence de Dieu, comment à partir de là peut-on en venir à lui imputer d'être à l'origine de l'athéisme moderne ? On peut déclarer que l'appel catholique à la raison est vicié pour trois sortes de raisons. D'abord on peut considérer qu'en la matière l'Église catholique se trompe, et soutenir que la raison naturelle n'est pas capable d'une

telle démonstration. Mais alors que ferons-nous de celles de Platon, (*Timée*, *Sophiste*, *Phédon*, etc...), d'Aristote (*Métaphysique*), de saint Anselme (*Proslogion*), de Thomas d'Aquin (*Somme théologique*), de Descartes lui-même (*Méditations métaphysiques*), de Hegel enfin (*Logique*) ? Une deuxième solution consiste à répondre que la raison peut tout aussi bien parvenir à une telle démonstration ou aboutir à son contraire. C'est la position que récuse Socrate dans le *Phédon*. Indépendamment du fait qu'on chercherait vainement dans toute l'histoire de la philosophie une démonstration de l'existence de Dieu un tant soit peu solide, cette attitude tombe dans les contradictions insolubles propres au scepticisme : on ne saurait en effet démontrer que l'on peut indifféremment démontrer deux thèses opposées, sans croire *ipso facto* à la validité absolue de cette démonstration, ce qui récuse son propos même. Et si rien ne vient démontrer cette thèse, comment la soutenir ?

Reste un troisième et dernier argument, que je trouve pour ma part beaucoup plus convaincant, mais il n'a de sens que pour le croyant. Comment peut-on penser que Dieu, ayant fait don à l'homme de raison en le créant, a commis là une action intentionnellement mauvaise ? Cette idée nie donc que la création soit bonne. Ce n'est pas autre chose qu'un blasphème. Mais il pose la vraie question : en fait, qu'est-ce que la raison ? La raison est le moyen de ne pas se contenter de *vivre le réel* ; elle est ce qui permet de le *comprendre*. « Je ne vous appelle pas serviteurs, mais amis », dit Dieu en créant l'homme. Dans l'effort de *l'individu* pour comprendre, effort que lui seul peut fournir, alors que la masse par définition répète sans comprendre, réside la dignité particulière à l'homme. La raison n'est pas par nature athée ; elle est au contraire le seul moyen de connaître la vérité. Le cœur n'est pas destiné à comprendre mais à aimer, mais l'on ne saurait aimer ce que l'on ignore. En fait, à l'origine même de la foi, il y a un acte d'intelligence (il ne s'agit pas de raison raisonnante à proprement parler) ; celle-ci, dans l'ignorance où elle est de la grâce travaillant en elle, connaît, et cela constitue proprement une volte-face, la vérité dans le Christ. Sans une liberté relevant d'une volonté strictement individuelle, choisissant la vérité de préférence à tout autre bien, aucune foi ne peut exister. « Heureux seriez-vous si vous disiez : nous ne voyons pas. Mais vous dites : nous voyons » ! Entendons : si tu ne désires pas voir, du fond de ton être, tu ne verras rien. Sans une décision libre relevant du seul individu, sans une volonté mue par l'intelligence, il ne saurait y avoir de foi. Pour le croyant, Jésus est la vérité, l'alpha et l'oméga, la clé de toute chose. Il revient à l'homme d'utiliser cette clé pour déchiffrer ce qui est. Dieu ne fait rien à la place de l'homme, loué soit-il !

Cette conception du rôle de la raison dans la vie chrétienne est à la base du travail gigantesque accompli par les théologiens catholiques médiévaux, et à titre premier par saint Thomas d'Aquin. Je ne dis pas qu'une telle perspective réduise à néant le sens des « exploits ascétiques », (ils ne sont pas le seul fait de l'Orient, d'ailleurs), je dis seulement qu'une

telle perspective a droit de cité en christianisme et qu'elle mérite le respect.

\*  
\* \*

J'entends déjà les réactions : si la raison nous est ainsi donnée pour connaître la vérité, c'est-à-dire Dieu, d'où vient l'athéisme moderne ? Comment est-il possible que la rationalité sanctifiante du Moyen Age ait produit les fruits païens dont nous sommes aujourd'hui familiers ? Nous devons, certes, nous interroger sur le trajet spirituel de l'Occident depuis la Renaissance. Ce trajet a pour principe une expérimentation unique au monde : abandonner toute référence coercitive à une autorité révélée pour ne se fier qu'au critère de la raison naturelle (le « bon sens » cartésien). Le principe de cette expérimentation ne présume donc ni l'existence de Dieu, ni sa négation. Puisqu'il s'agit d'une expérimentation, elle ne saurait présumer de rien. On peut certes ne pas être d'accord quant à l'utilité d'une telle expérience et souligner ses dangers. Cependant, tel est le chemin que l'homme occidental s'est choisi et l'on ne saurait lui dénier en cela un vrai courage. Vladimir Porech en tombe d'accord. Aussi écrit-il : « Le point de vue athée peut sembler plus exigeant et plus séduisant que celui du christianisme. L'individualisme solitaire et courageux dans un monde « vide » joue contre la sécurité spirituelle et le confort particulier du chrétien (...) » (p. 51).

Il faut maintenant nous interroger sur ce qu'il est advenu de cette expérience. Le cartésianisme a ouvert aux investigations humaines un champ pratiquement sans limite. Rien ne s'est plus trouvé garanti de ne pouvoir être mis en cause d'un moment à l'autre ; et si tout est révocable en doute, tout est par là-même démontrable. Le seul critère est devenu celui de la pertinence des arguments mis en jeu. Kant remarque justement, dans la préface à la *Critique de la raison pure*, que si cette attitude a produit des résultats extraordinaires dans le domaine des sciences expérimentales, les résultats dans le champ philosophique sont assez pitoyables. « Celui-ci ressemble, dit-il à un champ de bataille, jonché de morts, où errent quelques survivants ». Il me semble que l'athéisme contemporain part lui aussi de ce constat ; je remonte à Kant dans la mesure précise où Kant, dans la *Critique*, tire des « paralogismes » dont il lui semble que la preuve de l'existence de Dieu est entachée, en particulier l'idée que celle-ci n'est pas démontrable (peu importe si, personnellement je ne crois pas à ces « paralogismes »). Au nom de l'entendement, Kant récuse donc la raison pure. Ainsi, l'idée de l'indémontrabilité de l'existence de Dieu a fait son chemin dans les consciences du XIX<sup>e</sup> siècle, donnant naissance au courant piétiste dans le domaine religieux.

Il ressort de ces considérations que l'athéisme contemporain, loin d'être fondé sur le culte de la raison, l'est sur sa répudiation. Dans *L'Idéologie allemande*, le jeune Marx élève une critique grossière à

l'encontre de la spéculation philosophique, comme tentative pour parvenir à la Vérité au moyen des « idées ». Il ne faut pas chercher la vérité en partant d'autre chose que des « faits » (les faits de Marx, les « bons » faits), parce que les faits sont simplement la vérité. Tel est le raisonnement marxiste de base.

On s'étonnera peu, après cela, que la hiérarchie de l'Église russe, examinant les fruits théoriques d'une raison libre se soit effrayée de leur introduction de plus en plus massive à l'intérieur de l'intelligentsia aristocratique et bourgeoise du XIX<sup>e</sup> siècle. Elle n'a simplement pas su comment réagir et que répondre, car elle n'avait pas les moyens, en général, d'analyser une dialectique de la pensée totalement étrangère aux catégories et à l'histoire russes. La seule chose que cette hiérarchie pouvait faire, elle l'a faite : pointer du doigt, obstinément et silencieusement, dans la direction de la Vérité. Ce comportement de fait fut juste ; mais les théories invoquées pour justifier une telle attitude le furent beaucoup moins. Ce n'est pas l'usage de la raison qui défigure la vérité, mais un certain retournement de la raison, qui ne se croit plus capable d'atteindre la vérité (quand même ce ne serait pas *la* Vérité), c'est-à-dire : un renoncement de la raison à elle-même, une auto-négation.

Par suite, la faculté qui nous est donnée pour atteindre à la vérité ne saurait être autre que la raison. L'intuition ne peut contredire la raison puisqu'elle est précisément un sentiment suscité par la certitude d'une rationalité présente dans le réel, même si cette rationalité n'est pas encore saisie par l'entendement discursif.

Paradoxalement, les hommes d'Église croient dénoncer la raison au nom de la tradition orthodoxe, alors qu'ils trahissent entièrement cette dernière. Cette tradition ne se réclame-t-elle pas fondamentalement des premiers conciles et des Pères de l'Église ? Y a-t-il jamais eu chez les Pères une dénonciation de la raison ?

\*  
\* \*

Le recours dans *Amen* aux conceptions philosophiques de Karsavine, historien russe mort à Vilnius en 1952, présente un grand intérêt. A. Vanieiev résume ainsi la pensée de Karsavine<sup>1</sup> (p. 275) : « Le christianisme ne doit pas seulement se garder d'avoir peur d'affirmer son caractère rationnel, mais il doit revenir à ce qui a toujours été clair : il a partie liée avec la raison, puisque le monde chrétien a été éclairé par la lumière de la raison. Ce n'est que postérieurement que la pensée sécularisée de l'humanisme a hérité de celle-ci » (p. 275).

1. Sur la pensée de L.P. Karsavine (+ 1952), on peut se reporter à son article « L'Orient, l'Occident et l'Idée russe », paru dans *Istina* XVII (1972), pp. 311-344. (N. d. l. R.).

Si une chose me paraît claire, c'est la suivante : puisque la foi est notre conviction la plus profonde, nous devrions penser que la raison comme telle conduit à la foi. Quand même on se place sur le terrain de la « raison pure », qui ne revendique aucune autorité, nos jugements ne sauraient contredire le donné révélé.

Celui qui a peur de raisonner de façon naturelle avec les athées, dans la paix et sans anathème, et christianise « à coup de marteau », celui-là, dis-je, ne croit pas *en vérité*. Je suis en complet accord avec vous quand vous écrivez : « Nous nous trouvons dans une situation où nous sommes obligés de défendre les athées contre les attaques de quelques mercenaires chrétiens. En défendant l'idée que l'athéisme est un phénomène à prendre au sérieux, nous défendons le christianisme lui-même. Rien n'est plus dangereux pour nous que cette religiosité indéfinie, irresponsable, avec son culte des sentiments, des émotions et son refus de penser » (p. 191).

On en revient à la première question. Qu'est-ce que l'athéisme ? Ou plutôt : qui est athée, ici ? L'athéisme de conviction, même si les raisonnements sur lesquels il s'appuie sont faux, n'est pas un péché. Le critère de péché en christianisme relève de catégories tout à fait différentes. « J'avais faim et vous ne m'avez pas donné à manger » (vous, qui vous exclamez sans cesse : « Seigneur, Seigneur ! »). Mais il y a un autre athéisme : « Viendra un moment où toute personne qui vous persécutera croira me rendre témoignage ». C'est un athéisme pratique : au nom de Dieu, on voit, dans celui qui se tient à l'extérieur de l'Église, un ennemi et dans celui qui est à l'intérieur, un esclave ou un chef. Cet athéisme là est péché de part en part : il ne nie pas l'idée de Dieu, mais Dieu lui-même.