

NOVA^{ET} VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE



GEORGES COTTIER, O.P. – <i>Le combat pour les droits de l'homme et son fondement</i>	p. 1
FRANCESCO VIOLA – <i>Les droits de l'homme : Point de rencontre entre la nouvelle chrétienté et l'humanisme contemporain</i>	p. 4
LUIGI LOMBARDI VALLAURI – <i>La portée philosophique des droits de l'homme</i>	p. 17
ANDRÉ FEUILLET – <i>Ressemblances structurales et doctrinales entre Ga 3, 1 – 6, 10 et Rm 1 – 8</i>	p. 30
G. BRAZZOLA, T. MOLNAR, E. R. K. – «Heidegger et la question de Dieu»	p. 65
BIBLIOGRAPHIES – LUCIEN MÉROZ, <i>Le cardinal Journet ou la sainte théologie</i> – ROGER GIROD, <i>Politiques de l'éducation, l'illusoire et le possible</i> – ROGER IKOR, <i>Je porte plainte</i> – PH. DELHAYE, <i>Discerner le bien du mal</i> – TOMO VERÈS, O.P., <i>Filozofsko-teološki dijalog s Marxom</i> – MARTINE HASSE, <i>Pèlerinage patristique en Terre Sainte</i>	p. 71



LVII^e ANNÉE – N° 1 – JANVIER – MARS 1982

Le combat pour les droits de l'homme et son fondement

La brutale intervention de l'armée pour écraser l'élan unanime d'un peuple vers la conquête de ses légitimes libertés nous atteint au plus profond de notre amitié fraternelle pour la Pologne. Comment ne pas rappeler ici le numéro spécial de NOVA ET VETERA que Charles Journet publia en 1939, en hommage à la Nation martyre, sous le titre : *Le Chant de la Pologne* ? Les tragiques événements de la fin de 1981 soulèvent l'indignation et crient justice. Arrestations arbitraires, camps d'internement où les élites intellectuelles et syndicales subissent jour et nuit les attaques cruelles du froid hivernal, sévices et mauvais traitements, pressions inadmissibles sur les consciences : vise-t-on à briser la volonté de ce peuple et à liquider ses forces vives ? Le régime a eu peur de la liberté : une fois de plus se manifeste sans équivoque l'essence invariable des totalitarismes.

S'ils sentent qu'ils peuvent agir impunément, les régimes politiques qui reposent sur le culte de la force entraîneront inexorablement l'humanité vers une catastrophe historique aux dimensions inimaginables. Aussi est-ce un devoir impérieux des Etats de droit où les citoyens jouissent des principales libertés de se montrer fermes. Un des principaux obstacles à cette fermeté réside dans la mollesse des convictions et dans le scepticisme qui caractérisent de larges couches de citoyens dans les sociétés libérales. Dès lors en effet que la liberté sans normes éthiques des individus tend à devenir la seule « valeur » qui subsiste, la liberté devient une forme vide de contenu et le sens de la responsabilité décline. Le choc des événements de Pologne (sans oublier de multiples violations des droits de l'homme dans d'autres régions du monde) devrait susciter un sursaut et un réveil salutaire.

Pour notre part, nous sommes décidés à poursuivre l'effort de réflexion amorcé par le numéro 2 de la revue en 1981 : *Vers un nouvel humanisme, Idéal historique concret et pauvreté évangélique*¹. Les thèmes abordés, avec

¹ Ce cahier a servi de document de travail à un très intéressant colloque qui s'est tenu à l'Abbaye de Royaumont les 25, 26 et 27 septembre 1981. Nous espérons que les *Actes* de ce colloque seront publiés.

d'autres qui leur sont proches, requièrent en effet un examen approfondi de la part de tout penseur soucieux de la promotion des valeurs humanistes et chrétiennes.

* * *

Reprenant dans *Humanisme intégral* certaines idées qu'il avait déjà développées dans des études antérieures, Jacques Maritain consacre quelques pages à la question des moyens, plus précisément de la *purification des moyens*¹. Il distingue, à l'intérieur de ce difficile problème, trois questions : celle de la moralité des moyens d'action politique, celle de la moralité du contexte dans lequel cette action s'exerce, et celle de la hiérarchie des moyens. C'est à cette dernière question que se rapporte avant tout la doctrine de la purification des moyens. Celle-ci

« repose sur l'axiome que *l'ordre des moyens correspond à l'ordre des fins*. Elle demande qu'une fin digne de l'homme soit poursuivie avec des moyens dignes de l'homme. Elle n'insiste pas tant sur le refus d'employer certains moyens que sur la volonté positive de susciter des moyens non seulement bons en général, mais vraiment proportionnés à leur fin, portant vraiment en eux l'empreinte et le visage de leur fin ».

En eux « s'incarnent cette sainteté et sanctification du profane » qui sont à la base d'un humanisme vraiment *intégral*, d'un humanisme de l'Incarnation. J. Maritain poursuit :

« Que de tels moyens puissent et doivent être employés pour des fins temporelles, et par des hommes combattant sur le plan temporel lui-même, – 'ne s'étonneront de cet apparent paradoxe que ceux qui méconnaissent la dépendance intrinsèque et essentielle du politique et du social à l'égard du moral, du temporel à l'égard du spirituel, et qui n'ont pas encore compris que les maux dont les choses humaines souffrent aujourd'hui sont incurables si les choses divines ne sont pas portées dans les profondeurs de l'humain lui-même, du séculier, du profane' »².

C'est, à notre avis, dans la perspective de la doctrine de la pureté des moyens, en tant que le moyen, participant de la fin, en annonce et en anticipe en quelque sorte la réalisation, que doit se comprendre le combat contemporain pour les droits de l'homme. La reconnaissance de la personne, de sa transcendance, de sa liberté, n'est-elle pas au cœur de l'idéal historique concret que nous visons ? De sorte que lutter *dès maintenant*, avec des moyens et des méthodes dignes de lui, afin que l'homme soit reconnu dans son humanité, c'est déjà s'engager sur la voie qui conduit à la réalisation d'un tel idéal.

* * *

¹ JACQUES MARITAIN, *Humanisme intégral*, Paris, Aubier, nouvelle éd., 1947, pp. 250-256.

² *Op. cit.*, pp. 253-254. La fin de la citation est la reprise d'un texte tiré de *Du Régime temporel et de la liberté*, pp. 176-177.

D'autre part, le combat pour les droits de l'homme n'aboutira que s'il s'accompagne d'une réflexion sur les fondements de ces droits et sur ce qui doit être un apport spécifiquement chrétien à leur justification et à leur élaboration. Les deux belles études qui suivent, de Francesco Viola et de Luigi Lombardi Vallauri, constituent une contribution à une telle réflexion. La première montre ce que le christianisme apporte d'une manière irremplaçable à l'instauration de ces droits. La seconde met en évidence, par une démarche originale, les présupposés doctrinaux impliqués dans l'affirmation des droits de l'homme. Sur un point ou l'autre, la réflexion demanderait sans doute à être approfondie. Est-il heureux, par exemple, de poser l'humanité comme un *transcendental*? Un tel vocable, dont la connotation peut être platonicienne ou kantienne, ne risque-t-il pas de compromettre l'unité du sujet humain concret? A notre avis, c'est du côté de la métaphysique de la personne qu'il conviendrait ici de s'orienter. L'allusion à une « plérômatisation » des grandes religions éveille une curiosité sympathique. Mais la question est touchée brièvement, en passant, et mériterait d'être explicitée. Elle trouverait naturellement sa place dans une théologie de l'Eglise. On pense ici à *L'Eglise du Verbe incarné* de Charles Journet et aux longs et remarquables développements consacrés à l'appartenance invisible, selon des modalités diverses, à l'unique Eglise du Christ, ainsi qu'aux jugements que le théologien est amené à porter sur les grandes religions de l'humanité en fonction de l'Eglise. J. Maritain a repris ces thèmes, d'une manière nouvelle, dans *De l'Eglise du Christ* (ch. X). Bien plus, avec Vatican II, et sans doute pour la première fois dans l'histoire, le Magistère lui-même s'est prononcé sur ces grandes et belles questions, d'abord dans la Constitution dogmatique sur l'Eglise, *Lumen Gentium* (c. 2, n. 13-17), puis dans la Déclaration *Nostra Aetate* sur les relations de l'Eglise avec les religions non chrétiennes. Ces remarques veulent suggérer quelques-unes des directions dans lesquelles devrait s'engager une ultérieure réflexion philosophique et théologique sur les fondements des droits de l'homme.

GEORGES COTTIER, O.P.

Fête des Saints Innocents.

Les droits de l'homme: Point de rencontre entre la nouvelle chrétienté et l'humanisme contemporain *

Il n'est pas besoin de démontrer que l'œuvre sociale de l'Eglise dans les derniers cinquante ans a été marquée d'une attention toujours croissante pour les droits de l'homme, et ce n'est pas d'ailleurs le but que je me propose. Un ouvrage récent a montré que Jean Paul II, plus encore que ses prédécesseurs, a souligné l'importance de la liberté et des droits fondamentaux¹. On peut donc parler d'un engagement particulier de l'Eglise, au commencement de son troisième millénaire, à l'égard des droits humains. Toutefois il reste à mieux déterminer le caractère spécifique de cet engagement, soit par rapport à la situation de fait où se présentent aujourd'hui les droits de l'homme, soit en référence au style propre de l'action de l'Eglise à l'égard des valeurs temporelles.

A ce propos il faut noter, tout d'abord, une heureuse convergence entre l'état actuel de la problématique concernant les droits humains et les instances de l'Eglise relatives à une promotion plus décisive de ceux-ci.

Nous pouvons aujourd'hui considérer comme dépassée l'époque de la déclaration des droits. Cette période, qui s'était ouverte historiquement par la «Déclaration des droits» de la Virginie en 1776, peut être considérée comme achevée, deux cents ans après, par l'«Acte final de la Conférence sur la sécurité et la coopération en Europe» signé à Helsinki en 1975. Cela ne signifie pas que ne soient encore possibles, prévisibles et souhaitables, de nouvelles déclarations et des accords internationaux sur le thème, toujours plus riche et complexe, des droits humains. Ce que je veux dire, c'est que la fonction

* Texte d'une communication présentée au *Colloque international* organisé par l'Université de Fribourg et l'Institut international «J. Maritain» sur «l'Enseignement social de l'Eglise» du 9 au 11 octobre 1981.

¹ O. HOEFFE, A. MACHERET, C. J. PINTO DE OLIVEIRA, C. DE HABICHT, *Jean Paul II et les droits de l'homme. Une année de Pontificat*, Fribourg, 1980. Cf. aussi PONTIFICIA COMMISSIONE JUSTITIA ET PAX, *La Chiesa e i diritti dell'uomo*, Città del Vaticano, 1975, et G. CONCETTI, *I diritti umani*, dans *Cristo redentore dell'uomo e centro del cosmo e della storia*, par G. Concetti, Milano, 1979, pp. 216-241. De manière plus générale, cf. PH. DE LA CHAPELLE, *La Déclaration universelle des droits de l'homme et le catholicisme*, Paris, 1967.

typique d'une déclaration des droits s'achève au moment où l'on passe de l'énonciation des principes à l'examen des situations concrètes qui en déterminent la possibilité de réalisation. Ce changement de perspectives est déjà bien remarquable dans l'Acte final d'Helsinki, où le problème des droits humains est envisagé à la lumière des rapports internationaux entre les Etats et de leur coopération dans les champs de l'économie, de la science, de la technique, du milieu, des transports, du tourisme, de l'information et de la culture. Ici il y a non seulement un glissement, qui ne doit pas être sous-estimé, des droits de l'individu aux droits des peuples ou des Etats, mais également la tentative de déterminer plus concrètement les conditions réelles qui en empêchent la réalisation et celles qui la favorisent. En général on peut donc affirmer que se fait jour l'urgence de dégager, autant que possible, la problématique des droits humains de sa notoire et traditionnelle dose d'irréalisme.

Le dépassement de l'époque des déclarations ne constitue donc pas un affaiblissement, mais un renforcement et une extension de la problématique des droits humains. On s'aperçoit que leur reconnaissance ne suffit pas, si elle ne conduit pas à les respecter. De ce point de vue, N. Bobbio a raison quand il affirme: «Le problème de fond relatif aux droits de l'homme est aujourd'hui non pas de les *justifier*, mais de les *protéger*, ce n'est pas un problème théorique, mais pratique»¹.

Il ne faut pas non plus oublier pour autant la portée pratique que comporte en ce cas la théorie. La reconnaissance et la justification des droits contribuent à rendre l'adhésion qu'on leur donne moins émotive et plus rationnelle. L'engagement des philosophes en vue d'en découvrir les fondements authentiques contribue à les défendre de l'erreur et de la mystification et constitue lui-même une œuvre de protection qui se réalise invisiblement à l'intérieur même de la conscience de l'humanité. Il ne faut pas céler le fait que beaucoup de difficultés que rencontre aujourd'hui la réalisation de tels droits, proviennent précisément d'un désaccord théorique sur leurs fondements et dans leur justification. Néanmoins on peut considérer, tous comptes faits, comme bénéfique, la tentative d'explorer à fond les problèmes pratiques malgré les différences théoriques. Le pluralisme dans la théorie est bien plus large que le pluralisme dans la pratique. Il y a longtemps déjà que Maritain a montré la possibilité et l'opportunité d'une collaboration dans la pratique entre des familles spirituelles et idéologiques en profond désaccord sur le plan de la théorie². Les faits ont démontré que ce principe peut s'appliquer jusqu'à un certain point et à certaines conditions, mais aussi qu'on ne peut se passer de l'appliquer. On ne peut pas affirmer pour autant que selon ce mode de faire les différences théoriques

¹ N. BOBBIO, «L'illusion du fondement absolu» dans *Le Fondement des droits de l'homme*, Actes des Entretiens de l'Aquila (14-19 sept. 1964), Firenze, 1966, p. 8. Mais voir aussi la critique de S. CORTA, *Attualità e ambiguità dei diritti fondamentali*, in «Quaderni di Iustitia», n. 27, Milano, 1977, p. 2.

² J. MARITAIN, *L'Homme et l'Etat*, Paris, 1953, pp. 69-99.

perdent de l'importance. Il y a en effet une rétroaction de la pratique sur la théorie au moment où il devient évident à la conscience de l'humanité que la réalisation pleine et entière des droits humains est contrariée par la logique inexorable de la doctrine ou idéologie particulière de celui qui, pourtant, s'est engagé à les respecter.

A quelques années de distance des accords d'Helsinki, nous avons assisté à leur criante et évidente violation. Cela en vérité ne discrédite pas ces accords, mais seulement ceux qui les ont violés. Toutefois l'importance et la gravité de ces violations font proprement ressentir à la conscience de l'humanité toute sa responsabilité à l'égard de tout ce que l'on aurait dû faire et que l'on n'a pas fait.

Le bilan de ces deux cents dernières années peut être ainsi résumé: indubitable progrès dans la conscience des droits de l'homme, efficacité fort relative des moyens mis en œuvre pour empêcher les violations macroscopiques des droits humains, incapacité de protéger l'homme des violations occultes de ses droits et surtout la prise de conscience que le problème de la dignité humaine est beaucoup plus vaste que celui des droits humains. On doit donc aller à la recherche de formes plus efficaces de protection et de promotion de la dignité humaine.

La crise constructive que traverse aujourd'hui la protection des droits humains est aggravée du fait d'un nouveau facteur, inexistant au siècle des Lumières. Je fais allusion ici à la menace thermonucléaire et à l'angoisse qui s'ensuit pour l'homme contemporain placé dans la perspective d'une guerre atomique. La manipulation génétique ouvre une perspective également terrifiante et de même type. Cette nouvelle situation ne peut pas ne pas avoir de profondes répercussions sur la problématique des droits humains. Je veux dire que l'effet le plus macroscopique est celui de mettre en lumière au premier plan le droit à la vie qui, en vérité, avait été trop négligé au profit des droits de la liberté. Toutefois le droit à la vie ne peut plus être entendu simplement comme le droit à la survie individuelle, mais il doit comprendre la survie de l'espèce humaine dans un monde qui soit habitable pour l'homme. Il n'est plus possible de concevoir l'individu séparément de l'espèce à laquelle il appartient, ni celle-ci indépendamment du milieu où elle vit. Quand on pense que la présence de la vie sur la terre dépend de la volonté de quelques centaines d'hommes qui disposent de moyens de destruction toujours plus sophistiqués et puissants, on se rend compte qu'il faut remercier non seulement le bon Dieu qui nous a créés, mais aussi ceux qui ne nous anéantissent pas.

Il ne suffit donc pas de reconnaître à l'homme des droits toujours nouveaux, si en même temps s'accroissent les possibilités de leur violation jusqu'au point extrême de l'anéantissement total. Vivre dans la sécurité n'est pas seulement un droit, mais c'est une des conditions pour jouir de tous les autres droits. La menace thermonucléaire constitue ainsi un état d'insécurité radicale qui réduit presque à rien tout progrès dans la reconnaissance des droits humains. Toute conquête est infectée de précarité et d'insécurité. L'avance de la civilisation se révèle comme un chemin ambigu, car elle ouvre

tout à la fois la voie à la pleine réalisation de l'homme et la voie à sa destruction ¹.

Telle est l'esquisse que je propose de l'état actuel de la problématique des droits humains: d'une part la recherche de moyens plus efficaces de protection et de promotion, de l'autre la présence de moyens extrêmement efficients de violation, jusqu'à l'anéantissement de l'homme par l'homme même.

* * *

J'ai affirmé, en commençant, qu'il existe une convergence entre la problématique laïque et celle de l'Eglise à propos des droits humains. On trouve également en celle-ci cette exigence d'un concret et réel respect de la dignité humaine que nous avons soulignée. Le fait que le thème des droits humains a assumé une position privilégiée dans le domaine de la doctrine sociale de l'Eglise en témoigne.

Je dois dire au préalable que je partage la distinction entre *enseignement social* et *doctrine sociale* de l'Eglise ². Le premier concerne l'ensemble de vérités et de principes moraux enseignés par le magistère de l'Eglise, et qui ont pour objet la nature et l'ordre de la société humaine. Il s'agit d'un enseignement éthique, non pas technique, car il se propose de montrer la voie que la société doit parcourir si elle veut que l'homme se réalise en tant qu'homme, selon sa vérité et sa mesure, ainsi que les lui font connaître la droite raison et la révélation divine. Par contre, la doctrine sociale s'occupe de l'incarnation et de la réalisation de ces principes éthico-sociaux dans des situations historiques bien précises et déterminées. Elle s'adresse évidemment à ceux qui acceptent déjà l'enseignement social de l'Eglise et qui s'engagent à opérer à l'intérieur de ses principes.

La doctrine sociale tient et doit tenir compte de la contingence historique pour porter sur elle jugement et appréciation à la lumière des principes généraux. Il est requis aujourd'hui du chrétien une nouvelle capacité de jugement pratique ou prudentiel, à savoir la prise de conscience authentique de la situation réelle des droits humains, l'appréciation de celle-ci à la lumière des principes chrétiens, pour en tirer des directives d'action concrètes et opératives. La doctrine sociale se donne donc comme un guide dans la formation de ce jugement pratique, qui est confiée en dernière instance à l'autonomie légitime du laïcat chrétien.

Celui qui impute à la doctrine sociale de l'Eglise le défaut de la généralité et l'absence de projet concret et opératif, oublie quelles sont les tâches du laïcat chrétien selon l'esprit du Concile Vatican II. Celui qui souhaite de la

¹ On sait que le discernement de cette ambiguïté du chemin de l'histoire constitue l'intuition centrale de la philosophie de l'histoire de Jacques Maritain, qui reprend ainsi la grande tradition de la pensée chrétienne.

² Cf. C. CAFFARA, *Dottrina sociale della Chiesa: giustificazione teologica*, dans *La dottrina sociale e i diritti dell'uomo*, Milano, 1981, pp. 4-12.

part de l'Eglise qu'elle renonce à avoir une doctrine sociale propre, oublie que celle-ci fait partie des tâches pastorales propres au magistère. On peut au contraire affirmer que le moment historique qui est le nôtre et où prévalent les exigences de la mise en pratique concrète et effective des droits humains, est le plus propice à l'œuvre de la doctrine sociale de l'Eglise. Mais sa tâche n'est certes pas celle de suppléer au peu de dynamisme spirituel et intellectuel du peuple de Dieu. C'est une œuvre auxiliaire, incomplète plus qu'imparfaite, polarisée par l'élaboration d'un nouvel *idéal historique concret* vers une nouvelle chrétienté¹.

Cette chrétienté à venir, nouvelle expression de l'incarnation de l'esprit chrétien dans le temps et l'histoire, aura des caractéristiques bien différentes de celles des chrétientés d'autrefois. On peut dire de manière générale qu'elle visera à la sainteté et à la sanctification de la vie profane, à la réhabilitation de la créature, au perfectionnement de l'ordre de la création. Il s'agit de faire de ce monde «le lieu d'une vie terrestre véritablement et pleinement humaine, c'est-à-dire pleine de défaillances assurément, mais pleine aussi d'amour, dont les structures sociales aient pour mesure la justice, la dignité de la personne humaine, l'amour fraternel, et qui pour autant prépare l'avènement du royaume de Dieu d'une manière filiale, non servile...»².

Nous savons que l'expression «nouvelle chrétienté» suscite perplexité et inquiétudes³, car elle pourrait avoir une acception intégriste et s'accorderait mal au régime pluraliste d'aujourd'hui. D'autre part, il est tout à fait impossible que le peuple de Dieu renonce à produire une culture chrétienne, c'est-à-dire à faire descendre le message évangélique dans les problèmes et les situations du monde contemporain. Dans le cas contraire, c'est sa mission spécifique qu'il trahirait pour adopter entre la vie de l'esprit et la vie dans l'histoire une séparation, qui est irréaliste et s'oppose à l'unité ontologique de l'homme. Il est certain que la notion de chrétienté doit être purifiée de ses résonances politico-temporelles et être centrée sur sa dimension culturelle et éthique. Chaque époque de l'Eglise a exprimé sa propre forme de chrétienté, et la nôtre pas non plus s'en dispenser. Toute la question est de savoir quelle elle sera.

Nous pouvons sans conteste affirmer que la chrétienté d'aujourd'hui devra avoir un *caractère ouvert* à l'égard des autres familles spirituelles et idéologiques. Elle devra fuir toute tentative de s'isoler comme toute tentation de s'enfermer dans un ghetto. Elle devra se mettre au service de tous les hommes pour la construction d'un monde plus humain.

L'attitude de service est sans doute le signe de la chrétienté du troisième millénaire. Je veux dire que d'aucune manière elle ne devra être

¹ Pour l'expression «idéal historique concret» de Maritain, cf. G. COTTIER, *Le concept d'idéal historique concret chez Jacques Maritain*, dans «Nova et Vetera», 1981, 2, pp. 96-120.

² J. MARITAIN, *Humanisme intégral*, Paris, 1936, pp. 121-122.

³ Cf. par exemple J. LALOY, *La notion de «nouvelle chrétienté» chez Jacques Maritain*, dans «Nova et Vetera», 1981, 2, pp. 121-132.

renfermée en elle-même, ni en fonction d'elle-même, ni en fonction purement du peuple de Dieu, mais doit être tendanciellement ouverte à toute l'humanité. Le chrétien aura à coopérer avec les non-chrétiens à l'édification d'un *nouvel humanisme*, qui sera l'œuvre commune de tous les hommes de bonne volonté, quels que soient leur race, langue, nation, religion, classe ou parti. Les problèmes que l'humanité doit affronter de nos jours sont si graves qu'ils exigent une unification des forces morales, une sereine collaboration des intelligences, un réciproque renforcement des volontés. Les chrétiens apporteront au monde la force spirituelle de l'Évangile, la sagesse de la Croix et l'intelligence de l'Eglise. «Nouvelle chrétienté» signifie donc qu'il y a une spécificité chrétienne dans le champ de la culture, de la pensée et de la morale et qu'on ne saurait y renoncer, car on ne rendra un authentique service au monde qu'en lui conférant un style chrétien de vie. Une nouvelle chrétienté donc pour un nouvel humanisme. Au lieu de militer sur des fronts opposés, le chrétien devra avoir la conscience que l'œuvre même d'édification d'une nouvelle chrétienté constitue son plus précieux service à l'humanité.

* * *

Nous voudrions maintenant donner quelques exemples significatifs de cette capacité d'adaptation de l'esprit chrétien à l'égard des problèmes contemporains. Nos exemples concernent le respect de la dignité humaine et des droits de l'homme.

Nous avons déjà remarqué que le monde contemporain a expérimenté l'insuffisance des moyens employés à la protection de la dignité humaine. Cette insuffisance concerne tant la vulnérabilité de ces moyens que leur faible capacité de pénétration. Le style chrétien de vie donne à l'homme une plus profonde aptitude à saisir les exigences de la dignité humaine et rend ainsi possibles des comportements plus propres à la respecter.

Le message que l'Eglise porte au monde sur le plan moral tire son contenu du Sermon sur la montagne, bien plutôt que d'une déclaration des droits. Il est inexact de croire que celui-ci s'adresse à une élite de chrétiens; il s'adresse à tous les chrétiens et à tous les hommes pour les attirer sous la loi de l'amour. Certains ont cru voir en ce message une portée antisociale. Ne privilégie-t-il pas, en effet, précisément les situations que l'homme s'efforce de combattre: la pauvreté, la faim, l'oppression, la persécution, l'injustice. Il y aurait donc une antithèse entre une déclaration des droits et le Sermon sur la montagne. Mais cette opposition n'est plus justifiée si l'on pense à l'œuvre même de Jésus. «Il est un apôtre de l'amour du prochain à tel point qu'il a été possible de le prendre pour un humaniste, de la même façon que François qui avait reçu les stigmates fut pris pour un mystique de la nature. Les paraboles mettent en relief de manière irréfutable l'urgence d'un comportement humain à l'égard du prochain»¹.

¹ H. U. VON BALTHASAR, *Le beatitudini e i diritti dell'uomo*, dans *La dottrina sociale e i diritti dell'uomo*, op. cit. p. 20.

Nous pouvons retenir de l'Evangile aussi bien la sanctification des souffrants que l'obligation de soulager les souffrances. Il n'y a pas là de contradiction. Bienheureux est le souffrant, non la souffrance. Les béatitudes visent les personnes, non pas leurs conditions de vie. Le message de l'Evangile offre ainsi une attitude bien plus réaliste et concrète que les déclarations de droits de la philosophie des Lumières. L'optimisme rationaliste ne répond pas à la réalité des choses. L'homme des droits naturels, sacrés et inviolables, est une abstraction, de même que le régime de la nature pure est une utopie. Le mal est présent dans le tissu de l'histoire. «Semper pauperes habetis vobiscum»¹. Il n'est pas vrai que «l'oubli et le mépris des droits naturels de l'homme sont les seules causes des malheurs du monde», comme le formule la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1793². Car il y a le mystère du mal et du péché, qui est mépris des droits de Dieu. Cependant parmi ceux qui sont qualifiés de bienheureux, il y a sans doute les hommes dont la dignité humaine a été foulée et dont les droits n'ont pas été respectés. Le paradoxe est que ces bienheureux sont l'objet de soins et de protection. Ils ont *besoin* de l'aide des autres. Dans l'optique de la philosophie des Lumières cela est absurde: celui qui est heureux n'a certainement besoin de rien. Il en est en réalité comme si la souffrance leur avait donné un *surplus* de droits, le droit à notre amour inconditionnel; comme si leur dignité humaine s'était renforcée et enrichie, et avait été ultérieurement ennoblie par la souffrance. C'est en effet le Christ crucifié qui souffre en eux. Qui pourra jamais penser soustraire le Christ à la souffrance? Tous nos actes de charité, bien plus que la solution d'un problème existentiel, sont des actes d'amour. Voilà donc le style proprement chrétien selon lequel il faut aborder les problèmes relatifs à la violation des droits humains. Non pas dans un esprit de revendication ou de pure réintégration, mais dans la conviction d'une nouvelle et plus haute dignité que la souffrance apporte et qui consiste dans l'identification au Christ.

De cette perspective, inconcevable en dehors du christianisme et cependant active même au-delà des limites visibles de l'Eglise, on peut tirer une considération de l'homme plus attentive au concret et une plus intense sensibilité à l'égard des violations de la dignité humaine.

Nous avons déjà remarqué que, tandis que Paul VI préférait se servir du terme «personne», Jean Paul II affectionne celui d'*homme*. On peut y voir le désir de s'adresser à chaque homme en toute sa réalité, en son indissoluble mélange de grandeur et de misère, en toute son unicité et singularité. Cette attitude a un indiscutable fondement dans l'anthropologie de l'Ancien et du Nouveau Testament. Dans la pensée de Jean Paul II le thème des droits humains a une dimension clairement et manifestement «christolo-

¹ Mt, XXVI, 11.

² Il faut remarquer ici une radicalisation de l'expression par rapport à la déclaration de 1789, qui se bornait à montrer dans la violation des droits naturels «les seules causes des malheurs publics et de la corruption des gouvernements».

gique». Seul le Christ révèle pleinement l'homme à l'homme¹. Le Christ se donne ainsi en modèle concret d'humanité, duquel le chrétien aussi bien que le non-chrétien peuvent s'inspirer. Il est un modèle pour ceux qui souffrent et pour ceux qui aiment les souffrants.

Déjà par le terme «personne» on refusait l'anthropologie de l'individualisme libéral et du rationalisme de la philosophie des Lumières. Celle-ci, en dépit de ses intentions, a conduit à privilégier l'espèce sur l'individu, car l'espèce subsiste inaltérée, même si l'individu disparaît. L'homme est englouti par l'humanité comme le citoyen par le peuple. L'attention à la singularité et à l'ineffabilité de chaque existence humaine est au contraire dans la ligne de développement de l'enseignement social de l'Eglise. Elle s'efforce de se mettre en face de chaque homme et de l'unicité de son existence, en dehors et au-delà des idéologies et des catégories économiques, sociales, nationales et culturelles, car, au fond, c'est dans le mystère de son être que reposent les racines de la dignité de l'homme. Une pareille attitude aspire à rejoindre à la fois le maximum de compréhension et le maximum d'extension: elle s'adresse à l'homme *tout entier* et à *tous* les hommes, tandis que l'individualisme rationaliste s'appauvrit toujours plus à mesure qu'il s'universalise davantage.

J'ai dit que cette attitude chrétienne à l'égard de la singularité du prochain permet un diagnostic plus pénétrant et une thérapie des violations de la dignité humaine, là où les instruments juridiques et politiques échouent ou du moins se révèlent inadéquats. Il suffit de rappeler ici le thème si actuel de *l'exclusion sociale*².

On peut distinguer une macro-exclusion (la prison, l'hôpital psychiatrique, l'isolement des vieillards abandonnés) d'une micro-exclusion (celle à l'intérieur de la famille ou du petit groupe). Même si souvent elle n'est pas la plus grave, cette dernière est toutefois la plus révélatrice, parce qu'elle met en évidence le caractère individualisant de l'exclusion sociale, en la distinguant ainsi de l'exploitation et de l'oppression. «L'exclu est en général un *singulier* mis à l'écart à l'intérieur de catégories sociales qui comprennent aussi (souvent en majorité) des non-exclus; au contraire, sont opprimées ou exploitées des masses typiquement individualisées et dans leur presque totalité»³.

L'intensification de la tendance à marginaliser et à exclure de l'accès au pouvoir, au prestige, à l'amabilité⁴ a créé un problème social de vastes proportions, qui ne peut être proprement abordé dans l'optique traditionnelle des droits humains. Les instruments juridiques et politiques sont inadéquats

¹ JEAN PAUL II, *Redemptor hominis*, n. 8; cf. aussi le *Message de Noël de 1978*, dans *Doc. cath.*, n. 1756, 21.1.1979, p. 58.

² A part les fascicules bien connus d'«Esprit» consacrés à ce thème, cf. L. LOMBARDI VALLAURI, *L'esclusione sociale*, dans «Studi cattolici», 1977, pp. 483-495 et *Per un'amicizia incondizionata*, dans «Studi cattolici», 1977, pp. 573-580.

³ LOMBARDI VALLAURI, *L'esclusione sociale*, op. cit. p. 486. (Traduit par nous).

⁴ *Ibidem*, p. 485.

en raison même de leur caractère uniformisant et généralisateur qui, ne saisissant pas la singularité de l'exclusion, peut être la cause d'un surcroît d'exclusion sociale. Même si l'exclu jouit souvent de la plénitude des droits humains, on ne peut cependant affirmer que sa dignité soit reconnue. Voilà la réfutation la plus topique de l'affirmation que le mépris des droits naturels est la cause unique des maux de ce monde. Au contraire un respect purement formel des droits humains conduit à institutionnaliser l'exclusion sociale. Certaines catégories doivent être parquées dans les asiles ou les hospices, pour que l'homme des droits naturels puisse exercer en plénitude ses propres «libertés». La logique même des droits abstraits appelle un correctif qui relève de comportements non justiciables d'un traitement juridique, tels que l'amour, l'accueil, l'amitié. C'est pourquoi il conviendra de ressentir avec plus d'urgence l'obligation de devenir proche de tous les hommes ¹.

Il n'est donc pas nécessaire de démontrer que dans le monde contemporain il y aura de plus en plus besoin de charité. Le *Welfare state* a peut-être rendu caduques certaines formes dans lesquelles s'exprimait autrefois la charité chrétienne, mais dans le même temps, il a engendré des situations et des problèmes nouveaux, qui ne peuvent et ne doivent être abordés que dans l'esprit de charité. Malgré l'accélération du processus de sécularisation, le monde contemporain semble avoir de plus en plus besoin des apports de l'esprit chrétien. Cela aussi fait partie de l'ambiguïté selon laquelle se développe l'histoire de l'homme.

* * *

Jusqu'ici nous avons prêté attention à des situations qui, même en ce qui concerne la dignité humaine, ne rentrent pas dans le domaine formellement propre des droits humains. Mais nous pouvons également trouver dans la réflexion chrétienne des suggestions et des contributions considérables, soit en regard de la prise de conscience du nouveau mode selon lequel se posent aujourd'hui certains droits fondamentaux, soit en ce qui concerne l'approfondissement de leurs fondements ultimes et de leurs implications les plus éloignées. On ne prendra ici en considération que deux domaines importants de la problématique des droits humains: celui relatif au droit à la vie et celui qui tourne autour des droits de la liberté.

La menace d'une catastrophe nucléaire, à laquelle il a déjà été fait allusion, ne peut pas ne pas provoquer d'importantes transformations dans la façon de concevoir le *droit à la vie*. Il ne s'agit plus seulement de la conservation de sa propre vie. Le droit à la vie, qui est le plus individuel des droits humains, prend maintenant une dimension sociale. Il est devenu droit à l'existence de l'homme sur la terre et droit à l'existence même de la terre que nous habitons et des êtres qui l'habitent. Non plus seulement droit à

¹ *Gaudium et spes*, n. 27.

ma vie, mais à la vie en général. Un tel droit est la valeur fondamentale et la base de tous les droits ¹.

La conception individualiste du droit à la vie créait et crée des conflits insolubles sur le plan juridique et éthique; il en résulte le recours à la force et l'inévitable vexation du plus faible. *Mors tua vita mea*. Face à la destruction nucléaire, ce qui est en question n'est plus ma vie ou la tienne, mais la possibilité elle-même de la vie. Tandis que la vie est individuelle, les conditions grâce auxquelles la vie est possible sont communes. En ce sens j'affirme qu'aujourd'hui le droit à la vie, ou mieux le droit à la possibilité de la vie, est devenu un droit social.

On sait que l'argument qui a le plus de poids en faveur du contrôle des naissances est l'argument démographique: étant donné que les ressources sont limitées, les naissances doivent l'être aussi. Même si cette argumentation ne fournit pas les critères sur la base desquels se ferait le choix de ceux qui doivent renoncer à leur droit de vivre, elle part au moins de l'intention de défendre la possibilité de la vie en général. Il en va tout autrement de l'argumentation en faveur d'un recours possible à la guerre nucléaire: ma destruction n'est pas moindre que celle du monde entier et ma vie est plus importante que la possibilité elle-même de la vie. La différence des deux argumentations n'échappera à personne: d'une part ne pas permettre que d'autres existent et vivent, quand bien même cela est inacceptable, d'autre part rendre impossible la vie pour tous. La question n'est pas seulement quantitative. L'anéantissement total a une signification prométhéenne. L'omnipotence destructrice ambitionne de se placer sur le même plan que l'omnipotence créatrice. Au point où nous en sommes, le seul antidote que la conscience de l'humanité peut opposer à cette folie dévastatrice, à laquelle conduit la course aux armements, relève de l'ordre éthique et c'est la redécouverte de la vie comme don et de l'homme comme créature de Dieu. Le respect du caractère sacré de la vie va de pair avec le sens du sacré et du transcendant. Le Dieu chrétien n'est pas le Dieu des morts, mais des vivants.

C'est uniquement dans cette perspective que l'on peut fixer des limites bien précises à la manipulation que l'homme exerce sur la nature et les autres hommes. Mais il est évident que sur ce plan aussi le droit et la politique ont peu d'impact, car ce qui est en jeu ici est une œuvre de formation spirituelle et éthique. Il faut en effet que se développent des attitudes intérieures d'accueil de la sacralité de la vie, où puiser la force de vaincre les égoïsmes, l'hédonisme facile et la soif de pouvoir.

La logique purement humaine n'a jusqu'ici trouvé aucune solution satisfaisante pour empêcher la course aux armements. Elle finit au contraire par la justifier. Aucune grande puissance ne peut en effet se mettre volontairement à la merci de ses propres ennemis. Seule, une révolution morale de la conscience des peuples peut s'opposer à la logique des rapports entre les grandes puissances. Voilà pourquoi le christianisme demeure dans l'huma-

¹ Cf. JEAN PAUL II, *Homélie à la Basilique de Saint-Denis*, 31 mai 1980, dans Doc. cath., n. 1788, 15.6.1980, p. 571.

nité l'une des rares forces spirituelles aptes à prendre valablement la défense du droit à la vie.

Je ne veux évidemment pas dire qu'il faudrait renoncer à employer les instruments imparfaits des accords internationaux ou tous autres aménagements possibles. J'entends seulement souligner que s'ouvre pour l'Eglise un vaste champ d'action sur les consciences et que, sans cette activation, il n'y aura pas de nouvel humanisme authentique. Il faut nous convaincre une fois de plus que l'œuvre de rédemption ne pourra s'accomplir sans que soit sauvegardée l'œuvre de création, qui n'a jamais été si menacée.

* * *

Le dernier point que je désire mettre en évidence concerne l'action de l'Eglise à propos des droits de la liberté. Nous revenons ici au cœur de l'individualisme libéral, mais la problématique de ces droits connaît aujourd'hui d'intéressants développements. Ce sont les nouvelles situations historiques qui aident à mieux comprendre l'homme et les dimensions de sa liberté.

Nous vivons à l'époque des totalitarismes et donc de la coercition exercée par le pouvoir politique sur les consciences. Il est devenu évident que la racine de toute liberté repose dans la liberté de conscience. Cela était d'ailleurs déjà reconnu par les grands penseurs libéraux, de Locke à Stuart Mill, dont l'essai sur la liberté ne fait qu'insister sur ce point. La liberté de conscience est par définition étroitement liée à la liberté dans la recherche de la vérité. La vérité ne doit pas être imposée; tout être humain a le devoir de la chercher de toutes ses forces et avec une intention droite, en assumant par là la responsabilité de ses convictions et de ses actions. Toutefois, si l'on part du présupposé qu'il n'existe pas de vérité objective, il en résulte inévitablement que la liberté même de conscience est compromise et par conséquent la racine de toute liberté. S'il n'y a pas de vérité, trompeuse est la liberté de la chercher, comme l'est la liberté du pauvre de vivre dans l'aisance. S'il n'y a pas de vérité, il n'y a pas non plus le devoir de la chercher. Sans la vérité, le respect de la liberté de conscience des autres ne peut plus être fondé sur une valeur supérieure à la conscience individuelle. On ne comprend plus alors pourquoi les instances de la collectivité doivent s'arrêter sur le seuil de la conscience individuelle. Au point où nous en sommes, un Etat pourrait se trouver de bonnes raisons pour estimer que la liberté de conscience de quelques-uns de ses citoyens est nuisible au bien de tous les autres. Une conscience vaut l'autre et il y a sans aucun doute des valeurs supérieures à la conscience individuelle, à moins qu'elle ne soit pas faite pour accueillir ces valeurs, c'est-à-dire qu'elle ne soit pas faite pour la vérité.

Si nous séparons la conscience de la vérité, nous finirons par dresser l'une contre l'autre. Les exigences de la vérité, ou de ce que l'on croit être la vérité, pousseront à employer la coercition sur les consciences et justifieront ces pressions. C'est pourquoi j'ai la conviction que le relativisme libéral conduit

en définitive à affaiblir la reconnaissance de la valeur de la liberté de conscience, et en effet aujourd'hui il manifeste une tendance à s'intéresser surtout aux aspects empiriques et existentiels de la liberté politique et sociale.

Sous le rapport de la problématique elle-même des droits fondamentaux, un humanisme pour notre temps recevra des apports bénéfiques de la pensée sociale de l'Eglise, qui a cependant en ce domaine beaucoup de choses à se faire pardonner. La Déclaration sur *la liberté religieuse* du Concile Vatican II et les nombreuses interventions de Jean Paul II ouvrent à cet égard de nouvelles perspectives pour la revalorisation de la liberté humaine dans le monde contemporain.

Le concept de liberté religieuse, développé dans ces documents récents, déborde largement le cas de la liberté étroitement religieuse, et ce qu'il met en valeur est en définitive le droit de chercher la vérité. Ici l'enseignement social de l'Eglise veut montrer la nécessité d'accorder le respect de la conscience avec celui de la vérité. C'est l'amour pour la vérité qui mène à un respect authentique de la conscience individuelle, car la vérité réside dans l'intelligence et la conscience de l'être spirituel.

Chercher la vérité, lui donner intérieurement son adhésion, y conformer sa conduite, voilà des exigences que chacun perçoit et auxquelles il ne peut renoncer sans être compromis dans sa dignité et responsabilité morale ¹. La recherche de la vérité implique en outre la liberté sociale, car elle exige que les hommes collaborent entre eux dans la communication et le dialogue ². Elle a aussi des implications directes sur les autres formes de liberté, telles que la liberté d'association, la liberté de manifester sa pensée et sa foi, la liberté d'enseignement, la liberté dans les activités d'assistance... ³. Rappelons ici que S. Thomas avait déjà étroitement relié la recherche de la vérité à la socialité humaine, la recherche de Dieu au respect du prochain ⁴.

La portée opératoire et l'actualité de ce concept de liberté religieuse ont été manifestées par Jean Paul II. S'il est vrai qu'il fut un temps où la religion chrétienne a servi d'*instrumentum regni*, elle est devenue aujourd'hui un garant de la liberté humaine contre les ingérences arbitraires du pouvoir politique et nous voyons que cela répond à sa vraie nature. Ainsi comprise, la défense de la liberté religieuse s'identifie à la défense de la liberté humaine tout court et revêt de l'importance non seulement pour les non-chrétiens, mais même pour les athées.

Objet de nos prédilections est l'Eglise qui, libre de toute entrave politique, se lève pour la défense de l'homme par les seules armes de la raison et de l'amour, l'Eglise qui inculque aux hommes la non-violence et le pardon ainsi que le respect effectif de la dignité humaine.

* * *

¹ *Dignitatis humanae*, n. 2.

² *Ibidem*, n. 3.

³ *Ibidem*, n. 4.

⁴ S. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* I-II, q. 94, a. 2.

Notre propos a été d'indiquer quelques domaines où la pensée de l'Eglise, et plus précisément, sa doctrine sociale, ont certainement quelque chose à dire à l'homme contemporain. Le thème de l'exclusion sociale, celui du droit à la vie et des droits de la liberté sont des domaines où, dans l'ordre de la réflexion théorique aussi bien que dans celui de la praxis, l'apport de la pensée chrétienne est indispensable. Sans elle le monde contemporain ne connaîtra pas de nouvel humanisme. Celui-ci accueillera les instances de l'âme chrétienne ou ne sera pas un véritable humanisme.

Ces quelques exemples nous ont découvert dans le monde d'aujourd'hui de vastes champs qui s'ouvrent à l'action sociale de l'Eglise, à la condition toutefois que cette action soit empreinte du style spirituel proprement chrétien et de cette imagination créatrice de nouveaux comportements qui a toujours été l'apanage des saints et des témoins passionnés de la vérité. Ce n'est que dans la fidélité à cet esprit que les chrétiens rempliront leur mission divine et en même temps ne trahiront pas l'homme.

FRANCESCO VIOLA

Chargé de cours pour la Philosophie du droit à l'Université de Palerme

(Traduit de l'italien par M. A. La Barbera et G. Brazzola)

La portée philosophique des droits de l'homme*

En conformité avec le sujet qui m'a été attribué, je me contenterai de présupposer la connaissance des aspects juridiques des droits de l'homme (que ces aspects relèvent du droit constitutionnel comparé ou du droit international) pour me concentrer sur leur « portée philosophique ».

1. Il est certain que la reconnaissance des droits de l'homme constitue, en un sens assez précis, la « religion civile » (au sens de Rousseau), la « civil religion » (au sens d'une sociologie américaine récente¹), d'une partie assez considérable de l'humanité, surtout de l'humanité nord-occidentale; et cette religion civile est parfois la seule religion qui subsiste encore pour ceux qui estiment ne plus pouvoir croire en la religion révélée. A vrai dire, elle n'est peut-être pas profondément vécue par les consciences individuelles; ce n'est pas une religion ancrée existentiellement au plus intime de chacun; elle est plutôt une sorte de religion officielle, ou de religion des milieux officiels, surtout internationaux. Les peuples n'y croient pas (encore) tellement. Et bien qu'elle ait quelques zéloteurs fervents, par exemple les militants d'Amnesty International, il est assez probable que même parmi eux, beaucoup œuvrent pour les droits de l'homme *aussi*, sinon principalement, en tant que croyants d'une religion révélée, par exemple en tant que chrétiens.

Disons qu'elle est religion civile officielle et, en beaucoup de cas, religion civile personnelle, et, en des cas beaucoup moins nombreux, religion personnelle tout court, principalement pour la *koinè* des pays d'imprégnation chrétienne dans leur période postchrétienne; à partir de cette *koinè* elle essaie de s'étendre, œcuméniquement, à tous les pays et à toutes les consciences de la planète.

Historiquement parlant, l'hypothèse est donc vraisemblable que cette religion civile des droits de l'homme soit une sécularisation du christianisme,

* Ce texte, dont la traduction a été revue par nous, est celui d'une conférence donnée à Genève le 18 juin 1980. Voir à son propos les réflexions qu'il a suscitées dans l'éditorial de Georges COTTIER, *Le combat pour les droits de l'homme et son fondement*, pp. 1 et s. *Réd.*

¹ Voir N. LUHMANN, *Grundwerte als Zivilreligion*, in *Religione e politica*, Padova, Cedam, 1978, p. 51, n. 1 (trad. fr. chez Aubier).

au sens d'une traduction séculière, séparée du dogme révélé, de principes moraux et juridiques foncièrement chrétiens¹. Nous reviendrons à la fin sur cette hypothèse, car nous voulons faire œuvre de philosophie plutôt que d'histoire.

Les rapports entre philosophie et religion des droits de l'homme peuvent être cernés, en gros, par les questions suivantes :

- a) de quelle philosophie, ou de quelles philosophies, sont issus, en fait, les droits de l'homme? C'est là encore un problème historique, plus précisément d'histoire de la philosophie.
- b) que doit-on penser, philosophiquement, des droits de l'homme: y a-t-il des arguments philosophiques pour les fonder, les confirmer, les critiquer?
- c) quelle est la philosophie objectivement charriée, véhiculée par les droits de l'homme eux-mêmes, par leur reconnaissance, par leur religion?

De même que la religion chrétienne comporte et véhicule une conception de l'homme, de l'être, de la connaissance, de même on peut s'attendre à ce que la reconnaissance des droits de l'homme ait des implications significatives en anthropologie, en morale, en ontologie, en épistémologie philosophiques. La reconnaissance des droits de l'homme n'est pas compatible avec n'importe quelle philosophie.

Il est vrai que Jacques Maritain a parlé des droits de l'homme comme d'un idéal surtout pratique capable de rassembler les hommes, comme d'une «idéologie pratique fondamentale et de principes d'action fondamentaux... au point de convergence pratique des idéologies théoriques et des traditions spirituelles les plus différentes»². Mais on peut se demander s'il y a réellement, logiquement, cohérence entre cet idéal pratique et toutes les visions du monde, sans exception, qui officiellement s'accordent avec lui.

En laissant de côté les questions historiques d'origines, on peut alors explorer les rapports des droits de l'homme et de la philosophie en deux sens: ou bien en allant de la philosophie aux droits de l'homme (y a-t-il des droits de l'homme que la philosophie peut fonder; et lesquels?), ou bien en allant des droits de l'homme à la philosophie (y a-t-il une philosophie que les droits de l'homme fondent objectivement; et laquelle?). C'est cette deuxième voie que je voudrais explorer.

On parle assez souvent des «implications pragmatiques» de la science, c'est-à-dire des principes moraux qu'implique la démarche scientifique en tant que telle. Par exemple, elle implique la reconnaissance de l'autre et

¹ Sur le concept de sécularisation, la bibliographie probablement la plus complète est celle qui se trouve à la fin du volume *Fe y nueva sensibilidad historica* publié par l'Instituto Fe y Secularidad, Salamanca, ed. Sigueme, 1972, pp. 395-467. Pour les rapports entre christianisme et droits de l'homme, voir notamment l'ouvrage très complet de P. DE LA CHAPELLE, *La déclaration universelle des droits de l'homme et le catholicisme*, Paris, R. Pichon et R. Durand-Auzias, 1967. (Cf. aussi G. COTTIER, *Signification chrétienne de la sécularisation*, «Nova et Vetera», 1981, n. 1, pp. 1 à 35. *Réd.*)

² Cité par DE LA CHAPELLE, p. 72.

le dépassement du solipsisme, le refus de la violence et la méthode de la persuasion, une audience universelle formée indépendamment de toute discrimination sexuelle, raciale, nationale, religieuse, idéologique. Eh bien! s'il y a des implications pratiques de la théorie, il peut aussi y avoir des implications théoriques d'un idéal pratique ou d'une praxis. Ce sont ces implications théoriques des droits de l'homme que je voudrais mettre à jour, un peu à la manière de ce que Kant a fait avec ses postulats théoriques de la raison pratique. Quels sont les postulats ou implications théoriques de cette sorte de raison pratique qui s'exprime dans la reconnaissance des droits de l'homme.

En procédant ainsi, je le répète, nous ne fonderons pas les droits de l'homme sur une philosophie; nous fonderons une philosophie sur les droits de l'homme. Cette philosophie ne vaudra donc que pour ceux qui reconnaîtront déjà les droits de l'homme; l'affirmation pratique étant première, la philosophie n'aura de valeur qu'hypothétique. Mais d'autre part, qui oserait aujourd'hui méconnaître ouvertement les droits de l'homme? Qui oserait soutenir publiquement que l'homme n'a pas droit à la protection de sa vie, de sa santé, à la liberté d'exprimer sa pensée, droit à recevoir une instruction, des informations non fallacieuses, des occasions de travail, droit à la paix et à la sécurité internationale? Qui oserait ouvertement et vertement soutenir qu'il serait mieux, ou équivalent, que l'homme fût tué, torturé, réduit en esclavage, exploité, maintenu dans l'ignorance, la misère, la terreur et la faim, persécuté pour ses opinions, privé de travail, de logement, de tout pouvoir sur la chose publique, etc.?

Si donc la reconnaissance des droits de l'homme implique réellement une philosophie, il y a des chances que celle-ci ne puisse pas être facilement niée, du moins par ceux qui se veulent logiquement cohérents.

La question se pose d'abord de savoir s'il y a ou non de ces postulats, ou mieux de ces implications théoriques de la religion civile des droits de l'homme. Par analogie avec ce que font les théoriciens du droit civil ou du droit pénal, nous distinguerons idéalement une «partie générale» et une «partie spéciale» des droits de l'homme ou, si l'on préfère, de la théorie des droits de l'homme. Dans la partie générale seraient à rechercher les implications du fait même qu'on reconnaît l'existence de droits fondamentaux, quels qu'ils soient. Dans la partie spéciale seraient à rechercher les implications du fait que tel ou tel droit est reconnu plutôt que d'autres. Nous nous consacrerons essentiellement à la partie générale, qui autorise d'ailleurs des conclusions plus solides; car si les tenants des droits de l'homme peuvent ici ou là, ne pas tomber d'accord sur tel ou tel droit particulier, ils sont par définition tous d'accord que des droits de l'homme existent et doivent être reconnus.

2. D'emblée il paraît évident que, si on reconnaît l'existence de droits de l'homme, on reconnaît par là même l'existence de *droits*, c'est-à-dire d'entités non matérielles, non physiques, inaccessibles à l'approche des sciences de la nature. Cette reconnaissance va déjà loin.

On peut imaginer l'existence des droits de l'homme comme d'origine purement positive, c'est-à-dire comme entièrement dépendante des actes formels des pouvoirs historiques qui la posent. Ces droits n'existeraient pas à moins d'être formellement reconnus par les pouvoirs. Même en ce cas, les entités en question seraient douées d'une existence immatérielle, car une fois formellement reconnus, les droits de l'homme existent même s'ils sont violés en fait. Ils ne pourraient d'ailleurs pas être violés s'ils n'existaient pas.

Et dire que l'homme n'a d'autres droits que ceux que l'histoire veut bien lui accorder en fait, c'est dire que l'homme est dépourvu de *droits*, qu'il obtient satisfaction de certains de ses désirs, au hasard des circonstances. Le réalisme juridique peut être utile, et même indispensable, à la science juridique positive, mais il n'est pas autorisé, à lui tout seul, à parler de droits; et en fait, il en rejette généralement la notion dans la «métaphysique», entendue en un sens péjoratif.

A fortiori faut-il reconnaître que ces entités que nous appelons droits de l'homme existent d'une existence transphysique du moment qu'on admet qu'elles n'existent pas (ou pas seulement) en tant que les pouvoirs les reconnaissent, mais que les pouvoirs les reconnaissent parce qu'elles existent, c'est-à-dire parce qu'elles doivent être reconnues, et qu'un pouvoir qui ne les reconnaît pas est illégitime et prévaricateur.

Or, c'est bien là la position de la plupart des défenseurs des droits de l'homme. Et avec raison. Car s'ils n'existaient que dans la mesure où les pouvoirs veulent bien les reconnaître, ces droits n'auraient d'autre fondement que le pouvoir. Mais ils sont pour une bonne part dressés précisément contre le pouvoir. Ce n'est donc pas sur le pouvoir qu'ils se fondent, ce n'est pas le pouvoir qui leur confère existence, encore qu'il soit souhaitable que les pouvoirs se plient à les reconnaître formellement et à les mettre en pratique.

La religion des droits de l'homme, en tant que religion non pas du Pouvoir, mais contre le Pouvoir, véhicule donc ou implique une philosophie, et plus précisément, une ontologie non matérialiste; nous pouvons dire avec assurance une philosophie «métaphysique» au sens tant décrié par la pensée moderne; car ce qu'il faut bien admettre, c'est l'existence de droits «en soi», différents de la somme des comportements factuels qui les réalisent dans l'histoire. Ces droits, qu'on a longtemps appelés «naturels», ont une existence du même genre que les figures ou les théorèmes mathématiques, bien que, pris dans leur essence, ils présentent des contours moins exactement définissables. Ils sont indestructibles; ils sont découverts au cours de l'histoire, mais comme quelque chose qui ne naît pas et ne décline pas au gré de l'histoire.

Cette philosophie admet, en d'autres termes, l'existence d'un *ideales* ou *geistiges Sein*. Elle fait donc tomber, avec le matérialisme ontologique, le physicalisme gnoséologique ou épistémologique; et bien entendu et tout spécialement le non-cognitivism éthique, c'est-à-dire la thèse, partagée par tout un ensemble de courants de la pensée moderne, qu'il n'y a pas de connaissance dans le domaine des valeurs, en particulier des valeurs morales

et juridiques. Pour reconnaître, en effet, il faut bien connaître, encore que la reconnaissance, l'affirmation, ne porte pas toujours nécessairement sur des objets aussi clairs et distincts que les objets mathématiques. Ces implications philosophiques apparaissent clairement dans la perspective de la «partie générale» des droits de l'homme: que l'homme ait des droits fondamentaux et même, ou avant tout, contre le pouvoir, cela approche de l'évidence, même si des difficultés surgissent lorsqu'il s'agit de les spécifier.

En résumé: la religion des droits de l'homme semble impliquer une philosophie incompatible soit avec le matérialisme ontologique et le néopositivisme logique et épistémologique, notamment avec le physicalisme, soit avec le positivisme juridique et le réalisme juridique comme philosophies du droit (quand bien même ceux-ci peuvent rendre des services au niveau de la méthodologie de la science du droit positif), soit enfin avec toute forme d'historicisme intégral.

3. Cette conclusion se trouve confirmée par la considération que la reconnaissance de l'existence de droits de l'homme implique rigoureusement celle de *devoirs*. Sur le plan logique, une charte de droits est toujours équivalement une charte de devoirs. C'est là une nécessité logique stricte, bien connue en théorie générale du droit. La Déclaration universelle des droits de l'homme est donc également une déclaration universelle des devoirs de l'homme envers l'homme. Or, reconnaître l'existence de devoirs, n'est-ce pas entrer dans la «métaphysique»? Il y a des devoirs; l'homme naît avec des devoirs: voilà des affirmations qui vont loin. Les pouvoirs, étatiques ou non, et les individus qui les composent ont le devoir de reconnaître, d'assumer et d'accomplir les devoirs qui découlent de l'existence des droits de l'homme. Ce devoir s'impose aux pouvoirs; ce ne sont pas les pouvoirs qui le posent. Et la même chose vaut pour tous les hommes, là où ces devoirs les concernent directement en tant qu'individus.

Tout un univers surgit, qui modifie profondément celui que perçoivent de manière exclusive les sens, l'instinct égoïste et les sciences de la nature. Je revendique la reconnaissance de mes droits; et me voilà entraîné au cœur d'un royaume incorruptible où les droits sont inséparables des devoirs, où se manifeste et résiste l'être spirituel.

4. Engagé dans cette voie de découverte, ne faut-il pas aller plus loin encore? Si des droits et des devoirs existent, c'est qu'une Norme, une Loi existe, qui confère les droits et impose les devoirs; c'est qu'un Appel existe, appel à respecter ces droits, à assumer ces devoirs; une sorte de Paternité existe, qui me défend et m'assure de mon droit là même où ce droit est foulé aux pieds dans l'histoire. «Une femme peut-elle jamais ne pas se souvenir de son enfant, ne pas avoir compassion du fils de ses entrailles? Même s'il s'en trouvait une pour l'oublier, *Moi je ne t'oublierai pas.*» (Isaïe, 49, 15).

La conscience de l'homme (au sens de *consciousness*, *Bewusstsein*) se trouve face à face avec quelque chose de sacré qui lui résiste, qui ne plie pas à ses caprices (ni, d'autre part, à ses défaitismes ou à ses dépressions),

qui la constitue à vrai dire comme conscience (*conscience, Gewissen*). Cette Loi ou cet Appel qui fait de l'homme une conscience, et qui n'est pas inventée par l'homme (car alors les droits de l'homme n'existeraient pas en soi, et nous retomberions dans le nihilisme, pour lequel une conscience *mesurée* est illusoire), cette Loi ou cet Appel qui fait de l'homme une conscience proviendrait-il d'un tréfonds *inconscient (unbewusst)* et sans conscience (*gewissenlos*)? Ce message pour destinataires-consciences serait-il sans messenger conscient? Ne viendrait-il en dernière analyse que de l'hydrogène et de ses dérivés par complexification?

J'ai essayé, dans un article sur Sade¹, d'imaginer jusqu'au bout l'existence de droits dans un univers sans Loi et sans Dieu. Dans cet univers, l'homme se présente en maître, il semble au premier abord jouir d'une plénitude de droits, n'avoir même que des droits. Mais bientôt il s'avère que ce protagoniste absolu est entièrement assujéti à ses passions; celles-ci, par lesquelles il croit dominer, sont les fils par lesquels le meut, tel un pantin, la Nature aveugle et toute-puissante. Il n'a d'autres droits que sa propre force, car dans un tel univers il n'y a pas de droits, de même qu'il n'y a pas de devoirs. En fait, il n'y a même plus de véritable sujet.

Est-ce qu'en admettant l'existence de droits et de devoirs qui mesurent la conscience de l'homme, on ne sera pas conduit inexorablement à reconnaître l'existence d'une conscience infinie? Je le crains, sinon ces droits et devoirs seraient comme des torrents coulant d'une Montagne inexistante.

5. Il reste un point à mettre en relief dans notre «partie générale». Les droits et devoirs dont nous parlons concernent l'homme en tant que tel, donc tous les hommes, sans distinction aucune de qualités, d'idéologies et de rôles. Ils concernent (pour les qualités): homme et femme, adulte, enfant et vieillard, blanc, noir et jaune, brillant, médiocre et raté, fort et faible, bon et méchant, beau et laid, sain et malade; pour les «idéologies»: croyants et non-croyants, monothéistes et monistes, ascètes et libertins, spiritualistes et matérialistes, libéraux et socialistes; pour les rôles: gouvernants et gouvernés, citoyens et étrangers, mariés et célibataires, travailleurs du primaire, du secondaire et du tertiaire, ouvriers et patrons, pères et enfants, élèves et professeurs.

C'est donc avant tout l'homme en son essence, et la personne en son individualité ineffable que vise la religion des droits de l'homme. Or, qu'est-ce que l'homme, ou la personne, au-delà des qualités, des idéologies et des rôles? Dans une pensée devenue célèbre, Pascal conclut qu'on n'aime en vérité personne, puisque ce n'est pas la personne qu'on aime, mais des qualités². Cependant la philosophie des droits de l'homme prétend bien aller

¹ *Il soggetto assoluto e i suoi diritti nell'universo sadista*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 1979, pp. 21-42.

² C'est là, plus encore que celui de Pascal, le point de vue d'«un homme qui se met à la fenêtre» et n'a d'yeux finalement que pour «des qualités empruntées». (Cf. *Pensées*, Ed. Brunschvig, N. 323.) Note de la Rédaction.

au-delà des qualités, elle prétend atteindre ce que, en reprenant une expression majeure de la pensée religieuse orientale, j'appellerais volontiers le *pur être* dans l'homme. Cette anthropologie du pur être n'est pas contraire à la raison¹, c'est bien plutôt en la refusant qu'on se trouve acculé à des difficultés rationnelles considérables, mais en même temps elle semble dépasser la raison, un peu comme la foi religieuse qui va au-delà de la raison, mais ne la contredit pas.

Qui reconnaît l'homme dans son pur être est entraîné au-delà de l'histoire, au-delà de la géographie, au-delà de la politique, au-delà de la culture; car d'un côté l'homme relève de la biologie et de ses merveilles ontologiques, d'un autre, il relève par son être spirituel d'une ontologie très abstraite, très intellectuelle, j'irais jusqu'à dire «presque angélique»; car ce n'est qu'au regard de la biologie et d'une saisie de l'esprit que l'humanité apparaît comme une essence unique présente en tout homme. D'autre part, si la biologie nous livre, avec l'A.D.N., le conditionnement matériel des variations de l'essence humaine avec ses différences génériques, ou même individuelles (chaque homme diffère biologiquement de tous les autres), elle ne nous livre pas la personne; elle ne nous livre de l'homme que ce qu'il a de commun avec tout vivant, tout animal. Par là sont balayées comme inessentielles toutes les discriminations selon histoire et culture; mais cela ne suffit pas.

Donc les droits de l'homme, dans leur «partie générale», impliquent une philosophie très «métaphysique», qui reconnaît l'existence d'un univers trans-empirique, dont le fondement est à chercher dans une conscience absolue qui mesure la conscience de l'homme; une philosophie qui peuple cet univers de personnes qui ne sont ni homme ni femme, ni grec ni barbare, ni fidèle ni infidèle, ni libre ni esclave, ni de droite ni de gauche, mais plutôt «comme des anges dans le ciel».

Cependant, parvenus à ce point, nous ne saurions perdre de vue le lien entre «partie générale» et «partie spéciale». C'est un fait qu'on en vient à reconnaître toujours plus de droits, et de droits toujours plus spécifiques, pour des catégories et des situations toujours plus circonscrites: des dizaines de constitutions, de nombreuses déclarations et plus d'une quarantaine de conventions internationales depuis 1945² sont entrées très analytiquement dans le détail concret. Si la «partie générale» concerne l'homme universel, la «partie spéciale» se réfère, elle, et jusqu'à l'hyperdétermination, à l'homme qualifié, situé. Cela est philosophiquement très instructif. L'humanité de l'homme est conçue comme une sorte de transcendantal: elle doit *et* faire abstraction de toute catégorie particulière, *et* pénétrer l'ensemble des catégories et chaque catégorie, en ce sens que le sexe, la race, l'âge, l'état de santé, les qualités intellectuelles, la croyance, l'idéologie, le travail, la citoyenneté, tout cela est de signification humaine et protégé en tant qu'hu-

¹ Pour une argumentation sommaire en sa faveur, cf. L. LOMBARDI VALLAURI, *Corso di filosofia del diritto*, Padova, Cedam, 1978, (2 vol.), pp. 388-394.

² Cf. J. MOURGEON, *Les droits de l'homme*, Paris, PUF, 1978, p. 81.

main, et non pas comme pris en soi, séparément et pour ainsi dire contre le reste. L'idée philosophique de l'homme qui se dégage de l'unité entre «partie générale» et «partie spéciale» ressemble donc à l'idée philosophique de l'être, qui, comme on sait, est au-dessus des catégories sans les nier, pénétrant au contraire toutes les différences catégorielles et jusqu'aux individualités. Il y a comme une redescente de l'idée universelle de l'homme, que nous livre la «partie générale», en chacun des modes concrets de l'humain; en sorte que l'idée universelle de l'homme n'est pas à proprement parler un *genre*, si du moins on conçoit les différences spécifiques comme quelque chose qui s'ajoute au genre du dehors; car dans l'émigré, le réfugié, l'enfant, la femme, ce qui est à considérer par la philosophie des droits de l'homme, n'est pas un fragment détaché de l'humain, c'est la totalité de l'essence humaine qui est en quelque sorte analogiquement présente; le réfugié, la femme ne peuvent pas être réduits à leurs rôles respectifs; il n'y a pas dans le mâle un être humain et un sexe, dans le malade un être humain et une maladie, le sexe et la maladie sont eux-mêmes humains et à respecter précisément comme tels.

Par là les qualités, les idéologies et les rôles, à qui toute signification discriminatrice avait été enlevée, reprennent pleinement leur signification; mais le fait que celle-ci soit reprise en tant qu'humaine l'enracine plus profondément tout en lui enlevant ce qu'elle avait d'absolu et par là de fallacieux. La «partie générale» pénètre pour les humaniser et les personnaliser jusqu'aux plus fines ramifications de la «partie spéciale».

Ainsi, la philosophie impliquée par les droits de l'homme contient une anthropologie qui ne saurait être ni purement abstraite et universelle, ni purement concrète et individuelle. A son niveau le plus «élevé», celui où émerge la personne spirituelle ouverte sur un monde d'entités spirituelles, cette philosophie semble bien solidaire des grandes philosophies qui ne rendent pas impossible de penser les objets de la foi et de l'espérance religieuses. A son niveau le plus «bas», elle rejoint un homme matériel, historique, différencié et situé. A ce même niveau, elle semble difficilement compatible avec un spiritualisme idéaliste qui ferait des entités spirituelles, telles que les droits et les devoirs s'imposant à la conscience de l'homme, un produit ou une projection de cette même conscience, et elle corrige l'impression d'angélisme abstrait que la «partie générale» aurait pu donner. La philosophie impliquée par les droits de l'homme semble donc assez proche (je l'ai découvert non sans stupeur) de la «philosophia perennis» qui s'est élaborée pendant deux millénaires au sein de la tradition chrétienne. On peut y trouver une confirmation de l'hypothèse historique que j'ai émise au début, à savoir que la religion civile des droits de l'homme est à son origine (incontestablement «nord-occidentale») une sécularisation du christianisme dans l'ère post-chrétienne.

6. Une fois accompli le passage de la religion révélée à la religion civile, peut-on en toute tranquillité jeter par-dessus bord la religion révélée, et plus précisément le christianisme?

Je suis persuadé du contraire, et pour toute une série de raisons dont je n'évoquerai qu'une seule, la plus banale peut-être, mais la plus directement liée à la structure même de l'affirmation progressive des droits et des devoirs de l'homme. Il est certain que cette affirmation correspond au sentiment que Max Horkheimer a nommé la nostalgie humaine fondamentale: «la nostalgie, en vertu de laquelle l'assassin ne puisse pas assurer son triomphe sur la victime innocente»; «la nostalgie de la parfaite et impeccable justice»¹. Or qu'est-ce que la justice? Dans son remarquable traité², E. Bodenheimer a parlé précisément de «justice des droits humains» comme de ce type de justice qui veut que tout homme puisse se développer jusqu'à la plénitude de sa vocation personnelle. Mais, comme Horkheimer le constate aussitôt³, la nostalgie d'une telle justice «ne peut jamais être réalisée dans l'histoire; car, même si une société meilleure en venait à remplacer le désordre social actuel, il n'y aura pas de réparation pour l'injustice passée et la misère de la nature ambiante ne sera pas abolie». La nostalgie de justice plénière qui anime la religion civile des droits de l'homme se heurte à la certitude qu'elle sera déçue et frustrée en ce monde. Le recours à Dieu paraît s'imposer donc à un double titre: et comme *archè*, comme fondement⁴ des droits et des devoirs dans lesquels s'articule ici-bas la justice, et comme *eschaton*, comme accomplissement plénier de cette même justice. Ce n'est pas par hasard que dans la tradition chrétienne le minimum essentiel de la foi requise pour le salut de tout homme, même non croyant en Jésus-Christ, est l'affirmation d'un Dieu rémunérateur; idée reprise par Kant au cœur même de la religion philosophique critique. Je n'irai pas jusqu'à dire que la philosophie de la religion des droits de l'homme *oblige*, mais je dirai qu'elle incline fortement si elle entend ne pas être vaine, à croire en une justice humaine que Dieu veut réalisée dans le temps et en une justice divine réalisée au-delà du temps.

7. J'ai presque achevé l'esquisse des implications philosophiques des droits de l'homme. Si je peux m'exprimer en toute sincérité, et sans rien vouloir enlever à la valeur des efforts concrets de défense juridique et d'aménagement politique effectifs des droits de l'homme, je ferai l'aveu sui-

¹ *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, 1970; trad. ital. *La nostalgia del totalmente Altro*, Brescia, Queriniana, 1972, p. 75 et 82.

² *Treatise on justice*, New York, 1967.

³ *Op. cit.* p. 82.

⁴ Voir plus haut, paragr. 4. N. BOBBIO, *L'illusion du fondement absolu*, in *Les fondements des droits de l'homme*, Firenze, La Nuova Italia, 1966; réimprimé en italien in *Il problema della guerra e le vie della pace*, Bologna, Il Mulino, 1979, p. 123 s. L'auteur conteste que le fondement des droits de l'homme puisse être religieux, car l'un de ces droits les plus prestigieux, le droit de la liberté religieuse, consiste dans le droit de professer n'importe quelle religion et aussi de n'en professer aucune. Mais alors on ne voit pas à quoi ou à qui faire appel pour défendre, sur terre et dans l'histoire, toute liberté de pensée, y compris la liberté de ne pas croire en Dieu, sinon à une instance suprême qui défend la recherche de la vérité contre tous les pouvoirs? Qui nie Dieu en tant que Vérité absolue, ne nie-t-il pas le fondement le plus solide du droit non octroyé, non étatique, de nier Dieu si telle semble la vérité?

vant: j'ai l'impression que la portée philosophique des droits de l'homme est presque plus grande, en ce temps de crise avant tout intellectuelle, que leur portée pratique.

Quant à cette dernière, la plupart des auteurs qui ont soumis à l'analyse les droits de l'homme¹ ont bien montré les antinomies qu'ils présentent entre eux, la faiblesse de leur protection dans l'aire nationale et internationale, leur manque d'exigibilité, et l'inégalité selon laquelle ils sont, de fait, distribués sur la planète.

Je me bornerai à l'analyse de leur caractère antinomique interne. Bobbio en particulier a fait ressortir qu'il y a antinomie en un double sens: a) on ne peut étendre les droits de certains sujets, sans restreindre les droits d'autres sujets (antinomie que j'appellerais *intersubjective*); b) on ne peut promouvoir simultanément tous les droits d'un même sujet (antinomie que j'appellerais *intrasubjective*). Voici des exemples de la première antinomie: les droits à une conduite frisant l'impudeur chez certains portent atteinte aux droits à la pudeur chez d'autres; les droits de la mère restreignent les droits de l'enfant dans le sein maternel. Et voici des exemples de la deuxième antinomie: les droits de prestation (droits *à*: à la sécurité, à la santé, à l'assistance, au logement, à l'instruction, au travail), en conférant toujours plus de pouvoirs d'intervention et de gestion au Pouvoir, réduisent les droits de la liberté, les droits *de*. De plus, demeure en général l'antinomie fondamentale, qui consiste en ce qu'il est impossible de conférer un droit à un sujet sans imposer un devoir à un autre; et que «plus de droits» signifie équivalentement «plus de devoirs»².

Cependant, la religion civile des droits de l'homme prétend, avec ténacité, à la reconnaissance de toujours plus de droits pour toujours plus d'hommes, à la réalisation de plus de liberté *et* de plus de sécurité, de plus de liberté *et* de plus d'égalité, en dépit des antinomies intersubjective, intrasubjective ou fondamentale.

Cela m'amène à faire une dernière remarque sur la portée philosophique des droits de l'homme. Nous avons cru voir que la religion civile des droits de l'homme achemine vers une philosophie incluant l'affirmation de l'être immatériel et probablement de Dieu, voire d'un Dieu à traits «chrétiens universalisés». Même quelqu'un qui ne serait pas convaincu de ces implications devrait cependant admettre, me semble-t-il, que tout se passe comme si la foi dans les droits de l'homme «poussait» la raison pratique vers un

¹ BOBBIO, *loc. cit.*; M. VILLEY, dernièrement dans sa *Philosophie du droit*, Paris, Dalloz, 1978, pp. 154-167; S. COTTA, *Attualità e ambiguità dei diritti fondamentali*, in COTTA-BOGNETTI-FERRIFLICK, *Diritti fondamentali dell'uomo*, in «Quaderni di Iustitia», Milano, Giuffrè, 1977; MOURGEON, *op. cit.*; D. PASINI, *I diritti dell'uomo*, Napoli, Jovene, 1979.

² A la lumière de cette considération, logiquement réversible, la plupart des discussions sur la primauté respectivement du droit subjectif ou de la règle de droit (voir un résumé dans COTTA, *loc. cit.*) finissent par ressembler un peu à la célèbre dispute entre gentilshommes de jadis, qui s'affrontèrent en un duel à mort, l'un soutenant que telle route montait, l'autre qu'elle descendait.

lieu métarationnel de dépassement des contraires. Oui, cette religion, toute «civile» qu'elle soit, a ses mystères. De même que l'opposition entre les attributs de Dieu (justice et miséricorde; nécessité et liberté; immutabilité et activité... sans parler de celle que peuvent présenter les grandes affirmations de la foi chrétienne: unité et trinité en Dieu, divinité et humanité du Christ) se résoud en harmonie, et même pour les premiers dans l'*identité* pure et simple de Dieu, sans que nous puissions en percevoir le mystère, de même (toutes proportions gardées) semble subsister entre les droits de l'homme, pour la foi qui les affirme tous, une possibilité de conciliation, d'unité supérieure, contre laquelle s'émousse le tranchant réaliste de la raison analytique: la solution des antinomies «doit» se trouver quelque part.

Mon impression est qu'ici encore la foi va au-delà de la raison, mais non pas dans la direction opposée. La raison ne dément pas la foi; elle la garantit plutôt contre les idolâtries, elle la met en garde contre les prétentions de tel ou tel régime politique à réaliser dans l'immédiat le paradis sur terre. Mais l'eschatologie impliquée dans la religion civile des droits de l'homme, qui par ses exigences sans cesse renaissantes repousse toujours l'avènement plénier de ces droits dans le futur, n'est pas nécessairement, ni absolument absurde.

8. Comme vous pouvez le constater, la logique des droits de l'homme nous a entraînés très loin. C'est presque un vertige qui nous saisit devant des considérations aussi abstraites faites dans un monde où la plupart des hommes subissent la dictature et la faim; où dans quelques décades peut-être la moitié des enfants conçus dans le sein maternel auront été exterminés avant leur naissance, où même dans les nations qui ont été le berceau des droits de l'homme s'ouvre comme un gouffre tout un vaste domaine de vie, celui de l'*exclusion sociale*, sorte de tiers monde interne où, par suite de la faiblesse des sujets qui le composent, vieillards, malades, handicapés, inadaptés, marginaux de toutes sortes, les droits de l'homme devraient être portés à leur extrême perfection et subtilité, alors qu'ils sont au contraire presque abolis ou suspendus ¹.

Ainsi les développements philosophiques qui m'ont été suggérés par mon sujet sont-ils moins dépourvus de signification qu'il pouvait paraître à première vue. Il suffit de penser aux effets dévastateurs qui ont été et sont encore exercés, précisément contre les droits de l'homme, par les mythes modernes issus des philosophies que nous avons critiquées précédemment, par l'individualisme nihiliste, hédoniste et possessif dans la ligne des Helvétius, La Mettrie, d'Holbach, Sade, Stirner, Nietzsche; par la «mystique» agressive des sujets macro-économiques et politiques absolus (paléocapitalisme, impérialismes, racismes, nationalismes); par les collectivismes totalitaires, les idéologies de classe et étatismes divers. Les questions de fonde-

¹ Cf. L. LOMBARDI VALLAURI, *La justice et les cas-limite*, in «Les Etudes philosophiques», 1973, pp. 187-194.

ment se sont révélées essentielles à l'épreuve pratique des deux derniers siècles d'histoire.

Il faut donc, d'une part, que la religion civile des droits de l'homme soit toujours plus vécue au plan psychologique et pratique, car alors la question du fondement philosophique deviendra elle-même une vivante question et la foi vécue s'orientera d'elle-même, implicitement, vers la vérité; d'autre part, que la critique philosophique et la recherche des fondements de l'action s'exercent par elles-mêmes et explicitement, pour que la philosophie nécessaire à l'affirmation des droits de l'homme ne soit pas un simple postulat de la raison pratique, un produit idéologique de la volonté. Il est indispensable, entre autres, de tirer au clair les fondements de cette anthropologie du pur être que nous avons décelée comme un postulat de la religion des droits de l'homme.

Il est essentiel, sur le plan pratique, de ne jamais dissocier les droits des devoirs. Devoirs envers les autres, évidemment. Mais aussi devoirs envers soi-même. Il y a toute une série de biens auxquels une organisation juridique et politique adéquatement humaniste peut donner droit, mais que chaque sujet intéressé doit, s'il veut en jouir effectivement, acquérir par lui-même. Ce sont ceux que les anciens appelaient «biens internes», par exemple l'instruction, la sagesse, les vertus, les capacités en général. La mise à disposition de livres et de maîtres ne sert de rien si je ne veux pas m'instruire.

La somme énorme de devoirs envers les autres et envers soi-même qu'impose, si elle veut être réaliste, une reconnaissance toujours plus étendue et affinée des droits de la personne humaine ne pourra être assumée sans un surcroît inouï (par rapport à la situation actuelle) de force morale. Cette force pourra difficilement être puisée ailleurs que dans les grandes religions ou conceptions philosophico-religieuses traditionnelles, notamment les monothéismes occidentaux et les spiritualismes ascétiques orientaux. Mais pour être à la hauteur d'une tâche planétaire aussi exigeante, les grandes religions doivent se déconfessionnaliser, s'universaliser; et non pas en se réduisant au plus petit commun dénominateur, à un résidu générique et insignifiant, à une sorte d'espéranto religieux sans terroir et sans histoire, mais au contraire en visant à tout intégrer en leur somme vivante. Chacun doit tendre à la plénitude, au «plérôme» de la vérité marqué de son signe propre. Les grandes religions doivent se «plérômatiser»¹.

La même chose vaut, à un niveau inférieur, et analogiquement, des idéologies politiques qui doivent, si elles veulent être force humanisante et non principe de division, faire tomber leurs exclusivismes et réductionnismes respectifs. En particulier, elles doivent résorber les modèles et les rôles

¹ Sur l'idée d'un christianisme plérômatisé, je renvoie à mes articles *Laicità o universalità?* in *Laicità. Problemi e prospettive*, Milano, Vita e Pensiero, 1977, pp. 249-268; *Il concetto cristiano di umanità e le sue forme*, in *Europa cristiana: progetto*, Brescia, Morcelliana, 1979; *Sapienza e contemporaneità*, in *Esistenza mito ermeneutica*. Scritti per Enrico Castelli II, Padova, Cedam, 1980, pp. 383-404.

qu'elles ont historiquement privilégiés (ainsi, le citoyen pour le libéralisme, le travailleur pour le socialisme) dans l'intégrité et la simplicité de la personne, qui est toujours au-delà des modèles et des rôles.

Les États sont appelés eux aussi à s'universaliser en se subordonnant aux deux seuls universels véritables, l'humanité dans son ensemble et la personne. Cela implique nécessairement qu'ils s'amenuisent et vers le haut, au profit de la communauté internationale, et vers le bas, au profit des organismes de décision infra-étatiques et des initiatives libres de la société civile, en ne gardant, en application du principe de subsidiarité, que les fonctions qui correspondent exactement à leur échelle de grandeur.

Mais la question ultime, qui se pose à tous, est encore une fois d'ordre philosophique, et concerne le contenu des droits de l'homme. Ceux-ci peuvent être définis, nous le savons, par rapport à l'ensemble des conditions d'organisation propres à favoriser l'épanouissement de la personne. Or, la question est précisément de savoir en quoi consiste le véritable épanouissement de la personne?

Cette question, nous n'avons évidemment plus le loisir de l'affronter. Il nous faut dire cependant que le modèle matérialiste de développement aujourd'hui dominant est, malgré certains mérites, réductif. En particulier, une place beaucoup plus grande devrait être réservée aux biens tels que la perfection intérieure: la *sagesse*, et la perfection du rapport interpersonnel: l'*amitié*. Ces biens sont en même temps hautement satisfaisants sur le plan individuel et *non exclusifs* sur le plan social, en ce sens que leur possession de la part d'un sujet n'exclut pas – au contraire, elle favorise ou même implique souvent – leur possession de la part d'un autre. Les biens non exclusifs fondent donc un espace social *compatible*, c'est-à-dire un espace où l'expansion d'un sujet ne limite pas celle des autres, où sont admises des expansions illimitées de tous les sujets simultanément¹.

En dernière analyse, c'est l'orientation de la plupart des hommes vers ces biens non exclusifs, c'est la passion pour la découverte et l'occupation fraternelle de cet espace compatible illimité, qui me paraît la condition clé pour la réalisation la moins imparfaite de tous les droits de l'homme, y compris ceux d'ordre matériel, réalisation que j'appelle de mes vœux les plus convaincus et les plus fervents.

LUIGI LOMBARDI VALLAURI

¹ J'ai amplement développé ce point, qui me paraît essentiel, dans *Corso di filosofia del diritto*, cit., chap. V, paragr. 3.3 et 3.4; et dans l'article *Communisme matérialiste, communisme spiritueliste, communisme concentrationnaire*, in «Archives de philosophie du droit», 1973, pp. 181–211.

Ressemblances structurales et doctrinales entre Ga 3, 1 – 6, 10 et Rm 1 – 8

LA TRIPLE RÉFÉRENCE DE L'ÉPÎTRE AUX ROMAINS AUX ORIGINES DE L'HISTOIRE HUMAINE

Sommaire

Introduction

1. La préparation de l'économie chrétienne en Ga 3 et en Rm 1, 18–5, 11.
Première référence de la lettre aux Rm aux origines du monde.
 - Les données de l'épître aux Galates.
 - Les données de l'épître aux Romains.
 - La signification de la référence de Rm aux origines.
2. L'intervention décisive du Christ dans l'histoire religieuse de l'humanité
(Ga 4, 1–20; Rm 5, 12–7, 6). Seconde référence de la lettre aux Rm aux
origines du monde.
 - Les données de l'épître aux Galates.
 - Les données correspondantes de l'épître aux Romains.
 - La signification de la référence de Rm aux origines.
3. L'action libératrice de l'Esprit, fruit de l'intervention du Christ: Ga
4, 21–6, 10; Rm 7, 6–8, 39. Troisième référence de la lettre aux Rm aux
origines du monde.
 - Les données de l'épître aux Galates.
 - Les données correspondantes de l'épître aux Romains.
 - La discussion sur le moi de 7, 7–25 et sur la signification de la
référence aux origines.
 - L'explication la plus probable.

Conclusion.

INTRODUCTION

La structure de l'épître aux Romains, en particulier celle des huit premiers chapitres, a donné lieu ces temps derniers à de multiples recherches. Cependant sur ce point un désaccord profond continue de régner parmi les exégètes. Pour s'en rendre compte, il suffit de jeter un coup d'œil sur les récents commentaires de cette épître dont le grand nombre atteste une fois de plus l'importance: O. Michel (1963), E. Best (1967), R. Baulès (1968), F. F. Bruce (1969), P. Althaus (1970), E. Käsemann (1974), C. E. B. Cranfield (1975), A. Viard (1975), H. Schlier (1977), U. Wilckens (1978).

Nous posons cette question: dans une telle recherche n'y aurait-il pas lieu de recourir à l'épître aux Galates beaucoup plus qu'on ne le fait d'ordinaire? Il est certain que les deux lettres sont étroitement apparentées entre elles, soit au point de vue du vocabulaire, soit en ce qui regarde la doctrine. On hésite certes sur la date de l'épître aux Galates: ou bien avant les deux épîtres aux Corinthiens, ou bien entre la première et la seconde épître aux Corinthiens, ou bien enfin entre la seconde épître aux Corinthiens et l'épître aux Romains. Mais c'est cette dernière position qui, selon nous, est de beaucoup la plus probable, à la condition toutefois qu'on mette un intervalle suffisant entre les deux écrits; ce laps de temps est en effet postulé par le développement considérable de la pensée paulinienne que nous fait en quelque sorte toucher du doigt l'extraordinaire lettre aux Romains¹.

Tout le monde sait que l'épître aux Galates comporte deux parties bien distinctes, qui semblent répondre sous forme de *chiasme* au double reproche formulé contre l'évangile paulinien d'être «selon l'homme» (*kata anthrôpon*: Ga 1, 11) et d'avoir été reçu d'un homme (*para anthrôpon*: Ga 1, 12): alors que les deux premiers chapitres, essentiellement autobiographiques et consacrés à démontrer l'origine divine de cet évangile, semblent dirigés contre la seconde objection, toute la suite du texte, qui est un exposé doctrinal, paraît être une réplique à la première objection, puisqu'elle est destinée à souligner la solidité intrinsèque de la doctrine de l'Apôtre des Gentils².

On observe encore ceci: l'épître aux Galates représente comme une transition remarquable entre la seconde épître aux Corinthiens et l'épître aux Romains. En effet sa section autobiographique (chap. 1 et 2) rappelle 2 Co 11-12 où le même souci de défendre son ministère conduit saint Paul à nous livrer sur son existence personnelle des confidences de grand prix. En particulier la vigoureuse mise en garde de Ga 1, 6-9 contre un évangile *différent* de celui de Paul ne rappelle-t-elle pas de très près, et par la pensée et par le vocabulaire, la constatation ironique de 2 Co 11, 4: «Si le premier venu prêche un autre Jésus que celui que nous avons prêché, s'il s'agit de

¹ Pour cette datation de l'épître aux Galates, nous renvoyons principalement à l'étude attentive de U. BORSE, *Der Standort des Galaterbriefes*, Köln, 1972. Cf. dans le même sens F. MUSSNER, *Der Galaterbrief*, Freiburg-Basel-Wien, 1974, pp. 9-11.

² Cf. J. JEREMIAS, *Chiasmus in den Paulusbriefen* dans ZNW 49 (1958), pp. 145-156; F. MUSSNER, *Der Galaterbrief*, p. 77.

recevoir un Esprit *différent* de celui que vous avez reçu, ou un évangile *différent* de celui que vous avez accueilli, vous le supportez fort bien »¹.

Mais si Ga 1–2 gagne sans nul doute à être ainsi rapproché de 2 Co 11–12, il est beaucoup plus vrai encore de dire que la section doctrinale de l'épître aux Galates, c'est-à-dire 3, 1 à 6, 10, se présente comme un prélude à l'épître aux Romains, surtout, mais pas exclusivement, comme un prélude aux huit premiers chapitres de cette épître. Volontairement brèves et pourvues d'un petit nombre seulement d'indications bibliographiques (nous les avons réduites au minimum) les pages qui suivent sont destinées à mettre en pleine lumière cette ressemblance de structure entre les deux lettres. Elles souligneront en même temps l'élargissement considérable de la perspective universaliste quand on passe de Galates à Romains, élargissement dû à une triple référence aux origines mêmes de l'histoire humaine telles que les présente la Bible. Naturellement, les trois passages où se trouve renfermée cette référence retiendront tout spécialement notre attention.

Nous voudrions par ce travail apporter notre modeste contribution à une meilleure intelligence des deux lettres aux Galates et aux Romains, et surtout de la dernière, lettre difficile entre toutes. Le lecteur ne devra pas s'offusquer du caractère très fragmentaire de notre recherche.

1. LA PRÉPARATION DE L'ÉCONOMIE CHRÉTIENNE EN GA 3 ET EN RM 1, 18–5, 11

PREMIÈRE RÉFÉRENCE DE LA LETTRE AUX RM AUX ORIGINES DU MONDE

Les données de l'épître aux Galates

Comme nous l'avons déjà dit, on s'accorde à reconnaître qu'à la suite des deux premiers chapitres qui sont surtout autobiographiques, la section proprement doctrinale de Ga ne commence qu'au chapitre 3. Tout le chapitre 3 nous paraît constituer une unité à la fois littéraire et théologique dominée par la mention répétée d'Abraham (jusqu'à huit fois). A l'arrière-plan, comme source de cette insistance, se laisse deviner cette objection des judaïsants: pour faire partie de la descendance spirituelle d'Abraham, ne faut-il pas se soumettre aux prescriptions de la loi mosaïque, et en particulier à la circoncision?

¹ Cf. U. BORSE, *Der Standort des Galaterbriefes*, pp. 84–91. En plein accord avec de nombreux critiques, nous pensons qu'il est fort difficile de maintenir l'unité stricte de la seconde épître aux Corinthiens: les 9 premiers chapitres (2 Co A) ont toutes chances d'être notablement antérieurs aux chapitres 10–13 (2 Co B). L'épître aux Galates est certainement plus tardive que 2 Co A. Elle paraît être à peu près contemporaine de 2 Co B. U. Borse s'efforce de démontrer qu'elle doit être un peu antérieure à 2 Co B. Il vaut peut-être mieux ne pas chercher à aboutir à une aussi grande précision.

Nombre d'auteurs se figurent que le développement doctrinal qui remplit le chapitre 3 de l'épître aux Galates se poursuit au chapitre 4, au moins dans les premiers versets. D'autres au contraire sont d'avis qu'il convient de mettre une certaine séparation entre les chapitres 3 et 4. Nous pensons qu'il faut donner raison à ces derniers interprètes¹. En effet tout au cours du chapitre 3 on constate une opposition, qui ensuite disparaît, entre d'une part *le régime de la foi* inauguré par Abraham et qui vaut pour tous les hommes, puisqu'en Abraham «seront bénies toutes les nations», comme cela est dit en Gn 12, 3 que cite Ga 3, 8, et d'autre part *le régime de la loi mosaïque* imposé au seul peuple choisi et qui, venu longtemps après l'introduction du régime universel de la foi, ne pouvait être que provisoire. Que cette distinction entre les chapitres 3 et 4 de Ga soit pleinement fondée, c'est ce qui ressort déjà de l'usage du mot loi qui se rencontre jusqu'à 15 fois au chapitre 3 et seulement 3 fois au chapitre 4. C'est ce qui résulte plus nettement encore de l'emploi du substantif «foi» (*pistis*) : deux fois au chapitre 3, absent au chapitre 4, et surtout du verbe «croire» (*pisteuô*) : 14 fois au chapitre 3, absent au chapitre 4.

Le chapitre 3 de l'épître aux Galates souligne une donnée d'une importance capitale pour tout lecteur de la Bible désireux d'en saisir l'intention profonde : reprenant une idée qui était déjà sous-jacente au plus ancien document de la Genèse : le document yahviste, et qui ressort avec plus de force encore des onze premiers chapitres de la Genèse tels que nous les lisons actuellement, Paul souligne que l'universalisme, c'est-à-dire le dessein de sauver gratuitement tous les hommes, a été premier dans les intentions divines et que l'élection d'Israël ne pouvait être que subordonnée à ce dessein primordial, qui est la principale raison d'être de la vocation d'Abraham².

Pour comprendre l'originalité de cette position, il faut la comparer à celle du judaïsme tardif où deux tendances s'affirment de plus en plus au sujet

¹ Citons quelques auteurs qui ont mis en pleine lumière l'unité de la péripécie de Ga 3,1-29 : M. J. LAGRANGE, *L'Épître aux Galates*, Paris, 1926 ; P. BONNARD, *L'Épître de saint Paul aux Galates*, Neuchâtel-Paris, 1953 ; H. SCHLIER, *Der Brief an die Galater*, Göttingen, 1949.

² Que la vocation d'Abraham soit en rapport étroit avec la préhistoire des origines de l'humanité (Gn 1-11), et qu'elle apparaisse ainsi comme le moyen utilisé par Dieu pour atteindre l'humanité entière, l'élection d'Israël étant ainsi subordonnée à ce dessein salvifique universel, c'est ce qu'ont mis en évidence nombre de commentaires modernes de la Genèse. Nous en mentionnerons seulement deux : O. PROCKSCH, *Die Genesis übersetzt und erklärt*, Leipzig, 1913, pp. 90-91 ; G. VON RAD, *La Genèse* (traduction d'ETIENNE DE PEYER, Genève, 1968, pp. 158-159). G. von Rad estime qu'il n'y a pas lieu de substituer «se béniront» à «seront bénies» en Gn 12, 3 : «En toi seront bénies toutes les familles de la terre». Et il commente ainsi ce texte : «C'est là comme un commandement intime à l'histoire (formule empruntée à B. JACOB, *Genesis*, 1922). Un rôle d'intermédiaire en matière de bénédiction est attribué à Abraham par le plan de salut de Yahvé en faveur de toutes les familles de la terre. Les dimensions de la promesse égalent celles du monde malheureux des nations (O. Procksch), conception qui n'est pas unique dans l'Ancien Testament. Aussi bien Isaïe (2, 2-4) que le second Isaïe ont prédit cette destinée universelle d'Israël» (*La Genèse*, p. 159).

d'Abraham. En premier lieu on se complaît à exalter sa vertu héroïque et ses mérites, comme le montre déjà le Siracide qui rattache les promesses divines qui lui ont été faites à sa «fidélité au jour de l'épreuve» (44, 20–21), ce qui doit être surtout une allusion au sacrifice d'Isaac; cf. 1 M 2, 52; Jc 2, 21–23; Jubilés 12; n'est-on pas allé jusqu'à faire dépendre les prodiges de l'Exode des mérites acquis par le patriarche: «La foi avec laquelle Abraham a cru en moi mérite que je fende pour vous la mer» (*Mekhilta* sur Ex 14, 15). En second lieu le judaïsme s'est ingénié à faire d'Abraham un précurseur de Moïse, dont il observait déjà la loi: «Il observa la Loi du Très-Haut» déclare le Siracide (44, 20). Dieu bénit Abraham en toute chose, car «il accomplit toute la Torah alors qu'elle n'avait pas encore été donnée», lit-on dans la Mishna (*Qiddushim* 4, 14). Le livre des Jubilés (15) nous montre Abraham célébrant par un sacrifice la fête des prémices du froment.

Très différente est la position de l'Apôtre des Gentils sur Abraham. Certes il n'oublie pas un aspect essentiel de la vocation d'Abraham, orientée dès le début vers la possession par Israël de la Terre Sainte, «le pays que je te montrerai» (Gn 12, 1); il est probable qu'en Rm 8, 32 il se réfère implicitement au sacrifice d'Isaac: «Lui qui n'a pas épargné son propre Fils» (cf. Gn 22, 16). Mais ce qui est mis exclusivement en relief en Ga 3 c'est la gratuité totale de l'élection d'Abraham qui se trouve au point de départ de son aventure religieuse; c'est encore le fait que cette élection, par-delà Israël, vise «toutes les nations» qui «seront bénies» en ce patriarche. En se comportant ainsi, l'Apôtre des Gentils arrache Abraham au régime de la loi mosaïque et en fait une annonce prophétique, voire, d'une certaine façon, le commencement de l'économie chrétienne ouverte à tous.

Il est très remarquable que le chapitre 3 de Ga pris en son entier constitue déjà *un exposé complet de cette économie chrétienne*. Le texte de 3, 13–14 proclame l'œuvre rédemptrice accomplie par le Christ en faveur de l'humanité entière. La fin du chapitre (3, 26–29) souligne les fruits à la fois personnels («fils de Dieu») et communautaires («vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus») qui découlent de la foi au Christ et de l'incorporation baptismale. Le début du même chapitre (3, 2–5) nous apprend qu'à la libération opérée par le Christ crucifié et ressuscité est lié le don de l'Esprit divin. Mais ces diverses déclarations ne sont faites ici qu'en fonction d'une donnée fondamentale qui est le leitmotiv de tout ce premier développement: dès les origines de l'histoire du salut, inaugurée en la personne d'Abraham, Dieu a préparé le régime nouveau survenu avec le Christ; aussi le régime mosaïque n'était-il qu'une disposition provisoire, uniquement «un pédagogue jusqu'au Christ, pour que nous obtenions de la foi notre justification» (v. 24).

Les données de l'épître aux Romains

Il nous faut maintenant nous tourner vers l'épître aux Romains. Sa première section doctrinale, qui s'étend au moins de 1, 18 à 4, 25 et va plus

probablement, nous semble-t-il, jusqu'à 5, 11¹, rappelle incontestablement, à nombre d'égards, le chapitre 3 de l'épître aux Galates. On observe en particulier ce point de contact capital: tandis que dans les autres lettres pauliniennes (l'épître aux Hébreux n'étant pas de la main de Paul ne saurait entrer en ligne de compte), le personnage d'Abraham n'occupe aucune place (son nom n'est mentionné qu'une fois en passant en 2 Co 11, 22) au contraire les deux lettres aux Galates et aux Romains ont en commun de lui assigner un rôle capital dans l'histoire du salut. Sans répéter Ga 3, le chapitre 4 de Rm en reprend néanmoins deux données essentielles: c'est en vertu de sa foi qu'Abraham fut justifié, indépendamment des œuvres (4, 1-5); Abraham et toute sa descendance, «celle qui se réclame de la foi d'Abraham, notre père à tous» (4, 16) bénéficient d'une promesse divine entièrement gratuite et indépendante de la loi mosaïque (4, 13-17).

Autre trait commun à Ga 3 et à Rm 1, 18-5, 11: tout comme Ga 3, ce texte de Rm nous suggère lui aussi une idée complète du mystère chrétien, à telles enseignes que la lettre pourrait se terminer en 5, 11. C'est ainsi que Rm 3, 25, 4, 25 et 5, 8 nous expliquent comment le Christ, par sa mort et sa résurrection, nous a apporté la justice salvifique. C'est ainsi encore que Rm 5, 1-5 résume magnifiquement les fruits qui découlent de cette action libératrice: «la paix», «l'espérance qui ne déçoit pas», «l'amour de Dieu répandu dans nos cœurs par le Saint Esprit qui nous fut donné».

Cependant les différences entre les deux développements parallèles de Ga 3 et de Rm 1, 18-5, 11 sont au moins aussi importantes que leurs ressemblances. Certes l'opposition foi-loi, qui, comme nous l'avons vu, prédomine tout au long de Ga, est encore présente en Rm 4. Cependant dans l'ensemble constitué par Rm 1, 18-5, 11 ce qui est mis avant tout en relief c'est l'antithèse entre d'une part les termes qui expriment le péché de l'homme ainsi que la colère divine provoquée par ce péché (*hamartanô*, *hamartêma*, *hamartia*, *hamartôlos*, *orgê*) et d'autre part les termes qui désignent la justice divine offerte gratuitement par Dieu à tous les hommes pécheurs (avant tout *dikaïosunê* et *dikaioô*, mais aussi *dikaïos*, *dikaïôma*, *dikaïôsis*). A la «révélation» (*apokaluptetai*) de la colère divine qui est la conséquence des désordres moraux de l'humanité (1, 18) s'oppose la «manifestation» (*pephanerôtai*) maintenant, sans la loi, de la justice de Dieu, attestée par la Loi et les Prophètes, justice de Dieu par la foi en Jésus Christ à l'adresse de tous ceux qui croient» (3, 21-22).

Le langage de Rm 1, 18 et 3, 21-22 doit être ainsi expliqué: déjà chez les prophètes et ensuite dans le Nouveau Testament la colère divine est le contraire de la miséricorde divine salvifique et elle se déchaîne quand celle-ci ne provoque pas chez l'homme la réponse de foi et d'amour qu'elle devrait

¹ Nous reviendrons plus loin sur les motifs qui nous inclinent à rattacher Rm 5, 1-11 à ce qui précède plutôt qu'à ce qui suit. Mais même si on voulait à tout prix faire de 5, 1-11 la préparation du grand développement de 5, 12-21 sur Adam et le Christ, notre conception fondamentale de la structure de Rm 1-8 ne serait pas notablement changée.

susciter; en outre si les deux manifestations corrélatives de la colère et de la justice divine salvifique sont ici présentées comme contemporaines, c'est que «c'est seulement dans le contexte de la Bonne Nouvelle de l'Evangile que la profondeur abyssale du péché de l'homme est regardée comme une révélation de la colère de Dieu»¹.

Voici encore une différence entre Ga et Rm: alors qu'en Ga 3 le regard jeté sur le déroulement dans le passé de l'histoire du salut ne remonte pas au-delà d'Abraham, la première section doctrinale de Rm part des origines mêmes de l'humanité, «de la création du monde» (*apo ktiseôs kosmou*: 1, 20)². Pour faire saisir dans toute sa force la grandeur du salut opéré par le Christ en faveur de tous les hommes sans exception, saint Paul souligne d'abord en Rm la profondeur et l'universalité de leur déchéance originelle³. Il vaut la peine de s'arrêter à cet aspect des choses, tout à fait caractéristique de la lettre aux Romains.

La signification de la référence de Rm aux origines

Selon la tradition juive, que reproduit d'ordinaire le Nouveau Testament, les Gentils sont des gens qui ne connaissent le vrai Dieu ni pratiquement ni théoriquement. Ici nous devons surtout nous rappeler ces deux antécédents pauliniens: 1 Co 1, 21: «Le monde, par le moyen de la sagesse, n'a pas reconnu Dieu dans la sagesse de Dieu»; Ga 4, 8: «Jadis, dans votre ignorance de Dieu, vous fûtes asservis à des dieux qui au vrai n'en sont pas». Comment

¹ Nous nous inspirons ici de G. STÄHLIN, *TWNT*, V, art. *orgè*, pp. 425-426 et 432. Très discuté est le sens exact de la conjonction «car» (*gar*) qui, au début du v. 18, rattache «la révélation de la colère» à «la révélation de la justice» mentionnée au verset précédent. C. E. B. CRANFIELD discute les diverses interprétations qui en ont été données: *The Epistle to the Romans*, vol. I, Edinburgh, 1975, pp. 106-108. L'interprétation selon nous la plus probable, c'est que «la révélation de la colère» explique le besoin où se trouve l'humanité d'une révélation en sens contraire d'une justice salvifique procédant en l'homme de la foi, sans quoi «le monde serait perdu». Cf. en ce sens W. SANDAY - A. C. HEADLAM, *The Epistle to the Romans*, Edinburgh, 1945, p. 40; également, avec des précisions supplémentaires, C. E. B. CRANFIELD, p. 108.

² Le mot *ktisis* peut désigner soit l'action de créer, soit ce qui a été créé, la créature, l'œuvre de la création. Traduits par «à partir de l'œuvre de la création», les mots *apo ktiseôs kosmou* feraient double emploi avec *tois poiëmasin* qui suit. Aussi s'accorde-t-on généralement pour leur attribuer un sens temporel et pour entendre *ktisis* de l'œuvre même de la création: «depuis la création du monde». Cf. Mt 24, 21; 25, 34; Mc 10, 6; 13, 19 etc.

³ Il est probable qu'au point de vue tant de la terminologie que de la pensée Rm 1 a des attaches avec les chapitres 13-16 de la Sagesse. Cf. notamment sur ce point W. SANDAY-A. C. HEADLAM, *The Epistle to the Romans*, pp. 51-52; P. LANGERBECK, *Paulus und das Griechentum*, dans *Aufsätze zur Gnosis*, Göttingen, 1967, pp. 96-99; U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer*, (Röm 1-5), Neukirchen, 1977, pp. 96-97. Quoi qu'il en soit d'ailleurs de cette dépendance, l'originalité de Rm 1 demeure entière. Mais l'accord est loin de régner entre les interprètes sur la manière de comprendre cette originalité. E. KÄSEMANN nous documente abondamment sur toutes ces discussions en lesquelles nous ne pouvons entrer ici: *An die Römer*, Tübingen, 1973, p. 33 sq.

en Rm 1, 21 l'Apôtre peut-il écrire que les hommes «ont connu Dieu, mais ne lui ont pas rendu gloire comme à un Dieu»? Pour rendre compte de cette différence frappante de langage entre d'une part 1 Co 1, 21 et Ga 4, 8 et d'autre part Rm 1, 20-21, suffit-il de soutenir que dans les deux premiers textes la connaissance en question serait comprise au sens sémitique impliquant l'intervention de la volonté et du cœur, tandis que le texte de Rm se référerait à la conception hellénistique de la connaissance entendue comme un acte du seul intellect? ¹

Autre étrangeté: au lieu de montrer, à la manière d'un philosophe, les hommes prenant l'initiative de s'élever du monde créé jusqu'à Dieu, c'est à Dieu même que Paul assigne l'initiative de la manifestation de ses attributs: Dieu, dit-il, «a dévoilé ce qu'on peut connaître de lui» (Rm 1, 19). Il s'agit pourtant d'une science acquise par les lumières de la raison humaine réfléchissant sur les œuvres de la création, et nullement, comme on l'a cru parfois, d'une révélation proprement dite, révélation faite aux juifs ou encore révélation primitive, par laquelle Dieu aurait voulu accroître surnaturellement le bagage des connaissances religieuses de l'humanité ². Bref Paul parle en termes de révélation d'un savoir purement naturel. D'où vient un tel langage?

Il s'explique par le fait que l'Apôtre remonte aux origines de l'univers créé ainsi que l'indique le v. 20. En créant le monde Dieu l'a en quelque sorte chargé de transmettre aux hommes un message, et il leur a donné l'intelligence pour qu'ils soient capables de le déchiffrer. L'Apôtre semble dire que présentement encore nous lisons ce message (*nooumena cathoratai*): c'est qu'objectivement rien n'est changé. Fort à propos on a évoqué à ce sujet ³ la promesse faite à Noé en Gn 8, 21-22 que jamais plus les lois du cosmos ne seraient bouleversées comme elles le furent au temps du déluge (cf. encore *Hénoch éthiopien* 2; *Testament de Naphthali* 3). Maintenant encore l'œuvre créatrice continue de délivrer son message; elle constitue comme une manifestation permanente faite à l'humanité des attributs divins.

Il n'en reste pas moins vrai qu'un grand changement s'est produit dans le comportement de la majorité des hommes. L'univers ne cesse de leur parler de Dieu, mais eux «ils ont perdu le sens dans leurs raisonnements, et leur cœur inintelligent s'est enténébré; dans leur prétention à la sagesse, ils sont devenus fous et ont changé la gloire du Dieu incorruptible contre une représentation, simple image d'hommes corruptibles, d'oiseaux, de quadrupèdes, de reptiles» (vv. 21-23) ⁴. A quelle date de l'histoire se réfèrent les

¹ Telle est l'explication proposée par K. ROMANIUK: *Zagadnienie naturalnego poznania Boga wedlug Rm 1, 18-32*, dans *Roczniki Teologiczno Kanoniczne* 24 (1977), pp. 59-63. Cité d'après *New Testament Abstracts* 23 (1979), p. 302, n° 924.

² On trouve cette opinion exposée par exemple par Bossuet dans les premiers chapitres de la seconde partie du Discours sur l'Histoire Universelle.

³ Cf. notamment E. STAUFFER, *Die Theologie des Neuen Testaments*, Stuttgart, 1948, p. 251, n. 230.

⁴ Il est certain que les affirmations de Rm 1 relatives à la paganisation de l'humanité ne sauraient être entendues de manière générale et absolue. On peut comparer

aoristes de ce passage? Certainement pas à l'époque contemporaine de l'Apôtre. Plusieurs auteurs ont souligné¹ que Paul se représente l'humanité plongée dans le polythéisme le plus grossier en se souvenant des fautes des Israélites pendant la traversée du désert et de l'adoration du veau d'or; il est clair en effet que le verset 23 renvoie au psaume 106, 19-20: «Ils se fabriquèrent un veau sur l'Horeb, ils se prosternèrent devant une image de métal fondu; ils échangèrent leur gloire contre la figure d'un bœuf qui mange de l'herbe». Ce n'est pourtant pas que Paul vise les Juifs. C'est tout simplement qu'il se transporte à une époque antérieure à la division de l'humanité en deux grandes fractions: les Gentils et les Juifs, ce qui lui permet de dénoncer les péchés des premiers en pensant à ceux des seconds. Ou plus exactement encore, ce qu'il veut décrire, c'est, comme on l'a dit², la déchéance primitive de l'humanité, son passage du monothéisme au polythéisme et à l'idolâtrie, que les Hébreux dans le désert ne firent que renouveler. Les désordres actuels n'ont pas toujours existé: *ab initio non fuit sic*. Primitivement les hommes ont connu Dieu, mais leurs raisonnements orgueilleux leur ont fait perdre le sens, les ont aveuglés et rendus incapables de comprendre le langage de la création. Bref ce que nous avons en Rm 1, 18 sq., ce ne sont pas des considérations abstraites sur la possibilité de connaître Dieu en partant des créatures, mais bien plutôt l'affirmation d'un fait: la chute de l'humanité dans le paganisme, avec toutes les conséquences qu'elle a entraînées. La cause de cette chute, ce fut l'orgueil qui obscurcit l'intelligence. Seuls les simples, les humbles savent lire la gloire de Dieu dans le miroir de la création.

Bien qu'ici, comme au Paradis terrestre, l'orgueil précède le déchaînement des passions, cette faute primitive collective ne s'identifie pas avec celle d'Adam et d'Eve dont nous aurons à parler plus loin, soit à propos de Rm 5, 12-21, soit à partir de Rm 7, 9-11. D'ailleurs l'Apôtre ne fait pas du paganisme une défiguration d'une révélation primitive; il y voit bien plutôt une perversion de la connaissance rationnelle de Dieu. Les générations qui ont suivi ont été atteintes par cette déchéance des origines, en ce sens

avec Jn 1, 10-11: «Le monde ne reconnut pas le Logos..., les siens ne le reçurent pas», assertions générales corrigées aussitôt après: «Mais à tous ceux qui le reçurent il donna le pouvoir de devenir enfants de Dieu». En Rm 2, 14 ne sera-t-il pas question des païens qui, n'ayant pas la loi mosaïque, accomplissent cependant ce que commande cette loi? La sombre peinture faite par Paul du paganisme n'est qu'un tableau d'ensemble qui s'inspire de la civilisation de l'époque gréco-romaine, non une condamnation de chacun des représentants de cette civilisation, encore moins un jugement valant de la même façon pour le monde païen pris dans toute son ampleur (Inde, Chine, etc.). L'idée capitale de l'Apôtre est celle-ci: *l'erreur religieuse est la source première des désordres moraux, car qui méconnaît le vrai Dieu méconnaît la vraie dignité de l'homme*.

¹ Cf. par ex. TH. ZAHN, *Der Brief an die Römer*, Leipzig, 1910, pp. 89-90; H. SCHLIER, *Der Römerbrief*, Freiburg-Basel-Wien, 1977, pp. 57-58.

² L'expression (*Urschuld*) est de P. ALTHAUS qui écrit: «Paulus will die Geschichte der Menschheit erzählen. Er redet von der Entstehung des Heidentums als vergangenem Geschehen» (*Der Brief an die Römer*, Göttingen, 1949, p. 17). Une interprétation analogue avait déjà été proposée par R. CORNELY, *Epistola ad Romanos*, Paris, 1927, p. 86.

du moins que, Dieu continuant à se manifester par les œuvres de la création, elles ont, elles aussi, fermé les yeux à la lumière. C'est ce qui explique, croyons-nous, le temps présent de Rm 1, 18: les hommes «qui tiennent la vérité captive dans l'injustice», ce sont en premier lieu les contemporains de l'Apôtre, mais c'est en même temps toute la multitude humaine pécheresse ne faisant qu'un avec ses lointains ancêtres. Si les hommes en général sont donnés comme détenteurs d'une vérité religieuse qu'en fait la plupart d'entre eux ignorent, c'est que l'Apôtre, préoccupé d'expliquer l'apparition du paganisme, ne fait pas de distinction entre les païens de son temps et ceux qui, à l'origine, ont introduit ces aberrations. Nous sommes persuadé que jamais il n'aurait osé écrire que «*les hommes ont connu Dieu*», non pas par le dictamen de la conscience, comme cela sera dit plus loin en Rm 2, 15, mais simplement par les œuvres extérieures de la création, s'il n'avait pas songé aux origines premières de l'humanité; en effet cette affirmation de Rm 1, 21 va à l'encontre tout à la fois de l'expérience la plus commune et de la tradition biblique la plus constante.

Il nous faut maintenant revenir à la comparaison que nous voulons instituer entre Ga 3 et Rm 1, 18–5, 11. C'est bien le même thème fondamental qui est traité de part et d'autre: *la préparation* par Dieu de l'économie chrétienne. Seulement du fait que les premiers versets de cette section (1, 18–23) remontent jusqu'aux origines de l'humanité antérieurement à sa division en deux fractions: les Gentils et les Juifs, la lettre aux Romains donne à ce thème commun aux deux épîtres un relief beaucoup plus grand.

C'est en ayant cette perspective bien présente à l'esprit qu'il convient de lire tout ce qui est dit ensuite de l'universalité du péché: il est en effet question en 1, 24–32 du péché des païens et en 2, 17–29 de la désobéissance d'Israël. En particulier il faut tenir compte de cette perspective pour interpréter correctement la manière dont trois fois de suite Rm 1 affirme le châtiment divin de l'idolâtrie en laquelle les hommes sont tombés: on nous dit que «Dieu les a livrés» (*paredoken autous*): vv. 24, 26, 28. Nous devons sans nul doute comprendre: puisque l'homme n'a pas rendu au seul vrai Dieu le culte qui lui revenait, Dieu l'a livré aux désordres moraux, non certes en l'y poussant positivement, mais en l'abandonnant à sa propre faiblesse: *non cogendo sed deserendo*, dit admirablement saint Augustin (*Serm.* 57, 9).

Cependant ces assertions paradoxales ne revêtent leur pleine signification que si on s'efforce de rejoindre l'intention profonde de l'Apôtre aux yeux duquel elles ne sont que *la préparation* de l'intervention divine salvifique absolument universelle telle que nous la décrit la seconde partie de la section: de 3, 21 à 5, 11. De même en effet que l'assertion de 1, 18: «La colère de Dieu se révèle du haut du ciel» est destinée à annoncer celle de 3, 21: «mais maintenant sans la loi la justice de Dieu s'est manifestée», de même les déclarations brutales de 1, 24, 26, 28: «Dieu les a livrés» ont pour contrepartie les affirmations éminemment consolantes de 3, 21–5, 11 qu'elles ne faisaient que préparer. Relevons notamment ces textes: «Dieu a exposé le Christ comme un instrument de propitiation (*hilastèrion*) par son propre sang» (3, 25); «Jésus-Christ Notre Seigneur livré pour nos fautes et ressus-

cité pour notre justification (4, 25: avec le même verbe *paradidonai* = livrer qu'en 1, 24, 26, 28); «la preuve que Dieu nous aime, c'est qu'au temps où nous étions encore pécheurs le Christ est mort pour nous» (5, 8). Nous avons déjà là une illustration du principe proclamé en Rm 11, 32: «Dieu a enfermé tous les hommes dans la désobéissance pour faire à tous miséricorde», conception du plan divin qui s'était affirmée une première fois en Ga 3, 22: «l'Écriture a tout enfermé sous le péché, afin que la promesse par la foi en Jésus-Christ fût accordée à ceux qui croient» (dans les deux cas même verbe *sugkleiō*: enfermer ensemble).

2. L'INTERVENTION DÉCISIVE DU CHRIST DANS L'HISTOIRE RELIGIEUSE DE L'HUMANITÉ

(GA 4, 1–20; RM 5, 12 – 7, 6)

SECONDE RÉFÉRENCE DE LA LETTRE AUX RM AUX ORIGINES DU MONDE

Les données de l'épître aux Galates

Au point de vue doctrinal les premiers versets du chapitre 4 de l'épître aux Galates pourraient passer pour un simple prolongement ou un complément de la fin du chapitre 3. Saint Paul vient de nous dire (3, 24) que les Juifs sous la loi mosaïque se trouvaient dans la situation d'un enfant assujéti à un pédagogue (*paidagōgos*). Maintenant il affirme qu'antérieurement au Christ les hommes ressemblaient à des enfants en bas âge soumis à des tuteurs (*epitropoi*) et à des intendants (*oikonomoi*): 4, 2. Ne semblerait-il pas que l'Apôtre en 3, 24 et 4, 2 ne fait que répéter la même idée sous deux formes à peine différentes? En réalité c'est un nouveau développement qui commence au début du chapitre 4. Il nous faut exposer les motifs principaux qui appuient cette manière de voir.

Tout d'abord l'antithèse foi-loi mosaïque qui remplit tout le chapitre 3 disparaît au chapitre 4. En outre, même en tenant compte du fait que l'assertion sur la loi-pédagogue de 3, 24 est précédée de celle-ci: «nous étions enfermés sous la garde de la loi», assertion qui exprime une surveillance sévère destinée beaucoup moins à protéger les hommes qu'à empêcher leur fuite¹, nous devons nous rappeler qu'à l'époque hellénistique, le rôle du pédagogue, primitivement simple accompagnateur de l'enfant se rendant à l'école, s'était ennobli et élargi; il se rapprochait ainsi de celui de l'enseignant-

¹ Le verbe *phrourein* pourrait fort bien signifier en soi garder pour protéger, mais l'adjonction du participe *sunkleiomenoī* («enfermés») oriente bien plutôt vers l'idée de prison.

instructeur (*paidoutès*)¹. Certes en 3, 24 il convient de traduire «pédagogue jusqu'au Christ» plutôt que «pédagogue conduisant au Christ»². En effet on ne peut absolument pas dire qu'aux yeux de Paul le régime de la foi au Christ serait le fruit du régime de la loi mosaïque. Cependant, ainsi que le note F. Mussner³, cela n'exclut pas pour autant une certaine «relation positive à l'Évangile» de cette loi-pédagogue. C'est d'ailleurs ce que suggère déjà l'emploi du même terme «pédagogue» en 1 Co, 4, 15 en un sens qui n'est pas péjoratif; simplement sa fonction est considérée comme très inférieure à celle du père, qui, ayant donné la vie à un enfant, est de plein droit son premier éducateur. C'est ce que montre surtout la proclamation de Rm 10, 4: «le Christ est la fin de la loi», ce qui signifie non seulement que le Christ met fin au régime de la loi mosaïque, mais encore qu'il est le but vers lequel elle s'orientait obscurément⁴. Aussi bien l'Apôtre ne peut-il avoir complètement oublié ici ce qu'il a écrit quelques lignes plus haut: «Nous sommes, nous, des Juifs de naissance, et non de ces pécheurs de païens» (2, 15), même une fois concédé qu'en ce dernier passage il adapte son langage à celui de ses interlocuteurs dans le contexte du conflit d'Antioche.

Que conclure de tout cela, sinon qu'en dépit de la polémique contre les judaïsants, Ga 3 n'en doit pas moins assigner à la situation religieuse du peuple choisi un certain caractère privilégié. Nous sommes ainsi conduits à dissocier du chapitre 3 ce qui suit immédiatement, versets en lesquels ce caractère privilégié a dû être laissé de côté pour les besoins de l'argumentation.

En effet, au début du chapitre 4, Paul ne fait plus aucune distinction entre Juifs et Gentils. C'est que maintenant il est préoccupé de montrer qu'avant l'intervention décisive du Christ, qui a changé le cours de l'histoire religieuse du monde, tous les hommes sans aucune exception se trouvaient dans une situation religieuse inférieure, asservis qu'ils étaient aux «éléments du monde» (*stoicheia tou kosmou*). Ainsi qu'il résulte de la comparaison entre les vv. 3 et 9 à 11, cette expression énigmatique est appliquée à la fois aux cultes païens et à la religion juive. Que faut-il entendre par là?

Sans reprendre ici la discussion d'un problème tant de fois traité, disons seulement ce qui nous paraît le plus probable. En 2 P 3, 10, 12-13, on nous annonce que «les éléments embrasés se dissoudront» ou bien «se fondront» pour faire place à «des ciels nouveaux» et à «une terre nouvelle»; c'est là une perspective strictement eschatologique et cosmique qui est étrangère à

¹ Cf. C. SPICQ, *Notes de Lexicographie Néotestamentaire*, tome II, Göttingen, 1978, *paidagōgos* – *paidoutès*, pp. 639-641. Le pédagogue pouvait d'autant plus facilement être rapproché dans le monde juif de l'enseignant-instructeur (*paidoutès*) que «celui-ci est envisagé dans la Bible comme un éducateur qui corrige et châtie».

² Que le participe *eis Christon* ait ici un sens temporel, c'est ce que montre le parallélisme avec *eis tèn mellousan pistin* de la phrase précédente.

³ *Der Galaterbrief*, p. 258.

⁴ Cf. A. FEUILLET, *Loi ancienne et Morale chrétienne d'après l'Épître aux Romains*, dans *Nouvelle Revue Théologique*, 102 (1970), pp. 794-795.

Ga 4. Plusieurs auteurs songent à des principes religieux imparfaits, ce qui autoriserait à se référer aux «*éléments*» des oracles divins de He 5, 12 qui désignent un enseignement religieux élémentaire¹; mais Ga 4 parle des «*éléments du monde*», et non des rudiments d'une doctrine. Plus séduisant est le rapprochement avec Col 2, 8, 20 où les «*éléments du monde*» sont liés à des spéculations sur les puissances cosmiques et à des observances alimentaires et liturgiques. Sans assimiler purement et simplement la doctrine des judaïsants à ces erreurs de l'église de Colosses, on peut penser que dans Galates Paul songe également à un asservissement à des forces cosmiques. Un tel asservissement caractérisait non seulement les cultes païens enlisés dans la vénération du monde créé, mais même aussi, d'une façon d'ailleurs différente, le culte mosaïque inséparable d'une loi promulguée par les anges (cf. Ga 3, 19) et d'un calendrier commandé par le cours des astres².

Alors que le chapitre 3 de la lettre aux Galates était unifié par le personnage d'Abraham, incarnation du régime de la foi et préfiguration prophétique de l'économie chrétienne, il est clair que c'est vers un nouveau thème que nous sommes orientés dès le début du chapitre 4. En effet en nous décrivant l'état misérable de l'humanité (Gentils et même Juifs) antérieurement à l'irruption de l'ère messianique, l'Apôtre veut nous préparer à entendre la proclamation solennelle de 4, 4-5: «*Mais quand vint la plénitude des temps, Dieu envoya son Fils, né d'une femme, né sous la Loi, afin de racheter les sujets de la Loi, afin de nous conférer l'adoption filiale*». De cette «*épiphanie*» divine extraordinaire destinée à libérer tous les hommes de la servitude et à en faire des enfants de Dieu (vv. 6-7), les Galates ont bénéficié, non certes en vertu d'une démarche intellectuelle de leur part, mais parce que Dieu s'est fait connaître à eux dans le Christ et les a le premier reconnus comme siens. Comment peuvent-ils être tentés de revenir en arrière en s'attachant à des «*éléments sans force ni valeur*» auxquels les Juifs, eux, sont toujours soumis, et qui ne diffèrent pas essentiellement de ceux au pouvoir desquels les Galates étaient livrés antérieurement à leur conversion (vv. 9-11)?

Quelle est l'extension exacte de ce développement consacré à célébrer l'instauration de l'économie chrétienne dont Ga 3 nous avait montré l'annonce vétérotestamentaire? Nous pensons qu'il convient de le prolonger jusqu'en 4, 20. On a fait remarquer il est vrai que le texte de 4, 12-20 se présente comme une sorte d'excursus autobiographique, ce qui l'apparente assez aux deux premiers chapitres de la lettre³. Mais en 4, 19 la pen-

¹ Cette explication qui fait des éléments du monde une doctrine rudimentaire a été très souvent proposée; cf. notamment LIGHTFOOT, REUSS, SIEFFERT, LAGRANGE, STRACK-BILLERBECK, etc... Si elle n'est pas à rejeter complètement, elle demande au moins à être complétée.

² Pour un examen plus détaillé de cette question, cf. H. SCHLIER, *Der Brief an die Galater*, Göttingen, 1944, pp. 133-137; P. BONNARD, *L'Épître aux Galates*, Neuchâtel-Paris, 1953, pp. 84-85; F. MUSSNER, *Der Galaterbrief*, pp. 291-313.

³ Nous empruntons cette observation à P. BONNARD, *L'Épître aux Galates*, p. 61. Le même auteur fait remarquer que pareillement 3, 1-5, considéré par la plupart des

sée de l'enfantement progressif du Christ dans les chrétiens est en rapport caché, soit avec la naissance du Christ Sauveur, soit avec le fruit principal de son œuvre rédemptrice : l'envoi de son Esprit dans le cœur de ses disciples, ce qui leur permet de faire leur sa propre prière : Abba, Père, et les autorise à dire à l'exemple de Paul : «Ce n'est plus moi qui vis, mais le Christ qui vit en moi» (2, 20).

Il est manifeste que, prises ensemble, toutes ces données constituent une seconde présentation synthétique du mystère chrétien, parallèle à celle de Ga 3. Toutefois ici le thème principal n'est plus la simple préparation lointaine de cette économie en Abraham, mais sa réalisation tant attendue par la venue en ce monde du Fils de Dieu incarné.

Les données correspondantes de l'épître aux Romains

L'intervention historique du Christ qui se trouve ainsi au centre de Galates occupe également le centre de Rm 1-8. C'est en effet d'elle qu'il est question de 5, 12 à 7, 6. Mais ne faut-il pas faire débiter ce nouveau développement un peu plus tôt, dès le début du chapitre 5 ?

En plein accord avec J. Leenhardt¹ et U. Luz², nous constatons au contraire que s'il y a bien en 5, 1-11 quelques anticipations de ce qui suivra (on songe surtout au don de l'Esprit de 5, 5 qui prélude au chapitre 8), cependant la plupart des termes et des thèmes importants de 5, 1-11 renvoient à ce qui précède. Mentionnons les principaux : – la justification (*dikaiôthentes*) : 5, 1, 9, constamment de 3, 21 à 4, 25 ; rarement dans la suite de l'épître ; – la glorification (*kaukhômetha*) : 5, 3, 11, 4 fois dans les chapitres 2-4 ; nulle part ailleurs sauf en 15, 17 ; – la colère divine (*orgè*) liée au péché et qui s'oppose à la justice divine salvifique : 5, 9, thème caractéristique de Rm 1-4 (1, 18 ; 2, 5, 8 ; 3, 5 ; 4, 15) et qui ne réapparaît plus ensuite en Rm 6-8 ; – la formule «appuyés sur l'espérance de la gloire de Dieu» de 5, 2 (*ep'elpidi tès doxès tou Theou*) qui est en antithèse avec «tous sont privés de la gloire de Dieu» (*usterountai tès doxès*) de 3, 23 ; – l'assertion de 5, 8 : «Dieu prouve (*sunistèsin*) son amour» qui est pratiquement l'équivalent de la preuve donnée (*sunistèsin*) de la justice salvifique de Dieu en 3, 5 ; – l'expression «en son sang» de 5, 9 qui reprend «en son sang» de 3, 25 (nulle part ailleurs dans l'épître).

C'est donc bien en 5, 12 qu'il faut faire commencer le développement christologique de Rm qui correspond à celui de Ga 4, 1-20. Un autre indice

interprètes comme l'introduction à la section doctrinale, a été cependant regardé par certains comme le dernier élément de la section autobiographique. Tant il est vrai que cette lettre aux Galates ne se conforme nullement à un plan abstraitement conçu et que «la personne de l'Apôtre s'y trouve sans cesse mêlée douloureusement à la démonstration théologique».

¹ *L'Épître de saint Paul aux Romains*, Neuchâtel – Paris, 1957, p. 77, n. 1.

² *Zum Aufbau von Röm. 1-8*, *Theologische Zeitschrift* 25 (1969), pp. 178-179.

précieux de la justesse de ce point de vue, c'est que nous avons une seconde remontée aux origines de l'humanité en 5, 12–21, texte parallèle par conséquent à celui de 1, 18–23. Ainsi s'affirme une fois encore en notre épître la volonté de Paul de reprendre la doctrine déjà exposée en Ga, mais en élargissant considérablement la perspective. Alors que dans la lettre aux Galates l'Apôtre s'était contenté de montrer qu'avant la venue du Christ l'humanité se trouvait dans une situation religieuse inférieure, une sorte d'esclavage dont nous a délivrés l'Incarnation Rédemptrice, en Rm 5, 12–21 il nous est dit que toute l'histoire de l'humanité a été récapitulée dès les origines en deux hommes : Adam et le Christ. Nous reviendrons plus loin sur la manière de comprendre cette récapitulation qui implique que depuis toujours Dieu a voulu une double unité de l'espèce humaine : d'abord son unité en Adam, ensuite son unité dans le Christ à laquelle dès le principe son unité en Adam était mystérieusement ordonnée : Adam n'était-il pas « la figure de celui qui devait venir » (*typos tou mellontos* : 5, 14) ?

Avant d'essayer de mieux comprendre ce grand texte de 5, 12–21 il nous faut brièvement mettre en lumière les rapports cachés qui existent entre d'une part 5, 12–21 et d'autre part 6, 1–7, 6, rapports de vocabulaire sans doute, mais surtout rapports de pensée, ce qui autorise à regarder tout ce passage comme constituant une certaine unité à la fois littéraire et doctrinale¹. En effet à la proclamation en 5, 12–21 de notre double solidarité avec Adam et avec le Christ fait suite, de 6, 1 à 7, 6, une série d'affirmations destinées toutes à montrer comment à la solidarité qui unit les hommes à Adam et les conduit au péché et à la mort se substitue une solidarité avec le Christ qui d'abord les affranchit du péché, puis les voue au service de la justice, enfin les affranchit de la loi mosaïque.

L'affranchissement à l'égard du péché est donné en 6, 1–14 comme le fruit du baptême qui associe les hommes à la mort et à la résurrection de Jésus, les faisant vivre en quelque sorte en dehors d'eux-mêmes, « pour Dieu dans le Christ Jésus ». « L'homme ancien », hérité d'Adam, a alors été « crucifié » avec le Christ, ce qui permet une existence « dans la nouveauté » (6, 4, 6). Cette vie nouvelle au service de la justice est décrite en 6, 15–23. Comment se fait-il qu'alors Paul nous parle d'une nouvelle servitude faisant suite à celle qu'imposait le péché ? Les commentateurs n'ont pas l'habitude de s'attarder à rendre compte de cette anomalie. Nous croyons qu'il y a là tout autre chose qu'une maladresse de langage : dans ses débuts la vie chrétienne comporte de durs combats et des déchirements, et c'est seulement peu à peu, sous l'action de l'Esprit, que fait son apparition cette merveilleuse liberté des enfants de Dieu décrite en Rm 8. Il y a donc dans

¹ Voici quelques indications en ce qui regarde le vocabulaire : *basileuein* : 5, 14, 17, 21 ; 6, 12 : nulle part ailleurs dans l'épître ; – *palaïos*-*palaïotès* : 6, 6 ; 7, 6 : nulle part ailleurs dans l'épître ; – *kainotès* : 6, 4 ; 7, 6 : nulle part ailleurs dans l'épître ; – *kurieuein* : 6, 9, 14 ; 7, 1 : ailleurs dans l'épître uniquement en 14, 9 ; – *karpōs*, *karpophorein* : 6, 21, 22 ; 7, 4, 5 ; ailleurs dans l'épître uniquement en 1, 13 et 15, 28.

la lettre aux Romains une progression qui n'a rien de conceptuel et est un reflet de l'expérience vécue ¹.

Difficile est le texte de 7, 1-6 qui proclame l'affranchissement du chrétien à l'endroit de la loi mosaïque en faisant appel à l'analogie avec la femme mariée qui, liée à son époux tant qu'il vit, devient libre de se remarier quand il meurt. En nous inspirant de P. Benoît ², nous proposons de comprendre ainsi ce passage: la loi mosaïque avait un double rôle capital: celui d'information morale et celui de condamnation à mort du pécheur. Or la mort du Christ à laquelle nous participons (v. 4: *ethanatôtète*: nous avons été mis à mort) est l'exécution du verdict de condamnation prononcé par la loi contre les pécheurs. Ainsi satisfaite, la loi n'a plus rien à réclamer, ni au Christ, ni à ceux qui lui sont unis mystiquement. Désormais c'est un nouveau régime qui s'instaure, celui de l'Esprit, c'est-à-dire celui où la loi divine étant devenue intérieure au chrétien grâce à la réception de l'Esprit, il y a coïncidence entre ce que Dieu veut et le mouvement profond de la volonté humaine régénérée.

Tout comme Ga 4, 1-20, cette section de Rm 5, 12-7, 6 a pour thème fondamental la personne et le rôle du Christ, mais en finale (7, 6) on y annonce le rôle de l'Esprit. Ainsi donc de même qu'en Rm 1, 18-5, 11, le mystère chrétien est présenté ici une nouvelle fois en son intégralité, mais à partir du Christ ou plus exactement à partir d'une remontée aux origines qui fait apparaître la solidarité salvifique avec le Christ comme la contrepartie de la solidarité originelle avec Adam.

La signification de la référence de Rm aux origines

Comment rendre compte du grand enseignement paulinien de 5, 12-21? La protase, qui a pour objet Adam et demeure en suspens au v. 12, est évidemment en vue de l'apodose portant sur le Christ, qui se trouve exprimée pour la première fois au v. 15: *De même que par Adam... ainsi par le Christ*, tel est le résumé du morceau. C'est dire qu'il convient d'étudier en premier lieu la solidarité avec le Christ, à laquelle l'Apôtre subordonne la solidarité avec Adam.

Pourquoi le sort de l'humanité se trouve-t-il lié à celui du Christ Rédempteur? C'est là un problème ardu de théologie spéculative, mais que les données scripturaires aident beaucoup à résoudre. En Rm 5, 12-21, l'opposition entre *un seul* et *beaucoup*, qui équivaut à *tous* (cf. *beaucoup* des vv. 15, 16, 17, 19 et *tous* des vv. 12 et 18), semble bien provenir d'Is 53, où *beaucoup* (*rabbim*) équivaut pareillement à *tous* (cf. *tous* de 53, 6 et *beaucoup* de 53, 11-12). Déjà en Rm 4, 25 le même oracle d'Is 53 avait été clairement

¹ Cf. J. MOUROUX, *L'expérience chrétienne*, Paris, 1952, chap. V: *L'expérience de l'Esprit chez saint Paul*, surtout p. 144-145 et 162-164.

² *La Loi et la Croix d'après saint Paul*, *Revue Biblique* 47 (1938), p. 482 sq.

exploité en rapport étroit avec le même problème de la justification. Nous avons peut-être encore un autre indice de cette dépendance: dans l'Ancien Testament c'est d'ordinaire Yahvé qui justifie, mais exceptionnellement en Is 53, 11 c'est le Serviteur souffrant qui justifie; dans le Nouveau Testament, spécialement chez saint Paul, c'est Dieu le Père qui justifie, mais exceptionnellement en Rm 5, 19 l'action de justifier semble attribuée au Christ¹.

On est donc autorisé à penser qu'en Rm 5, 12-21 le Christ est identifié au Serviteur souffrant du Deutéro-Isaïe, sans doute d'ailleurs pas directement, mais plutôt par l'entremise de la tradition chrétienne primitive sur le Fils de l'homme-Serviteur, tradition qui opérait déjà la même identification². Nous devons dès lors nous rappeler le sens profond d'Is 53. Interprétée à la lumière de la tradition prophétique, la liturgie sacrificielle de l'Ancien Testament n'avait de valeur qu'en tant que lui correspondait l'oblation volontaire que l'homme faisait de lui-même à Dieu. Conformément à cette donnée, l'offrande sacrificielle du seul Serviteur en faveur de la multitude pécheresse est un acte de *solidarité volontaire* inspiré par la générosité et qui se situe au point culminant de la tradition vétérotestamentaire si touchante sur les prophètes intercesseurs intervenant pour sauver leurs compatriotes infidèles à l'alliance; il ne s'agit pas en l'occurrence de la substitution arbitraire faite par Dieu d'un innocent aux coupables pour que ses droits soient vengés, mais bien plutôt d'une réparation qu'un homme très saint accomplit par amour au nom des coupables et à laquelle ils doivent eux-mêmes s'associer pour en être bénéficiaires.

Mais il faut remonter plus haut que le Christ, Serviteur souffrant, jusqu'à la miséricordieuse initiative de Dieu le Père, si fortement soulignée dans le premier développement doctrinal de Rm (1, 18-5, 11). C'est Dieu le Père qui, pour manifester sa miséricorde, «a exposé le Christ comme un instrument de propitiation (*hilastèrion*) par son propre sang» (3, 25); «il a montré son amour pour nous en ce que, alors que nous étions encore pécheurs, le Christ est mort pour nous» (5, 8): encore deux allusions probables à Is 53!

¹ Comme le dit O. MICHEL, *Der Brief an die Römer*, Göttingen, 1955, p. 125, ce qui est don de Dieu devient ici don du Christ.

² Très largement admise est la dépendance générale de la pensée paulinienne sur le Christ Rédempteur par rapport à Is 53, au moins par l'entremise de la tradition chrétienne primitive. En ce qui regarde Rm 4, 25, E. KÄSEMANN n'a aucune hésitation: *An die Römer*, Tübingen, 1973, pp. 120-121; pareillement C. E. B. CRANFIELD, *The Epistle to the Romans*, vol. I, Edinburgh, 1975, pp. 251-252. Par contre, en ce qui regarde Rm 5, 12-21, C. E. B. Cranfield se montre hésitant (p. 285, n. 2), et E. Käsemann conclut par la négative (p. 144). Se prononcent au contraire en faveur de la dépendance W. ZIMMERLI et J. JEREMIAS, *The Servant of God*, London, 1957, p. 89, n. 399; p. 95, n. 435; O. CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel-Paris, 1958, p. 147-149; E. LOHSE, *Märtyrer und Gottesknecht. Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühntod Jesu Christi*, Göttingen, 1955, pp. 158-159 etc.; E. BRANDENBURGER, *Adam und Christus. Exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu Römer 5, 12-21*, Neukirchen, 1962, p. 245. C. K. BARRETT note justement que le v. 19 avec l'emploi de «beaucoup» au sens inclusif fait songer à Mc 10, 45 (la rançon pour «beaucoup») et Mc 14, 24 (le sang versé pour «beaucoup»); or ce sont là deux références cachées à Is 53: *The Epistle to the Romans*, London, 1957, p. 114.

Dans le prologue de l'épître aux Ephésiens (1, 3-14), l'Incarnation Rédemptrice sera rattachée au dessein éternel de Dieu de faire des hommes, en son Fils unique, ses enfants adoptifs, et ainsi de les diviniser.

Notre dépendance par rapport au nouvel Adam s'explique donc par l'amour divin miséricordieux. Mais comment rendre compte de notre dépendance par rapport au premier Adam pécheur, dépendance telle que, d'une certaine manière, nous partageons sa faute? Le problème devient ici particulièrement épineux¹.

Ce serait supprimer cette difficulté, mais ce serait en même temps trahir la pensée authentique de saint Paul, que de voir dans la déchéance originelle une simple expression symbolique ou mythique de cette vérité d'expérience courante et universelle: le mal moral n'est pas seulement accompli par chacun d'entre nous; il ne se réduit pas à nos péchés personnels; il nous précède, caractérise le milieu humain en lequel nous entrons par la naissance et a une dimension communautaire². L'Apôtre veut dire beaucoup plus que cela. A ses yeux, le Christ est le nouvel Adam, principe d'une nouvelle humanité régénérée, ce qui présuppose un premier Adam, point de départ d'une humanité pécheresse.

C. H. Dodd propose de tenir le récit biblique de la chute des origines pour une universalisation et une extension au genre humain de l'expérience tragique de l'exil: «C'est le destin tragique d'Israël projeté sur l'humanité dans son ensemble. La Parole de Dieu qui fit sortir l'homme du paradis est la Parole de Dieu qui envoya Israël en exil; elle est ainsi promue à une application universelle»³. On peut adhérer à cette manière de voir, mais c'est à la condition de maintenir l'idée paulinienne d'une réelle solidarité avec un premier péché commis aux origines de l'humanité.

Par ailleurs il est indiscutable que cette dépendance a été maintes fois formulée ou expliquée de manière défectueuse. Or en un tel domaine les formules exagérées sont déplorables et ont d'autant moins d'appui dans le texte obscur de Rm 5, 12 (*eph'hô pantes hêmarton*) que dans ce passage le péché personnel d'Adam semble bien n'être pas dissocié du péché de la collectivité⁴. Thomas d'Aquin avait déjà opéré à cet égard une réaction salutaire: à l'encontre de plusieurs théologiens il se refusait à mettre en cause notre volonté personnelle qui n'était pas incluse en celle d'Adam⁵.

¹ O. Kuss fait observer que le parallélisme institué en Rm 5, 12-21 peut se réclamer du principe apocalyptique général: les dernières choses correspondent aux premières (*ta eschata hōs ta prōta*: lettre de Barnabé, 6, 13). Mais lui-même reconnaît combien originale est l'application paulinienne de ce principe à Adam et au Christ: *Der Römerbrief übersetzt und erklärt*, I, Regensburg, 1957, p. 227.

² Cf. P. RICOEUR, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, 1969, pp. 265-282: *Le péché originel. Etude de signification*.

³ *La Bible aujourd'hui* (Trad. F. Ledoux), Paris-Tournai, 1957, p. 127.

⁴ Cf. F. PRAT, *Théologie de saint Paul*, Paris, 1927, t. I, p. 257, note C; J. HUBY-S. LYONNET, *Épître aux Romains*, Paris, 1957, pp. 529-533; C. E. B. CRANFIELD, *The Epistle to the Romans*, p. 279.

⁵ *Sum. Theol.* I^a II^{ae}, qu. 81, a. 1.

Les chapitres 2 et 3 de la Genèse suggèrent une explication meilleure quand on a soin de les éclairer par le thème fondamental de l'alliance¹. Certes le mot «alliance» (*berit*) n'est pas employé une seule fois en Gn 2-3. Mais des textes tels que Os 6, 7 et Si 17, 8-12 appliquent peut-être déjà le concept d'alliance aux traditions sur les origines. En tout cas l'auteur de Gn 2-3 insère la félicité paradisiaque et le premier péché dans l'histoire du salut; il les fait rentrer dans le cadre habituel de l'alliance, sauf qu'il élargit ce cadre jusqu'à l'étendre à l'humanité entière. On a fait remarquer avec raison le parallélisme manifeste entre les données habituelles de l'alliance avec Israël et celles de Gn 2-3; dans les deux cas, par faveur divine gratuite, l'homme passe d'une condition inférieure à un état meilleur: Israël est transféré de l'Égypte et du désert sinaïtique dans le pays de Canaan, et le premier homme est transféré de la terre où il a été créé dans un jardin merveilleux; dans les deux cas la permanence de cette situation privilégiée est liée à l'obéissance à un précepte divin; aussi la transgression de cet ordre divin doit-elle entraîner la perte des privilèges dus à la générosité divine².

J. Guillet va plus loin encore. Il rattache à l'alliance la création même de l'homme à l'image de Dieu: «Le thème de l'homme image de Dieu rejoint, dit-il, le thème de l'alliance... L'alliance comporte des perspectives plus actives que celle de l'image, l'engagement à une œuvre commune ... L'image reporte plus immédiatement l'attention sur la figure originale, Dieu lui-même. En dépit de ces différences, alliance et image supposent l'une et l'autre une insertion de l'existence humaine dans les perspectives de Dieu, un appel à la rencontre et à la communication, un lointain pressentiment du face à face». Et le même auteur d'ajouter, tout à fait dans la ligne de l'anti-thèse mort-vie de Rm 5, 12-21: «Plusieurs épisodes de la Genèse, très brefs, mais d'une densité exceptionnelle et d'une puissance d'évocation illimitée, enracinent, dès le seuil de l'Écriture, la conviction que l'existence avec Dieu, la familiarité avec Dieu est le sommet de la vie humaine. La Bible est tout entière dominée par la nostalgie de l'Eden, la certitude que, derrière la flamme tournoyante de l'éclair (Gn 3, 24), subsiste l'arbre de vie, le séjour où l'homme devait habiter avec Dieu. Entre les éclairs des théophanies de l'Exode (Ex 19, 16) et l'épée fulgurante du chérubin il y a continuité: Dieu

¹ Le caractère fondamental du concept d'alliance est souligné d'un bout à l'autre du célèbre ouvrage de W. EICHRODT, *Theologie des Alten Testaments*, Stuttgart, 1959 et 1964. Il vaut la peine de citer quelques pensées d'Aphraate sur la succession des alliances: *Démonstrations*, dans *Patrologie Syriacque*, I, pp. 498-499: «La loi et l'alliance ont été complètement transformées. Dieu transforme la première alliance accordée à Adam et en donne une autre à Noé; une autre encore à Abraham, qu'il transforma pour en donner une autre à Moïse. Et comme l'alliance mosaïque n'était pas observée, il en donna une autre, dans les derniers temps, qui ne devait plus être transformée. Il avait ordonné à Adam de ne pas manger du fruit de l'arbre de vie. A Noé il montra son arc dans les nuées du ciel. A Abraham, déjà élu à cause de sa foi, il donna plus tard la circoncision. Moïse reçut l'agneau de la Pâque pour la délivrance du peuple.»

² Cf. N. LOHFINK, *L'Ancien Testament, Bible du chrétien d'aujourd'hui* (trad. J. Frithauer), Paris, 1969, pp. 78-81.

est immédiatement derrière la flamme; il est la vie de l'homme et la mort du pécheur»¹.

Dans la Bible les relations de l'homme avec Dieu ont donc incontestablement dès les origines le caractère d'une alliance d'amour librement consentie entre Dieu et l'humanité entière, dont Adam avait été constitué par Dieu le chef et le représentant. On sait que le nom même *Adam* est à la fois collectif et individuel. Dieu, qui avait tiré l'homme de la poussière du sol, l'avait ensuite transféré dans un jardin merveilleux, manière imagée d'exprimer le don fait par Dieu à l'humanité, en la personne de son chef, d'un état surnaturel gratuit. Après son péché, Adam fut condamné à retourner au sol d'où il avait été tiré. Il fut condamné à la mort, représentée à la fois comme naturelle à l'homme et comme un châtiment qui ne l'aurait pas atteint s'il était demeuré docile à Dieu (Gn 3, 19). Remise dans tout ce contexte, notre solidarité avec Adam pécheur, qui nous paraît si dure, n'est que l'*envers d'un mystère d'amour*: la solidarité dans la félicité originelle qui se serait réalisée si Adam n'avait pas péché. Pour exprimer la participation de ses descendants à sa déchéance les termes de «faute» et de «culpabilité» paraissent inadéquats. Cette participation provient de ce qu'en Adam les autres hommes ont été voulus par Dieu comme une unité; c'est pourquoi en Adam pécheur ils se sont en quelque sorte trouvés coupés et séparés de la Source de l'Amour.

Le rattachement des récits de Gn 2-3 au thème de l'alliance n'offre pas seulement l'avantage de nous faire mieux comprendre ce que saint Paul en a déduit en Rm 5, 12-21; tout comme la promesse de bénédiction de toutes les nations faite à Abraham en Gn 12, 3, il montre que l'alliance avec Israël est postérieure à l'alliance avec l'humanité et subordonnée au dessein divin de salut universel qui s'est réalisé en Jésus-Christ. Séparée de la Source de l'Amour en Adam, l'humanité est de nouveau, et de manière ineffable cette fois-ci, rattachée en Jésus-Christ à la Source de l'Amour.

3. L'ACTION LIBÉRATRICE DE L'ESPRIT, FRUIT DE L'INTERVENTION DU CHRIST:

GA 4, 21-6, 10; RM 7, 6-8, 39

TROISIÈME RÉFÉRENCE DE LA LETTRE AUX RM AUX ORIGINES DU MONDE

Les données de l'épître aux Galates

Les exégètes sont très divisés entre eux sur la manière de comprendre la péricope de Ga 4, 21-31 relative aux deux épouses d'Abraham, figures des deux alliances: l'alliance vétérotestamentaire et celle qui a été introduite par le Christ.

¹ Art. *Genèse (Thèmes spirituels du Livre de la)*, dans *Dictionnaire de Spiritualité*, t. VI, Paris, 1965, col. 199.

Quelques auteurs inclinent à voir en ce passage un développement d'ordre secondaire, qui n'avait pas été prévu initialement et pourrait même n'avoir été ajouté qu'après coup ¹. Nous allons montrer tout au contraire que ce texte joue un rôle capital, mais c'est à la condition qu'on le rattache étroitement, non pas à ce qui précède, mais à ce qui suit.

Plusieurs interprètes ont attribué à Paul le dessein de *démontrer* que les chrétiens sont libres et n'ont donc pas à se soumettre aux observances mosaïques ². Ce à quoi on peut objecter à la suite de M. J. Lagrange ³: l'Apôtre se serait ainsi enfermé dans un cercle vicieux manifeste puisqu'il aurait dit équivalement au sujet des juifs: ils sont esclaves parce que fils de la femme esclave et fils de la femme esclave parce qu'ils sont esclaves, et au sujet des chrétiens: ils sont libres parce que fils de la femme libre et fils de la femme libre parce qu'ils sont libres.

En réalité, comme Lagrange l'a admirablement mis en lumière, «ce mystère des deux testaments, Paul le porte en lui, ou plutôt il l'a compris dans la révélation du Fils de Dieu» ⁴; aussi n'y a-t-il aucun lien profond entre 4, 21-31 et ce qui précède immédiatement. La formule qui ouvre ce passage: «dites-moi» (*legete moi*) est comparable à celle qu'on trouve en 4, 1: «or je dis» (*legô de*): dans les deux cas il s'agit moins d'une référence à ce qui précède que de *l'introduction d'une donnée nouvelle*.

Nous avons expliqué plus haut en quoi consiste en 4, 1 le changement de perspective. De la préparation de l'économie chrétienne en Abraham, dont le nom remplit tout le chapitre 3 jusqu'au dernier verset, on passe au début du chapitre 4 à sa réalisation historique par l'Incarnation Rédemptrice, venant elle-même remédier à la situation religieuse misérable de tous les hommes, Juifs et Gentils, soumis pareillement aux «éléments du monde». De même en 4, 21, l'Apôtre, qui vient d'entretenir les Galates du Christ Sauveur, veut maintenant les mettre en présence d'une réalité nouvelle: l'Eglise que le Christ a fondée, «la Jérusalem d'en haut, notre mère» (v. 26). Plus précisément encore, déchiré par la pensée du péril extrême que courent les Galates endoctrinés par les judaïsants, Paul leur dit: vous ne pouvez pas appartenir à la fois à la synagogue asservie aux observances mosaïques et à la communauté chrétienne libérée de ces mêmes observances.

Selon une juste observation de F. Mussner ⁵, la péricope de 4, 21-31 fait intervenir un thème qui jusque-là ne s'était fait jour que dans la section autobiographique du début, plus exactement en 2, 4: «de faux-frères se sont

¹ Cf. C. STANGE, *Dichterpausen in den Paulusbrieffen*, dans ZNW 18 (1917), p. 115; U. LUZ, *Der Alte und der neue Bund bei Paulus und im Hebräerbrieff*, *Evangelische Theologie* 27 (1967), pp. 318-319.

² Cf. notamment R. CORNELY, *Commentarius in S. Pauli Epistolas ad Corinthios alteram et ad Galatas*, Parisii, 1909, pp. 545-546; D. BUZY, *Epître aux Galates*, dans *Sainte Bible de Pirot*, t. XI, 2^e Partie, Paris, 1948, p. 461.

³ *Epître aux Galates*, pp. 118-119.

⁴ *Epître aux Galates*, Introduction, p. LXXVII.

⁵ *Der Galaterbrief*, p. 317, n. 4.

glissés pour espionner *la liberté* (*tèn eleutherian*) que nous avons dans le Christ Jésus, afin de nous réduire en servitude (*katadoulôsousin*)».

En effet, comprise au sens précis qu'elle revêt en 2, 4, cette antithèse liberté-servitude est jusqu'en 4, 20 totalement absente de la section doctrinale. Le texte de 3, 28 qui parle de la condition sociale de l'esclave et de l'homme libre ne constitue évidemment pas une exception valable. Et pas davantage le texte de 4, 7 qui nous montre les hommes devenus des *filz de Dieu* de simples serviteurs ou esclaves qu'ils étaient auparavant: la liberté n'est pas ici non plus opposée à la servitude. Par contre cette même antithèse liberté-servitude, déjà annoncée en 2, 4, fait soudain sa réapparition en 4, 21-31 où elle s'impose tout de suite à l'attention et joue un rôle capital, car elle exprime l'option fondamentale à laquelle sont acculés les Galates: sans tergiverser il leur faut choisir une fois pour toutes entre la servitude des prescriptions mosaïques et la liberté chrétienne.

Que signifie dans ce contexte le rappel de ce qui est arrivé à Abraham aux prises avec la mésestante survenue entre ses deux épouses: l'esclave Agar et la femme libre Sara? En rigueur de termes cette évocation ne prouve absolument rien; elle est seulement destinée, comme une sorte de «parabole», à éclairer les Galates sur le choix qu'il leur faut faire.

Nous ne voulons pas dire pour autant que l'usage fait par l'Apôtre de l'incident raconté en Gn 21, 9 sq. relève de la pure fantaisie. G. von Rad souligne combien déjà en lui-même cet incident est chargé de mystère. Il ne faudrait pas croire en effet qu'en l'occurrence Abraham ne fait que céder à un mouvement de jalousie de Sara: «Son abandon, dit G. von Rad, ne provient pas de la faiblesse, mais d'une obéissance en présence du plan historique de Dieu... Les récits patriarcaux montrent volontiers que *Dieu poursuit ses objectifs historiques à travers et à côté de tout comportement entêté de l'homme*»¹. Et voici maintenant l'enseignement que Paul entend illustrer par ce récit: puisque Dieu a donné deux alliances successives: celle des serviteurs, puis celle des fils, la moins parfaite, celle des serviteurs, ne doit-elle pas s'effacer devant l'autre tout comme Ismaël, le fils d'Agar, s'est effacé devant Isaac, le fils de Sara?

Si la péricope de 4, 21-31 n'est pas à regarder comme une preuve de ce qui a été dit par Paul auparavant, par contre elle se rattache intimement à tout ce qui suit. Pour comprendre ce lien, il faut se rappeler que dans les lettres pauliniennes l'expérience de l'Esprit Saint est communautaire et ecclésiale avant d'être personnelle.

Le texte de 4, 21-31 sur la Jérusalem d'en haut, c'est-à-dire l'Eglise, sert à introduire deux thèmes étroitement unis entre eux qui, sous des formes diverses, seront incessamment repris jusqu'à la fin de la lettre: 1^o) *le thème de l'Esprit*: 4, 29; 5, 5, 16, 17, 18, 22, 25; 6, 1, 8; 2^o) *le thème de la liberté*: 4, 22, 23, 26, 30, 31; 5, 1, 13; implicitement encore: 5, 17, 19, 24; 6, 8, dans la mesure où l'obtention et la sauvegarde de la liberté chrétienne sont étroi-

¹ *La Genèse*, traduction d'ETIENNE PEYER, Genève, 1969, p. 235.

tement dépendantes de la lutte contre la chair (*sarx*). Si ce sont là les deux thèmes dominants de 4, 20–6, 10, cependant l'œuvre rédemptrice du Christ y est en même temps rappelée (5, 1–2; 6, 14), si bien que ce troisième développement doctrinal est lui aussi à sa façon un exposé complet du mystère chrétien.

Les données correspondantes de l'épître aux Romains

De même que l'épître aux Galates, l'épître aux Romains fait suivre son développement christologique (5, 12–7, 6) d'un autre développement sur l'Esprit-Saint: il comporte deux parties, dont la première (7, 7–25: misère de l'homme laissé à lui-même en présence des exigences de la loi divine) forme antithèse avec la seconde partie qui remplit le chapitre 8: la libération de l'homme par l'Esprit-Saint.

En 7, 1–6 saint Paul nous a déjà dit que les chrétiens ont été délivrés de la loi mosaïque dans la mesure où ils lui avaient été auparavant assujettis. En effet, grâce à la mort du Christ, ils ont été soustraits à son joug, et, comme le souligne le v. 6, ils sont passés au régime nouveau de l'Esprit-Saint. Dans ces conditions comment se fait-il qu'en 7, 7, avec la question: «la loi est-elle péché?», la discussion semble se poursuivre sur la loi mosaïque dont on vient de nous dire pourtant qu'elle ne s'impose plus aux disciples du Christ?

Deux indices convergents suggèrent déjà ce que nous montrerons longuement plus loin: désormais, en réalité, la loi mosaïque n'est plus seule en cause; c'est un nouveau sujet qui est maintenant traité. D'abord en 7, 7–13 le mot «commandement» (*entolè*) alterne avec le mot «loi» et revient jusqu'à six fois: vv. 8, 9, 10, 11, 12, 13. En outre et surtout, de la même façon qu'en 1, 18–23 et 5, 12–21, nous avons ici pour la troisième fois une remontée incontestable aux origines de l'histoire humaine, dont il nous faudra expliquer les conséquences considérables sur le plan doctrinal. Ce qui prouve cette référence aux origines de l'humanité, c'est le rappel en 7, 7–13 de l'histoire de la chute au paradis terrestre. En effet le commandement divin (*entolè*) y joue un rôle analogue à celui du serpent tentateur dans la Genèse; de plus, les mots du verset 11: «le péché me séduisit» renvoient à Gn 3, 13: «c'est le serpent qui m'a séduite», dit Eve pour s'excuser (cf. 2 Co 11, 3: comme le serpent séduisit Eve par son astuce).

Avant de préciser ce que signifient exactement ces réminiscences de la Genèse, il nous faut noter brièvement que si l'ensemble du développement qui s'étend de Rm 7, 7 jusqu'à la fin du chapitre 8 est bien le correspondant de Ga 4, 20–6, 10, c'est néanmoins avec de notables différences. Il est manifeste que la lutte chez les chrétiens entre la chair et l'esprit, dont parle Ga 5, 16–23, est bien celle-là même qui est décrite sous une autre forme en Rm 8, 5–11. Par contre, le combat dramatique entre la loi divine et la raison humaine (*nous*) dont il est question en Rm 7, 14–25 est une donnée presque entièrement nouvelle, sauf que Ga 5, 17 nous présente déjà en passant,

comme Rm 7, 15–19, un homme intérieurement déchiré parce «qu'il ne fait pas ce qu'il veut»¹. En outre ne dirait-on pas que l'assertion paradoxale de Rm 7, 20 qu'il faut se garder de prendre à la lettre: «Si je fais ce que je ne veux pas, ce n'est plus moi qui accomplis l'action, mais le péché qui habite en moi» est la contrepartie intentionnelle de Ga 2, 20: «Ce n'est plus moi qui vis, mais le Christ qui vit en moi»? En tout cas, ainsi que l'observe la Bible de Jérusalem², l'Apôtre en Rm 7,20 ne songe pas plus à contester la responsabilité personnelle de l'homme pour le mal qu'en Ga 2, 20 il ne nie sa responsabilité pour le bien.

A partir d'une nouvelle référence au chapitre 3 de la Genèse³, l'épître aux Romains fait participer même la création matérielle à la délivrance opérée par l'Esprit (8, 19–22), idée absente de la lettre aux Galates. Il y a encore ceci: alors qu'en Ga 4, 21–6, 10 le développement sur l'Esprit, inséparable de la mention de la Jérusalem d'en haut, c'est-à-dire l'Eglise, concerne la vie des chrétiens à l'intérieur de la communauté, la présentation de la vie dans l'Esprit en Rm 8 revêt un aspect plus personnel. On ne saurait s'en étonner. En effet, la longue parénèse qui termine l'épître aux Romains et n'a pas d'équivalent en Ga, sauf en ce qui concerne certains éléments (cf. notamment Ga 5, 14 amplifié en Rm 13, 8–10), porte sur la manière dont doit se comporter la communauté chrétienne, qu'il s'agisse des relations des divers membres entre eux (par ex. entre les «forts» et les «faibles») ou bien de leurs rapports avec ceux du dehors: par exemple les ennemis, les détenteurs du pouvoir civil.

Les discussions sur le «moi» de 7, 7–25 et sur la signification de la référence aux origines

Il nous faut maintenant revenir sur la signification de la référence aux origines de Rm 7, 7–13: que veut-elle dire? Nous ne pourrions la déterminer qu'en prenant position sur deux problèmes intimement liés et dont la solution a toujours divisé entre eux les commentateurs: 1^o) comment rendre compte en 7, 7–25 de la rédaction à la première personne du singulier et quel est ce «moi» (*ego*) qui est mis en scène? 2^o) ce «moi» est aux prises avec les exigences de la loi divine: de quelle loi s'agit-il? Mais nous ne serons en

¹ Le sens exact de Ga 5, 17 est controversé. Pour la discussion de ce passage difficile, nous renvoyons surtout à LAGRANGE, *Epître aux Galates*, pp. 147–148 et à F. MUSSNER (*Der Galaterbrief*, pp. 377–378) qui est d'un avis opposé; nos préférences vont à l'explication de Lagrange.

² *Bible de Jérusalem*, édition de 1973, p. 1635, n. a.

³ On peut se reporter à ce propos à D. J. W. MILNE, *Genesis 3 in the Letter to the Romans*, dans *Reformed Theological Review* (Melbourne) 39 (1980), pp. 10–18: au moins quatre passages de la lettre aux Romains s'inspirent de Gn 3: le péché de l'humanité en 1, 18–32; la typologie Adam-le Christ en 5, 12–19; la signification exemplaire de la tentation et de la transgression d'Adam en 7, 9–11; enfin la description des souffrances et des gémissements de la création matérielle en Rm 8, 19–22.

mesure de résoudre ces deux questions qu'après avoir passé rapidement en revue les principales réponses qui jusqu'ici ont été apportées à la première. Légitime est en principe une certaine distinction entre les deux périodes successives de 7, 7-13, où les verbes sont au passé, et de 7, 14-25, où les verbes sont au présent. Cependant en pratique on ne saurait offrir une explication valable de l'une de ces périodes sans déjà engager en même temps celle de l'autre.

Maints commentateurs anciens, auxquels se sont joints quelques modernes, ont supposé qu'en 7, 7-25 l'usage de la première personne du singulier indiquerait la présence d'un fragment autobiographique: Paul se reporterait à l'époque où, jeune juif, il rencontra pour la première fois la loi mosaïque sans la connaissance de laquelle la puissance du péché serait demeurée chez lui en état d'inertie¹. Bien que, croyons-nous, une certaine allusion à ce qu'a vécu Paul ne soit pas à exclure, il est invraisemblable que ce soit son expérience personnelle qu'il nous expose ici directement. En particulier l'auteur de textes tels que Ga 1, 13-14 et Ph 3, 5-6 aurait-il pu écrire qu'avant sa conversion la loi mosaïque lui apparaissait comme un fardeau insupportable? En outre, soumis à la circoncision dès le huitième jour après sa naissance (Ph 3, 5), l'Apôtre pouvait-il dire que dans son enfance il avait vécu un certain temps «sans la loi» (v. 9)?

On a soutenu que le propos de Paul en Rm 7, 7-25 serait de décrire d'abord l'état de l'humanité avant la promulgation de la loi mosaïque, puis la condition du peuple juif après cette promulgation; il se référerait ainsi aux deux étapes de l'histoire du salut telles que l'Écriture nous les montre². Ce à quoi S. Lyonnet objecte avec raison: la Bible ne suggère absolument pas que le temps qui a précédé la loi mosaïque aurait été un temps d'innocence même simplement relative, soit pour l'humanité en général, soit spécialement pour le peuple choisi. Si Paul n'hésite pas à déclarer que d'Adam à Moïse «le péché n'était pas imputé» (Rm 5, 13), c'est qu'il a en vue une imputation selon le jugement des hommes, donc erronée, et non une imputation selon le jugement de Dieu³.

En raison des réminiscences évidentes de Gn 3 que l'on observe en Rm 7, 7-13, plusieurs auteurs anciens et quelques modernes⁴ ont supposé que

¹ W. G. KÜMMEL a combattu vigoureusement la thèse de l'autobiographie assez fréquente autrefois, surtout chez les protestants: *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus*, Leipzig, 1929. J. LEENHARDT écrit: «on a été trop influencé dans l'examen de Rm 7 par le souvenir du drame intérieur du jeune Luther combattant avec désespoir pour une obéissance impossible à la loi» (*L'Épître aux Romains*, p. 105). Parmi les auteurs modernes qui ont recouru à l'hypothèse du jeune israélite mis pour la première fois en présence de la loi mosaïque, citons F. PRAT, *La Théologie de saint Paul*, Paris, 1927, t. I, pp. 276-278; R. CORNELY, *Epistola ad Romanos*, Parisiis, 1927, pp. 363-367.

² Cf. notamment P. BENOIT, *La Loi et la Croix d'après saint Paul: Rm 7, 7-8, 4*, dans *Revue Biblique* 47 (1938), pp. 481-509, ou bien dans *Exégèse et Théologie*, Paris, 1961, t. II, pp. 9-40.

³ *La Storia della Salvezza nella Lettera ai Romani*, Napoli, 1967, pp. 103-110.

⁴ Parmi les auteurs anciens qui ont défendu cette exégèse, citons MÉTHODE, DIDYME L'AVEUGLE, THÉODORE DE MOPSUESTE, SÉVÉRIEN DE GABALA, GENNADE DE CONS-

le «moi» de ce passage serait directement Adam présent dans le jardin d'Eden. Il y aurait donc équivalence parfaite entre le commandement divin bienfaisant du paradis terrestre, et qui en fait conduisit Adam et Eve à la mort, et le précepte «ordonné à la vie» dont parle l'Apôtre, mais dont la puissance du péché se sert pour produire en l'homme «toute espèce de convoitise». En réalité plusieurs objections, de valeur d'ailleurs inégale, peuvent être soulevées contre cette équivalence. W. G. Kümmel observe que si Paul n'avait eu en vue que l'interdit de l'Eden, il n'aurait pas écrit: «Tu ne convoiteras pas», mais bien plutôt, comme en Gn 3, 3: «Vous ne mangerez pas... vous ne toucherez pas»¹. Autre difficulté plus grave: est-il concevable qu'Adam ait été regardé comme étant «sans loi» au paradis, alors qu'un ordre positif lui avait été donné par Dieu? Il paraît bien subtil de répondre que cet ordre ne prit l'aspect d'un commandement que lorsque le serpent posa à Eve des questions insidieuses sur les véritables intentions divines².

Quelques traits du texte paulinien, peu explicables dans l'hypothèse qui vient d'être critiquée, nous orientent vers la vraie solution. Si l'Apôtre n'avait en vue que la faute du paradis terrestre, faute que la Bible présente comme la première faute humaine, aurait-il écrit qu'avant elle la puissance du péché était comme morte et qu'ensuite «elle a repris vie», ce qui laisse entendre qu'auparavant elle avait déjà exercé ses ravages? ³ Tout comme la référence aux origines de l'humanité de Rm 1, 18-23, celle de Rm 7, 7-13 ne se situe donc qu'*après* la chute de l'Eden, chute que par contre Rm 5, 12 sq. évoque directement.

On est ainsi amené à penser qu'en Rm 7, 7 sq. Paul, transcendant l'histoire entière de l'humanité, vise n'importe quel descendant d'Adam, pleinement responsable comme l'est un adulte, mais encore personnellement innocent, ce qui permet de dire qu'il a en lui la vie. Survient une loi divine. Abandonné à sa faiblesse naturelle, cet homme succombe⁴. Comme exem-

TANTINOPLE. Cf. R. H. SCHEKLE, *Paulus Lehrer der Väter. Die altkirchliche Auslegung von Römer 1-11*, Düsseldorf, 1959. Parmi les auteurs modernes, citons S. LYONNET, *Les étapes du mystère du salut d'après l'épître aux Romains*, Paris, 1969, pp. 121-137; E. KÄSEMANN, *An die Römer*, p. 186.

¹ *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus*, pp. 86-87.

² Telle est en effet la solution imaginée par S. Lyonnet: «Jusqu'à ce que le serpent pose sa question insidieuse: 'Est-il vrai que Dieu a dit, vous ne mangerez pas du fruit de tous les arbres du jardin?' (Gn 3, 1), Eve avait observé le précepte sans même s'en douter, comme une chose qui allait de soi, un peu comme une mère observe le commandement du Décalogue lui imposant de ne pas tuer son enfant» (*Les étapes du mystère du salut*, p. 128).

³ D'ordinaire, dans les verbes composés, la préposition *ana* exprime la réitération; il faut donc normalement traduire *anazèn* de Rm 7, 9 par revivre, ce qui est encore le sens du même verbe en Lc 15, 24, seul autre emploi néotestamentaire du même mot. Nous n'oublions pas pour autant que dans les composés la proposition *ana* peut simplement renforcer le sens du mot simple.

⁴ Nous nous inspirons ici de Lagrange, qui a reconnu clairement ces deux données complémentaires: d'une part Paul se souvient de l'histoire de la chute au paradis terrestre; d'autre part cependant ce n'est pas directement cette scène qu'il entend

ple de précepte divin, Paul choisit celui du Décalogue qui prohibe les désirs contraires à la volonté divine. Mais, à la différence du Décalogue, il laisse dans une indétermination totale l'objet de ces mauvais désirs: «Tu ne convoiteras pas». Ainsi rédigée, cette prohibition très vague et générale peut englober même celle du paradis terrestre¹. N'est-ce pas suggérer, comme le remarque justement E. Käsemann, que l'aventure de chaque être humain s'est trouvée comme préfigurée en celle d'Adam?²

Une réponse plus précise à la question de savoir quelle est cette loi divine à laquelle se heurtent tous les fils d'Adam ne pourra être donnée qu'une fois résolu cet autre problème très ardu: la lutte intérieure dramatique décrite en Rm 7, 14–25 est-elle celle de l'homme non encore converti au christianisme ou bien celle du chrétien?

Comme le dit F. Prat, la première lecture de Rm 7, 14–25 paraît bien «nous crier, de la première à la dernière ligne, que le *moi* y représente l'homme aux prises avec la concupiscence sous le régime de la loi et trop faible pour ne pas succomber dans cette lutte inégale. Telle était l'opinion unanime des Pères avant saint Augustin et telle est de nouveau l'opinion commune des exégètes»³. Pour ce qui est de saint Augustin lui-même, il faut observer qu'antérieurement à la crise pélagienne il s'est plusieurs fois exprimé dans le même sens: en 394 dans son «*exposition de quelques propositions tirées de l'épître aux Romains*» (PL 35, 2071–2072) ainsi que dans son «*explication de l'épître aux Galates*» (PL 35, 2139), en 395 dans le traité intitulé «*Sur 83 questions*» (PL 40, 60–66), en 397 dans le traité intitulé «*Sur diverses questions à Simplicianus*» (PL 40, 115–117)⁴.

Voici les arguments les plus forts qui appuient cette position. Elle semble imposée au premier abord par des expressions telles que celles-ci: «je suis un être de chair, vendu au pouvoir du péché» (v. 14); «vouloir le bien est à ma portée, mais non pas l'accomplir» (v. 18); «j'aperçois dans mes membres une autre loi qui lutte contre la loi de ma raison» (v. 23). Alors qu'en Ga 5, 16–23 le combat se déroule entre la chair (*sarx*) et l'esprit de l'homme régénéré par l'Esprit divin (*pneuma*), au contraire en Rm 7, 23–25, ce qui

reproduire, car le point de vue auquel il se place «transcende» l'histoire. «Il faut faire, pour l'homme comme pour la loi, abstraction de l'histoire. La loi interdit les désirs. Pour juger de l'effet de cette interdiction, il faut supposer un homme qui n'a pas encore été mis en présence de la loi divine. Il serait, par hypothèse, dans un état d'innocence qui est la vie par rapport à Dieu. C'est sur ce thème que la question peut être résolue, sans aucune donnée le tranchant à l'avance, et la solution sera d'autant plus solide que l'homme ne sera pas un enfant. D'un enfant il aura l'innocence, mais il aura la responsabilité consciente de l'homme fait» (*Épître aux Romains*, p. 168).

¹ Sur ces mots, «tu ne convoiteras pas», cf. les excellentes observations de S. LYONNET, *Les étapes du mystère du salut*, pp. 128–133.

² *An die Römer*, p. 187.

³ *La Théologie de saint Paul*, t. I, p. 274. Le texte de Rm 7, 14–25 est déjà appliqué à l'homme non régénéré par IRÉNÉE, *Adversus Haereses*, III, 20, 3; TERTULLIEN: *De pudicitia*, 17, 10 etc.

⁴ Ces textes de saint Augustin sont cités par S. LYONNET, *Les étapes du mystère du salut*, pp. 141–144.

est opposé à la chair, ce n'est pas l'esprit (*pneuma*), mais la raison (*nous*). Enfin le texte de Rm 7, 14–25 rappelle plusieurs textes païens : d'abord un passage de la *République* de Platon (IX, p. 589), où il est question comme en Rm 7, 22 de « l'homme intérieur » et qui traite de la lutte de celui-ci contre les mauvais instincts, puis d'autres textes nous montrant l'homme faisant le contraire du bien que pourtant il approuve : par ex. Ovide, *Metam.* VII, 19; Epictète, *Dissert.* II, 26.

Une fois admise cette exégèse de 7, 14–25, il nous paraît évident que la loi divine avec laquelle entre en conflit l'homme intérieurement déchiré, tout en renvoyant d'abord à la loi mosaïque, ne peut être exclusivement celle-ci. Ce n'est pas sans motif qu'antérieurement à la description de 7, 14–25 l'Apôtre nous fait remonter aux origines mêmes de l'humanité, plus précisément à l'époque immédiatement consécutive à la chute du paradis terrestre qu'il évoque, et que de plus il fait alterner avec le mot loi (*nomos*) un autre terme (*entolè*) qui n'est pas une désignation habituelle de la Tora. Ne faut-il pas se rappeler en outre et surtout qu'en Rm 2, 14–16 Paul nous a déclaré que la loi de la conscience (*suneidèsin*), inscrite en tout homme, est un véritable succédané de la loi mosaïque pour tous les Gentils qui n'ont pas bénéficié de la Révélation? ¹ S'il en est ainsi, la lutte tragique décrite en Rm 7, 14–25 pourra être celle de tout homme écartelé entre ses mauvaises tendances et les exigences de la loi divine connues au moins par sa conscience, aussi longtemps que cet homme n'a pas rencontré le Christ et bénéficié du don de son Esprit.

Cependant nous nous demandons si le texte de Rm 7, 14–25 n'a pas une portée plus vaste encore. Ne faut-il pas en effet tenir compte du point de vue de ceux qui n'hésitent pas à l'appliquer aux chrétiens? Ces interprètes ne font d'ailleurs que suivre l'exemple d'Augustin. En effet, pour mieux lutter contre les pélagiens, l'évêque d'Hippone fut amené à modifier son

¹ Qu'en Rm 2, 14–16 il s'agisse de païens proprement dits, et non de pagano-chrétiens, c'est là le sentiment de la très grande majorité des commentateurs. Nous renvoyons à ce sujet à la longue démonstration de O. Kuss et à ses deux excursus sur « la loi de nature » et sur la « conscience », *Der Römerbrief*, pp. 67–82. Comme le note cet auteur, la référence de ce texte aux païens résulte moins du mot *ethnè* (qui en certains cas désigne des païens convertis : Ga 2, 12, 14; Rm 11, 13; 16, 4) que de l'antithèse entre Rm 1, 18–3, 20 (l'humanité en dehors du Christ) et 3, 21–31 (l'humanité rencontrant le Christ) : à une zone d'ombre et de ténèbres s'oppose une zone de lumière (pp. 70–71). Cependant l'application aux pagano-chrétiens est encore soutenue par quelques rares auteurs. C'est le cas par exemple de C. E. B. CRANFIELD, *The Epistle to the Romans*, vol. I, p. 155 sq. Augustin avait d'abord entendu ce texte des Gentils : cf. par exemple *De sermone Domini in monte* : 2, 9, 32 (PL 34, 1283–1284). Mais ensuite, pour combattre les pélagiens qui se servaient de ce passage pour soutenir que pouvaient être salutaires même des œuvres accomplies avec les seules forces de la nature (*phusei* de Rm 2, 14), l'évêque d'Hippone demanda de comprendre « la nature réparée par la grâce » (*natura per gratiam reparata*) : *De spiritu et littera* 26–28 (CSEL 60, pp. 196–205); *Contra Julianum* 4, 23–25 (PL 44, 749–751). Mais puisque, comme le montre Cranfield, Rm 2, 14–16 doit renvoyer à Jr 31, 31–34, ne peut-on pas admettre chez les païens de bonne volonté une participation au bienfait de la nouvelle alliance annoncée par Jérémie?

explication de Rm 7, 14–25 et à soutenir que celui qui se met en scène en ce passage, c'est l'Apôtre en personne, donc un saint du Nouveau Testament, qui, cependant, n'hésite pas à parler de lui-même comme d'un pécheur. On se reportera notamment aux textes suivants: *De peccatorum meritis et remissione* de l'année 412 (2, 17; *PL* 44, 162); *De nuptiis et concupiscentia* de l'année 419 (n. 33–36; *PL* 44, 431); *Contra duas epistolas Pelagianorum* de l'année 420 (n. 13–24; *PL* 44, 556) ¹.

Cette seconde exégèse de saint Augustin fut celle de Luther. Il est faux de laisser entendre, comme on le fait parfois, qu'elle serait aujourd'hui presque abandonnée: n'a-t-elle pas été soutenue par K. Barth, A. Nygren, H. Asmussen, C. K. Barrett, J. Murray etc.? Elle vient d'être reprise avec une force particulièrement persuasive par C. E. B. Cranfield ². On peut faire valoir en ce sens diverses indications du texte, en particulier celle-ci: les nobles sentiments attribués par Paul au «moi» qu'il fait parler: il veut le bien et hait le mal (vv. 15–20), il se complaît dans la loi de Dieu selon l'homme intérieur (v. 22), par sa raison il sert la loi de Dieu (v. 25); ces sentiments paraissent beaucoup trop élevés et trop délicats pour être ceux d'un païen, surtout quand on se souvient de la peinture du paganisme que nous donne le début de l'épître aux Romains, ou encore quand on se rappelle ce qui nous est dit en Rm 6, 17–20 des Romains non encore convertis: ils étaient esclaves ou serviteurs (*douloi*) du péché (vv. 17 et 20); ils avaient asservi (*doula*) leurs membres à l'impureté. En outre n'est-il pas tentant de penser que «l'homme intérieur» de 7, 22 est l'homme nouveau tout comme celui de 2 Co 4, 16 et de Ep 3, 16? Enfin il y a ceci qui est très significatif: dans cette péricope les verbes sont au présent, ce qui suggère que le combat intérieur décrit par l'Apôtre est une réalité toujours actuelle. Et n'est-ce pas là le sens le plus normal du verset final (v. 25^b): «Ainsi donc je suis (maintenant encore) le même homme qui par la raison sers la loi de Dieu, mais par la chair la loi du péché»? ³.

¹ Cf. S. LYONNET, *Les étapes du mystère du salut*, pp. 144–148.

² *The Epistle to the Romans*, pp. 342–347.

³ Souligné par CRANFIELD, ce dernier argument nous paraît très fort. Au v. 24 on lit cette interrogation angoissée de l'homme divisé contre lui-même: «Malheureux homme que je suis! Qui me délivrera de ce corps qui me voue à la mort?» Sous forme d'action de grâce, le v. 25^a fournit la réponse: «Grâces soient rendues à Dieu par Jésus-Christ Notre Seigneur.» En d'autres termes le Christ apporte aux chrétiens la libération de cet état douloureux. Mais, à supposer que cette délivrance s'identifie entièrement avec l'entrée dans la vie chrétienne, comment se fait-il qu'aussitôt après le v. 25 la présente comme non encore réalisée et reprenne le thème de la division intérieure de l'homme, *division toujours actuelle*: «Ainsi donc je suis le même homme qui par la raison sers la loi de Dieu, mais par la chair la loi du péché.» Pour remédier à ce qui paraissait être une incohérence, on a eu recours à des conjectures qu'il est impossible de justifier: par exemple 25^b aurait été déplacé et se lisait primitivement avant le v. 24; ou encore 25^b serait une observation marginale d'un scribe, voire de Paul lui-même, qui aurait ensuite pénétré dans le texte. Ces suppositions gratuites deviennent superflues une fois admise l'explication que nous défendons ici.

L'explication la plus probable

Dans ces conditions faut-il donc renoncer à l'application de 7, 14-25 au non-chrétien, interprétation devenue de beaucoup la plus commune, et qui, rappelons-le, fut celle des plus anciens auteurs (Irénee, Tertullien), et d'Augustin lui-même antérieurement à la crise pélagienne qui le fit changer d'opinion? Nous ne le pensons pas. Ces deux exégèses que l'on a l'habitude d'opposer ne sont pas en réalité exclusives l'une de l'autre. C'est ce que nous suggère déjà Augustin¹ et plus nettement encore Thomas d'Aquin qui admet la légitimité des deux applications tout en déclarant préférable l'application aux chrétiens².

Quelques auteurs modernes s'orientent dans la même direction, à cette différence près qu'à leurs yeux c'est l'application de 7, 14-25 aux non-chrétiens qui doit conserver la première place, mais sans que les chrétiens soient exclus³. On peut faire valoir en ce sens de solides arguments: 10) la lutte entre la chair et l'esprit persiste même chez le chrétien, du moins aussi longtemps que l'esprit de l'homme n'a pas été suffisamment spiritualisé par l'Esprit divin; si le Christ a en principe «arraché» ses disciples «au monde présent qui est mauvais» (Ga 1, 3), leur appartenance au monde nouveau ne se réalise que progressivement; d'où l'avertissement sévère donné aux chrétiens en Ga 5, 16: «Laissez-vous mener par l'Esprit, et vous ne donnerez pas satisfaction aux désirs de la chair»; 20) bien plus, le caractère douloureux et tragique de l'antagonisme entre la chair et l'esprit, ce

¹ Cf. *Retract.* I, 23, 24, 26 (PL 32, 620-621): «j'expliquais les paroles de l'Apôtre, où est exposé le conflit entre l'esprit et la chair, de l'homme soumis à la loi avant le régime de la grâce. Je n'ai compris que beaucoup plus tard qu'elles pouvaient aussi s'entendre – et alors avec plus de probabilité – de l'homme spirituel.» Cité par F. PRAT: *La Théologie de saint Paul*, t. I, pp. 273-274.

² Cf. *Super Epistolas S. Pauli Lectura*, Ed. Cai, Taurini-Romae, 1953, vol. I, p. 101, n° 558.

³ Citons par exemple: V. JACONO, *Le Epistole di S. Paolo ai Romani, ai Corinthesi e ai Galati*, Torino-Roma, 1952, p. 154. L'auteur déclare: «Si parla... dei Giudei viventi sotto il regime della Legge, e secondariamente dei Gentili viventi anch'essi nello stato della Legge.» Mais quelques lignes plus haut le même auteur avait concédé: «Certamente le parole di S. Paolo potrebbero applicarsi all'uomo giustificato, come spesso fanno gli asceti.» Nous voulons renvoyer avant tout au long excursus consacré par O. Kuss à l'histoire de l'interprétation de Rm 7, 7-25: *Der Römerbrief*, pp. 462-485. L'auteur commence par noter (p. 463) que, malgré le changement dans le temps des verbes, il n'y a pas lieu de distinguer entre les vv. 7-13 et les vv. 14-25, car de part et d'autre c'est la même situation fondamentale qui est présupposée. O. Kuss donne sa préférence à la première exégèse augustinienne qui applique le texte aux non-chrétiens. Mais il ajoute que si celui qui croit et est baptisé se trouve transféré dans un monde nouveau eschatologique, c'est de manière seulement inchoative sans avoir rompu du premier coup définitivement avec son passé. C'est pourquoi la description de l'homme avant le Christ et sans le Christ garde sa valeur même pour le baptisé dans la mesure où celui-ci vit encore dans le monde ancien (pp. 483-484). O. Kuss cite un bon nombre d'auteurs anciens qui paraissent favoriser cette double application de Rm 7, 7-25 aux non-chrétiens et aux chrétiens, à commencer par Origène (p. 472); parmi les commentateurs modernes s'orientant dans le même sens, il cite encore (p. 466): F. S. GUTJAHR, *Die Briefe des hl. Apostels Paulus*, Graz, 1923, in h. l.

sont les chrétiens fervents qui le perçoivent avec le plus d'acuité, conformément à cette donnée incontestable que ce sont les saints qui connaissent le mieux le contraire de la vertu, c'est-à-dire le vice ou le péché; comme l'observe Cranfield¹, mieux l'homme connaît la splendeur de la perfection à laquelle Dieu l'appelle, plus il prend conscience de sa misère morale et des résistances de son égoïsme; c'est pourquoi, même si Rm 7, 14-25 n'est pas une confession personnelle de Paul, c'est son âme chrétienne qui s'y révèle, son attachement à Dieu et au bien moral, son horreur du péché; 30) le texte de Rm 7, 14-25 qui décrit le combat entre la chair et la raison (*nous*) offre quelques ressemblances significatives avec Ga 5, 16-17 où il s'agit incontestablement de la lutte à l'intérieur des âmes chrétiennes².

Une fois de plus nous rencontrons ici les vues d'Augustin. Dans *De spiritu et littera* (PL 44, 215-218), l'évêque d'Hippone fait observer que, mise à part la prescription du sabbat, les autres commandements du Décalogue continuent de s'imposer aux chrétiens; il en conclut que les lois de la morale chrétienne elle-même, par exemple le précepte du Décalogue allégué en Rm 7, 7: «Tu ne convoiteras pas», peuvent fort bien tuer les chrétiens si l'Esprit divin ne vient pas au secours de leur faiblesse d'hommes déchus³.

Nous pouvons conclure: en Rm 7, 6-13 la remontée aux origines de l'humanité permet à Paul de dépasser immensément la perspective de la seule loi mosaïque dont il vient de parler en 7, 1-5. Comme l'a fort bien noté Lagrange, quand en 7, 7 l'Apôtre se pose la question: «la loi est-elle péché?», cette objection «vise incontestablement la loi mosaïque, celle dont Paul vient de dire que le chrétien est mort à la loi, mais à propos de cette loi le raisonnement s'étend et embrasse toute loi positive»⁴. C'est en songeant à la seule loi de Moïse qu'il avait affirmé en 2 Co 3, 6 que «la lettre tue tandis que l'Esprit vivifie». Or en Rm 7, 6-25 le même principe est étendu à toute loi divine, comme on peut s'en rendre compte en comparant Rm 7, 9-11 à 2 Co 3, 6. En Rm 7, 6-25, ce qui peut tuer l'homme aussi longtemps qu'il n'a pas été libéré par l'Esprit, ce n'est pas seulement la Tora, c'est encore n'importe quelle loi divine, y compris, comme nous l'avons déjà dit et comme Origène l'avait pressenti, la loi naturelle de la conscience, puisque aussi bien celle-ci est chez les Gentils, jusqu'à un certain point du moins, un équivalent de la loi mosaïque, y compris même, devons-nous ajouter maintenant, les préceptes spécifiques du christianisme, ce que Paul appelle parfois la «loi du Christ»⁵.

¹ *The Epistle to the Romans*, vol. I, p. 347.

² Il nous paraît certain qu'il faut interpréter les mots de Ga 5, 17: *hina mē ha ean thelētē tauta poiētē*, dont le sens exact est fort discuté et qui concernent les chrétiens, en tenant compte de la ressemblance incontestable avec Rm 7, 14-15. Sur ce point nous renvoyons surtout à P. ALTHAUS, «Dass ihr nicht tut was ihr wollt», dans *Theologische Literaturzeitung* 76 (1951), pp. 15-18.

³ Cf. pareillement THOMAS D'AGUIN, *S. Th. Ia II^{ae}*, q. 106, a. 2.

⁴ *Épître aux Romains*, p. 165.

⁵ Sur la «loi du Christ», nous renvoyons aux études suivantes: C. H. DODD, *Ennomos Christou*, dans *Studia Paulina in honorem Johannis de Zwaan septuagenarii*,

Cette vaste perspective est d'une importance considérable pour une juste compréhension de l'intention profonde qui a présidé à la rédaction de l'épître aux Romains. C'est un contresens de se figurer Paul, en Rm 7, s'acharnant à dévaluer la loi mosaïque qui aurait été en fin de compte un don empoisonné fait au peuple choisi. Le problème abordé en cette page extraordinaire est absolument universel; les parallèles qu'on lui découvre sans peine dans la littérature païenne auraient dû avertir les commentateurs que c'est ainsi qu'il convient de la lire. Ce n'est pas pour rien que dans le préambule de l'épître aux Romains l'Apôtre a déclaré: «Je me dois aux Grecs et aux Barbares, aux savants comme aux ignorants» (v. 14). Les Grecs étaient à cette époque tous les hommes, y compris les Romains qui avaient adopté la culture grecque. C'est à tous les hommes, savants ou ignorants, que Paul s'adresse dans la lettre aux Romains.

La transition est si habilement ménagée entre 7, 6 et 7, 7 que la plupart des commentateurs se refusent à détacher 7, 7-25 de ce qui précède. C'est là, à notre avis, une erreur qui nuit beaucoup à une exacte compréhension de la structure de Rm 1-8. L'élargissement considérable de l'horizon quand on passe de 7, 1-6 à 7, 7 sq. oblige à voir en ce dernier passage le commencement d'un nouveau développement. A la référence à Gn 3, qui en 7, 7-11 permet à Paul de décrire l'état actuel de l'humanité entière non régénérée par l'Esprit divin, répond la référence à Gn 3 qui en 8, 19-21 accompagne l'évocation d'un cosmos entièrement libéré par l'Esprit de «la servitude de la corruption».

Tout comme les deux développements précédents (celui de 1, 18-5, 11 et celui de 5, 12-7, 6), le texte de Rm 7, 6-8, 39 nous donne lui aussi une idée complète du mystère chrétien. Mais ici il est contemplé sous son aspect le plus intérieur et le plus personnel, ce que souligne précisément le «moi» de 7, 7-25. Le mystère chrétien est étudié ici du point de vue de l'action secrète de l'Esprit à l'intérieur des âmes. En effet, l'œuvre rédemptrice du Christ nous a valu le don de l'Esprit grâce auquel chaque homme est libéré peu à peu de l'esclavage de ses mauvaises tendances et accède ainsi à la liberté joyeuse des enfants du Père.

Haarlem, 1953, pp. 96-110; P. BLÄSER, *Das Gesetz bei Paulus*, Münster i. W., 1941, pp. 134-143; H. SCHÜRMANN, *Neues Testament und Kirche. Für Rudolph Schnackenburg zum 60 Geburtstag*, Freiburg-Basel-Wien, 1974, pp. 282-300. L'expression «loi du Christ» ne se rencontre dans les épîtres pauliniennes que très rarement: 1 Co 9, 21 (*ennomos*); Ga 6, 2. Par contre nombreuses y sont les réminiscences de l'enseignement moral de Jésus transmis par la tradition évangélique. C. H. Dodd en relève des exemples remarquables dans la parénèse de l'épître aux Romains: *Ennomos Christou*: pp. 106-107. Mais on en trouve beaucoup d'autres ailleurs: cf. A. M. HUNTER, *Paul and his Predecessors* London, 1961, pp. 45-51 et 126-128; A. FEUILLET, *Loi de Dieu, Loi du Christ et Loi de l'Esprit d'après les Épîtres Pauliniennes*, *Novum Testamentum* 22 (1980), pp. 42-51.

CONCLUSION

Depuis fort longtemps la structure de l'épître aux Romains fait l'objet de nos investigations. Antérieurement à la présente étude nous en avons publié plusieurs autres: deux dans la *Revue Biblique*¹, une autre dans un *livre d'hommage à B. Rigaux*², une autre encore dans *New Testament Studies*³.

Rappelons les résultats essentiels de cette dernière enquête. Elle constatait que la citation d'Habacuc (2, 4) faite en Rm 1, 17: «Celui qui est juste en vertu de la foi vivra»⁴ annonçait réellement la progression de la pensée paulinienne dans les huit premiers chapitres de la lettre aux Romains où se succèdent trois antithèses complémentaires: 1^o) à «celui qui est juste en vertu de la foi» correspond l'antithèse de 1, 18 à 5, 11 entre le péché universel et la justice salvifique offerte gratuitement par Dieu à tout croyant; 2^o) à «vivra» correspond en premier lieu l'antithèse de 5, 12-7, 6: mort en Adam et vie dans le Christ par la communion à sa mort; 3^o) à «vivra» correspond également l'antithèse de 7, 7 à la fin du chapitre 8 entre la faiblesse mortelle de l'homme abandonné à ses seules forces en face des exigences de la loi divine et la vie de liberté filiale qui lui est communiquée par l'Esprit.

D'autres commentateurs sont pareillement partis de la citation d'Habacuc en Rm 1, 17 pour essayer de découvrir la structure de Rm 1-8 et ont abouti à des résultats analogues. Citons notamment A. Nygren et O. Michel⁵. Particulièrement digne de remarque est cette double observation de C.E.B.

¹ Voici ces deux études: *Le plan salvifique de Dieu d'après l'épître aux Romains. Essai sur la structure de l'épître et sa signification théologique*, *Revue Biblique* 57 (1950), p. 336-387; 489-529; - *Le règne de la mort et le règne de la vie (Rm 5, 12-21). Quelques observations sur la structure de l'épître aux Romains*, *Revue Biblique* 77 (1970), pp. 481-520. En s'inspirant de la première de ces études, P. Benoit propose des conceptions semblables: *Paul de Tarse, Apôtre de notre temps*, dans *Série monographique de Benedictina, Section Paulinienne I* (ed. L. DE LORENZI), Abbaye de Saint-Paul-hors-les-Murs, Rome, 1979, pp. 90-91.

² *Les attaches bibliques des antithèses pauliniennes dans la première partie de l'épître aux Romains*, dans *Mélanges Bibliques en hommage au R. P. Bédaride Rigaux* publiés sous la direction de MGR ALBERT DESCAMPS et du R. P. ANDRÉ DE HALLEUX, Gembloux, 1970.

³ *La citation d'Habacuc 2, 4 et les huit premiers chapitres de l'épître aux Romains*, *New Testament Studies* 6 (1959-1960), pp. 52-80.

⁴ Ainsi que Lagrange l'avait déjà fort bien montré, soit en Ga 3, 11, soit en Rm 1, 17 la traduction «le juste vivra par la foi» n'est pas en harmonie avec ce que Paul veut montrer: non certes que la vie sera accordée au juste en récompense de sa foi, mais bien plutôt que la justice vient de la foi, et non des œuvres. Il faut donc comprendre comme le faisait déjà Chrysostome: «celui qui est juste par la foi vivra»: le verbe «vivre» est à entendre de la vie avec Dieu, inaugurée dès maintenant et qui doit s'épanouir lors de la venue de l'ère parfaite: cf. pour ce sens prégnant du mot «vivre»: Rm 2, 7; 4, 17; 5, 17, 18, 21; 6, 4, 10, 11, 13, 22, 23; 7, 10; 8, 2, 6, 10, 13; 10, 5; 12, 1. Nous renvoyons à la démonstration très convaincante faite en ce sens par C. E. B. CRANFIELD, *The Epistle to the Romans*, vol. I, pp. 101-102.

⁵ Cf. A. NYGREN, *Der Römerbrief*, Göttingen, 1951, pp. 65-72; O. MICHEL, *Der Brief an die Römer*, Göttingen, 1956, pp. 14-15.

Cranfield qui s'inspire de A. Nygren: d'une part la connexion intime entre la justice et la foi est maintes fois soulignée dans l'épître aux Romains (cf. par exemple 4, 11, 13; 5, 1; 9, 30; en 10, 6 la justice de la foi est même personnifiée et prend la parole); d'autre part tandis que les mots qui servent à exprimer cette foi liée à la justice sont extrêmement fréquents de 1, 8 à 4, 25 (*pistis* une vingtaine de fois; *pisteuein* huit fois) et presque absents dans les chapitres 5-8, au contraire la mention de la vie promise à celui qui croit est très rare de 1, 18 à 4, 25 et revient constamment dans les chapitres 5-8 (*zôô* douze fois; *zôê* douze fois)¹.

La présente recherche apporte en faveur de cette manière de voir deux nouveaux arguments qui achèvent d'en démontrer sinon la certitude que l'on rencontre rarement en exégèse, du moins la grande vraisemblance.

Premier argument: l'antécédent de la lettre aux Galates. Etroitement apparentée à la lettre aux Romains, l'épître aux Galates est sans nul doute l'une des plus spontanées des lettres pauliniennes; aussi serait-il vain d'y chercher un plan abstraitement conçu et longuement élaboré. Néanmoins dans la partie proprement doctrinale, qui s'étend de 3, 1 à 6, 10, on distingue sans peine trois phases successives, qui ne sont autres d'ailleurs que les trois étapes du plan divin salvifique, et qui préludent manifestement à la division tripartite de Rm 1-8: 1^o) Dans l'Ancien Testament Dieu avait déjà préparé en Abraham l'économie chrétienne du salut gratuitement offert à tous moyennant la foi; venu plus tard, le régime de la loi mosaïque n'était que provisoire: chapitre 3; 2^o) à l'humanité entière soumise à l'esclavage des «éléments du monde» Dieu par son Fils a apporté la libération et le don de la filiation divine adoptive: chapitre 4, 1-20; 3^o) après le Christ vient la «Jérusalem d'en haut», bien distincte de la Synagogue et dont les fils jouissent de la liberté dans la mesure où ils se laissent conduire par l'Esprit: chapitres 4, 21 à 6, 10.

Deuxième argument: les trois références aux origines de l'humanité que l'on observe de Rm 1, 18 à la fin du chapitre 8. Chacune de ces références se trouve au point de départ de trois développements distincts qui coïncident fondamentalement avec ceux qu'on peut détecter en Ga 3, 1-6, 10, ainsi qu'avec les trois antithèses successives dont nous avons parlé plus haut: 1^o) l'antithèse péché-justice de 1, 18-5, 11 commence par une remontée aux origines premières de l'idolâtrie antérieurement à la division de l'humanité en deux fractions: les Gentils et les Juifs; 2^o) l'antithèse mort en Adam et vie dans le Christ de 5, 12-7, 6 commence par une évocation de la chute d'Adam au paradis terrestre; 3^o) l'antithèse de 7, 7-8, 39 entre l'esclavage dramatique de l'homme déchu et la liberté filiale que lui procure l'Esprit commence par une évocation du rôle néfaste joué par le commandement divin au paradis

¹ C. E. B. CRANFIELD, *The Epistle to the Romans*, vol. I, p. 102. Nous avons déjà dit pourquoi nous préférons arrêter le premier développement, non pas en 4, 25, mais en 5, 11. Cranfield lui-même reconnaît que les premiers mots de 5, 1, qui associent la justice et la foi (*dikaiôthentes ek pisteôs*) ne font que reprendre le thème fondamental développé à partir de 3, 20.

terrestre, rôle qui se renouvelle constamment dans l'aventure humaine aussi longtemps que l'homme n'a pas été libéré par l'Esprit.

Ces références de Rm aux origines de l'humanité sont une nouveauté dont on ne trouve pas trace en Ga. Il serait donc faux de regarder l'épître aux Galates comme une ébauche de l'épître aux Romains; ce sont là deux lettres étroitement apparentées, mais néanmoins autonomes, dont chacune doit être étudiée pour elle-même. Si, comme nous l'avons constaté, la marche de la pensée paulinienne est fondamentalement la même en Rm 1-8 et en Ga 3, 1-6, 10, c'est qu'elle n'a rien d'artificiel et ne fait que se conformer aux phases diverses de l'histoire du salut.

Pour l'épître aux Romains, qui a presque l'allure d'un traité didactique, la question du plan a beaucoup plus d'importance que pour d'autres lettres pauliniennes où ce plan est commandé par les circonstances: par exemple en 1 Co par les questions posées à l'Apôtre et en 2 Co par les nécessités de la polémique. A la structure que nous discernons en Rm 1-8, nous voulons comparer en terminant celle que lui supposent deux grands commentateurs récents de la lettre aux Romains. D'après E. Käsemann nous aurions en Rm 1-8 trois développements successifs: 1^o) 1, 18-3, 20: révélation de la nécessité de la justice de Dieu; 2^o) 3, 21-4, 25: la justice de Dieu comme justice de la foi; 3^o) 5, 1-8, 39: la justice comme réalité de la liberté eschatologique. Reprenant sous une autre forme le point de vue de Lagrange (chapitres 1-4: justification; chapitres 5-8: vie chrétienne), H. Schlier ne compte que deux développements: 1^o) 1, 18-4, 25: la nécessité de la révélation de la justice de Dieu; 2^o) 5, 1-8, 39: les dons gracieux de la justice par la foi¹.

Abstraction faite d'un parallélisme frappant dont il faut tenir compte: en effet le début du chapitre 8: «Il n'y a plus *maintenant* de condamnation pour ceux qui sont dans le Christ Jésus» s'oppose à la description de l'homme vendu au péché du chapitre 7 exactement de la même façon que 3, 21: «Mais *maintenant*, sans la loi, la justice de Dieu s'est manifestée» s'oppose à la description du péché universel de 1, 18-3, 20, il nous semble que les plans du genre de ceux que proposent Lagrange, Käsemann et Schlier substituent à la logique concrète, vivante et historique, qui doit avoir été celle de Paul, une logique abstraite, purement intellectuelle, qui ferait songer à un professeur de théologie.

ANDRÉ FEUILLET

¹ L'ouvrage de E. Käsemann ne comporte aucune introduction, mais le plan qu'il adopte se trouve indiqué à la Table des Matières (*An die Römer*, p. V-VI) et expliqué tout au long du commentaire. La structure préconisée par H. Schlier est justifiée au début (*Der Römerbrief*, pp. 12-16).

«Heidegger et la question de Dieu»

L'ambiguïté fondamentale de la démarche et du langage heideggériens tient à «l'imbrication constante du discours philosophique et d'une expérience qui le constitue, et qu'il informe à son tour» (L. Gardet dans *L'Expérience du Soi*, DDB, 1981, p. 328). L'ambiguïté tient aussi, croyons-nous, à d'autres causes, dont le climat post-idéaliste de la pensée et le mode de négativité vécue selon lequel se réalise l'expérience en question. Plus manifeste dans les premiers écrits, l'apparence du discours philosophique suffit à entraîner et à maintenir lecteurs et commentateurs sur le plan de l'éluclation intelligible. Mais ce qu'il «occulte» et «dévoile» tout à la fois, c'est déjà la quête, restée inaperçue de beaucoup et qui ira en s'accroissant, d'un absolu à expérimenter au-delà de la philosophie.

Il ne faut pas s'étonner dès lors que cette ambiguïté se retrouve chez les commentateurs de Heidegger, dont beaucoup, à commencer par R. Bultmann, ne retiennent que le discours philosophique conçu comme une phénoménologie du *Dasein*, autrement dit comme une anthropologie renouvelée. Sur ce plan, on a même tenté de rapprocher dans une confrontation Heidegger de saint Thomas d'Aquin (B. Rioux, *L'être et la vérité chez Heidegger et saint Thomas d'Aquin*, PUF, 1963, avec une préface de Paul Ricoeur). L'auteur de cette entreprise est plus convaincant dans l'exposé, souvent pénétrant, de la pensée thomiste et dans les prolongements que lui inspire cette confrontation que dans la présentation de la pensée heideggérienne, à laquelle fait presque totalement défaut sa visée expérimentale avec l'approche opérative qu'elle comporte. La tentative ne faisait-elle pas fi de l'avertissement de Heidegger lui-même contestant l'existence de la philosophie, son œuvre étant au dire de P. Trotignon «le témoignage le plus important de l'absence de philosophie en notre temps» (*Heidegger*, PUF, 1965, p. 66).

D'autres commentateurs ont su retrouver l'axe fondamental de l'herméneutique heideggérienne. Le travail de décryptage a été accompli principalement par Heinz R. Schmitz écrivant alors sous le nom de Ernst R. Korn, pseudonyme sous lequel se cachait sa modestie de petit frère de Jésus (*La question de l'être chez Martin Heidegger*, «Revue thomiste», 1970, n° 1 et 4 et 1971, n° 1). Auparavant déjà, L. Gardet avait opéré le rétablissement indispensable dans un article important: *A propos de Heidegger*:

Valeur d'expérience de la «question du sens de l'être» («Revue thomiste», 1968, n° 3).

Un exemple de l'ambiguïté heideggérienne avec les divergences d'interprétation et même les oppositions qu'elle suscite nous est offert par les deux prises de position qui suivent, à propos de l'ouvrage collectif *Heidegger et la question de Dieu* (Grasset-Fasquelle, 1980). La seconde n'est pour l'essentiel qu'un bref rappel de l'excellente étude de E. R. Korn parue ici même, *Le sacré dans l'œuvre de Martin Heidegger* («Nova et Vetera», 1970, pp. 36 à 57).

GEORGES BRAZZOLA

*

Est-ce simplement la confusion de la pensée moderne qui est responsable de l'équivoque entourant le terme «athéisme», ou bien les écoles de pensée cherchant à re-définir les termes de notre tradition religieuse? D'après ces écoles et systèmes, les religions révélées, positives et institutionnalisées sont *ipso facto* aliénantes, voire idolâtres, car elles présentent à l'homme une transcendance toute faite et des structures qui limitent et encadrent sa conscience. Ceci étant, écrit par exemple le théologien protestant, Jürgen Moltmann – et la thèse de R. Bultmann n'en est point éloignée – l'athée de bonne foi, c'est-à-dire celui qui a *choisi* l'athéisme, se trouve plus près de Dieu que le chrétien qui se dit religieux et croyant, mais dont les options principales ont été décidées en dehors de lui, par la tradition, la situation dans la vie, ou par une foi routinière. Voilà ce qui induit un Karl Rahner à dire que la curiosité d'un intellectuel des villes à l'égard de la réflexion religieuse est préférable à la foi simple et héritée de ses ancêtres d'une vieille paysanne allumant son cierge au fond obscur d'une église de village.

Ce point de vue est surtout cultivé à la suite de Martin Heidegger, initiateur, bien que philosophe, d'une théologie de nos jours quasi triomphante. Ses disciples dans le clergé et parmi les théologiens ne se comptent plus, bien qu'il ait un jour déclaré que s'il avait la foi, il fermerait à clé sa boutique de philosophe. Autrement dit, Heidegger lui-même reconnaît l'incompatibilité de sa pensée avec ce qu'on entend par religion; aussi s'efforce-t-il, ainsi que ses disciples, d'élaborer des postulats à partir desquels les notions essentielles de la religion chrétienne seraient retournées en leurs contraires selon les présupposés de la philosophie heideggérienne. Il s'agit, par conséquent, d'une entreprise de grande envergure, d'une réorientation radicale de la pensée occidentale; d'une entreprise, en fin de compte, qui fonderait une autre civilisation, éloignée du judéo-christianisme, ainsi que de la philosophie grecque-classique.

Étudions cette pensée à travers un volume collectif récemment paru et portant le titre alléchant: *Heidegger et la question de Dieu*. Dans chacun des essais le lecteur bute sur ce qu'il convient d'appeler une redéfinition de Dieu, toujours au nom d'une «générosité» que l'on réclame afin d'élargir le sens monothéiste d'un Dieu transcendant et personnel, historique et incarné. Cependant l'ambiguïté est incrustée dans ce livre, car ce Dieu au sens élargi

est précisément privé de l'attribut *être* qui appartiendrait, chose et nom, à la seule philosophie. Selon Heidegger et la plupart de ses disciples théologiens, la faille du christianisme consiste dans l'association entre Dieu et être, ce qui implique le lien, indissoluble pour le chrétien, entre raison et foi. Or, écrit un des participants, J. S. O'Leary, la différence entre pensée et foi est «irréductible»; le maître est encore plus catégorique: «Si j'avais à écrire une théologie, disait Heidegger à un public de professeurs, je n'emprunterais jamais le mot *être*. Ce fut une grande erreur de la pensée occidentale de prendre l'*être* pour Dieu, erreur qui s'est glissée jusque dans la Bible».

Heidegger veut-il sous-entendre que déjà les auteurs de l'Ancien Testament ont été influencés par l'ontologie platonicienne, ou bien que la première traduction en langue grecque (dite des Septante) fut déjà faussée? D'ordinaire si méticuleux dans le langage qu'il utilise, Heidegger ne nous le dit pas. Ce serait d'ailleurs difficile car le «Je suis qui suis, ou qui est» précise avec suffisamment de clarté que la pensée hébraïque, tout autant que la pensée grecque, reconnaît à Dieu la plénitude de l'être – ce qui n'est pas la même chose, écrit justement le P. C. Fabro, que de dire que Dieu est l'être. Du côté de la théologie juive, et critiquant Heidegger, Martin Buber déclare sans l'ombre d'une hésitation que l'être affirme l'existence et que Yahvé la possède pleinement.

L'entreprise de dissocier Dieu et être vise l'affirmation de la primauté de l'être, ce qui permet à Heidegger de transformer le Dieu chrétien en un moment de surgissement existentiel. (Dieu s'incarne dans l'âme, dit Bultmann, fortement influencé par Heidegger, chaque fois que l'homme affirme sa foi). En effet, on a l'impression en lisant les essais contenus dans notre volume, par exemple de Stanislas Breton ou de Bernard Dupuy, que Dieu est un dévoilement à l'attente des prophètes et des mystiques, et que c'est le témoignage de ces derniers qui confère à Dieu son rôle dans l'histoire humaine. Ainsi dépouillé d'être, Dieu devient existant, réponse à une «attente»; il est «possibilité» (*Möglichkeit*); on dit de lui qu'il «arrive»; qu'il est celui devant qui «on chante et on danse» (Heidegger) comme le fit David devant le Seigneur.

En tout état de cause, Dieu n'est point et ne peut être l'objet d'un «savoir accumulé» – ce qui explique la phrase (regret? satisfaction?) de S. Breton que «le théologien d'aujourd'hui ne sait plus très bien ni ce qu'il est, ni ce qu'il fait». Plus crûment, il ne peut pas y avoir de théologie, étant donné que dieu (les dieux?) se dévoile et disparaît; le dévoilement lui-même se manifeste à l'intérieur de l'être, il est immanent au monde et, par voie de conséquence, d'un monde lui-même divin. Dès lors, il devient absolument évident que a) Dieu n'a pas créé le monde – l'être le précède; b) le monde est éternel; c) Dieu est une superfluité philosophique; d) il ne peut être que l'objet de la foi seule.

Dépouillé d'être et de puissance créatrice – il n'est pas et il n'a pas créé – le dieu de Heidegger l'est aussi de la dimension morale. Nietzsche disait

déjà que par la mort de Dieu il faut entendre celle du Dieu moral; le dieu «au-delà du bien et du mal», c'est l'homme supérieur, l'*Übermensch*. La mort du Dieu moral «laisse intacte et même provoque la venue des nouveaux dieux» (Jean-Luc Marion, *idem*). A-moral, mais non dépourvu d'amour (!) si l'on entend par amour la tension vers le futur, l'attente du dévoilement, la *Möglichkeit* (en laquelle Heidegger décèle, abusivement car il ne s'agit que de l'allemand, la racine *mögen*, être porté vers, aimer bien, trouver sympathique). Cependant, il paraît que la foi équivaut à l'attente de Dieu, et que «attente» signifie une espèce de pro-jet à l'avant, la tension en direction de...

On ne sait très bien si Heidegger et ses disciples créent des mots à l'usage de leur sagesse, ou bien s'ils se laissent bercer par le jeu involontaire des mots et construisent leur système à partir de cet envoûtement. En tout cas, l'accent mis sur le futur comme le domaine par excellence de la foi, mais un futur qui n'est pas temps mais catégorie, prive la religion de son fondement ontologique; l'ontologie est remplacée par une eschatologie radicale. Citant Em. Levinas, on nous dit dans un des essais que Dieu n'est pas une «altérité transcendante» mais un «autrement être», par conséquent inconnaisable. Cela est souligné en disant que ce Dieu déjà abstrait et désincarné au plus haut point, n'est pas *être* mais quelque chose de «possibilisant», un «devenir». C'est finalement un projet eschatologique: l'histoire, ce processus, ce devenir nous apporte toujours davantage de dieu. Comme le dit Heidegger, «la foi n'a pas besoin de la pensée de l'être. Quand elle en a besoin, elle n'est déjà plus la foi.» Et d'ajouter: «Luther l'a bien compris.»

La réflexion de Heidegger cherche à déboussole l'homme de la tradition (jeune assistant, il l'avait dit à son collègue, l'économiste de renom, Goetz Briefs, de qui je le tiens) et à le lancer sur la voie de «l'authenticité». Afin d'accomplir cette œuvre, il fallait construire conceptuellement un futur non bloqué par les idoles du conformisme et de l'anonymat, à l'aide de l'expérience d'un dieu «toujours inconnu», toujours attendu. C'est un remplacement titanesque de la parousie: ce n'est pas le Christ qui viendra une deuxième fois, c'est un dieu créé par l'attente elle-même des hommes. Au fil de cette réflexion quasi théologique – résolument immanentiste – l'être lui-même est réinterprété: d'actualité il devient possibilité, car l'être s'articule en tant qu'ouverture au possible et non comme substance objective. L'homme lui-même passe du domaine du conformisme anonyme (le domaine du *on*) à l'authenticité à partir du moment où il dépasse les données du présent vers des possibilités toujours absentes. Du point de vue chrétien, on ne voit guère ce qui est gagné: l'homme ne peut-il adorer un Dieu qui est plénitude d'être, qui se penche sur nous ici, maintenant – et mettre son espoir et sa foi dans ce même Dieu? Doit-il multiplier les catégories et avantager le futur comme catégorie privilégiée, ouverture et foi? L'étude approfondie de la conception augustinienne du temps aurait pu éviter à Heidegger beaucoup de travail inutile.

Il est dans la nature, hélas, des systèmes de pensée immanentistes de ne pouvoir persister dans la pureté qu'ils affichent, mais de plonger soit dans le naturalisme, soit dans l'historicisme. A force d'enlever à son dieu l'être, la morale, et la fixité, à force de le transformer en un *projet de dieu*, Heidegger le rapproche tout simplement de l'humain, il fait de son «dieu» un homme. Au lieu que le Dieu de l'Écriture est le sujet d'une *Heilsgeschichte*, le dieu de l'existentialisme heideggérien, c'est-à-dire l'homme, met toute son énergie dans la construction de l'histoire ici-bas, grâce à ses projets authentiqués par on ne sait quel tribunal. Mais justement, ce dieu ne se transforme-t-il pas, sous nos yeux, en une idole, objet de manipulation humaine, idole momentanée d'une idéologie? A propos des vicissitudes de la carrière de Heidegger, cela n'est peut-être pas une question déplacée.

THOMAS MOLNAR

*

Il n'est pas sans inconvénient d'aborder la pensée d'un auteur à partir des commentaires et des réflexions qu'elle a inspirés à des disciples plus ou moins fidèles et qui sont parfois loin d'avoir bien compris l'enseignement du maître. Et il est tout à fait fâcheux de risquer un jugement critique sur les lignes maîtresses et les orientations fondamentales d'une œuvre d'après la seule image que le miroir des épigones nous en présente. Aussi aurait-on tort d'attribuer directement à Heidegger lui-même les égarements des penseurs, philosophes ou théologiens qui, à un moment ou à un autre, se sont réclamés de lui.

Quant à la question de Dieu, Heidegger a souligné dans sa *Lettre sur l'humanisme* (1946) que sa pensée ne s'était aucunement décidée en faveur du théisme: «elle ne peut pas plus être théiste qu'athée». Et dans l'exposé présenté en 1957 sous le titre *La constitution onto-théo-logique de la métaphysique*, il donne clairement à entendre qu'il «préfère aujourd'hui se taire, dès qu'il aborde le domaine de la pensée concernant Dieu». Ce silence, dont Heidegger n'est sorti que sous la pression répétée de ses interlocuteurs, – et en ne leur livrant alors que de rares paroles, non moins ambiguës et non moins énigmatiques que l'indication donnée en 1946, – est tout à fait symptomatique de la ligne dans laquelle sa pensée se trouve engagée. Et les théologiens qui cherchent à se servir de cette pensée, pourraient trouver quelque profit à méditer sur ce silence. Il leur apprendra tout d'abord que les questions dont ils pressent le penseur de Messkirch sont tout à fait étrangères à la *problématique* qui l'occupe avant tout. Ils n'iront peut-être pas jusqu'à examiner à fond celle-ci, du moins pourront-ils entrevoir quelques-unes de ses conséquences.

Si Heidegger préfère se taire sur les questions concernant Dieu, c'est que sa pensée ne lui donne nul accès à ce domaine. Heidegger ne peut parler de Dieu, parce qu'il s'est mis dans l'incapacité de *penser Dieu*. Et pourquoi donc? Pour la raison qu'en son origine et en son mouvement propre sa pensée n'est pas seulement a-métaphysique, mais qu'elle s'affirme comme

radicalement *anti-métaphysique*. Le «dépassement» de la métaphysique sur lequel Heidegger insiste tant n'est pas un thème de pure littérature, il exprime une des options les plus fondamentales de la quête heideggérienne. Ce «dépassement» ou ce refus est en effet consubstantiel à sa démarche intellectuelle.

Cet esprit anti-métaphysique se manifeste avec éclat dans le refus de *penser l'être*, qu'il s'agisse de l'être tel que le perçoit le sens commun, ou qu'il s'agisse de l'être saisi en sa valeur transcendante et analogique par toute métaphysique authentique. Rien n'est plus significatif à cet égard que le fait que Heidegger, qui a pris le *Sein* comme le thème central de sa recherche, ait été amené à biffer l'être et à nous présenter le mot même raturé d'une croix.

Aussi bien la première critique qu'il convient d'adresser à la pensée heideggérienne n'est-elle pas d'ordre théologique mais métaphysique – critique radicale, car elle touche à la racine de l'entreprise heideggérienne.

Pourquoi bon nombre de théologiens ne savent-ils plus parler du Dieu Créateur dont la métaphysique peut déchiffrer, dans le miroir des créatures, l'existence et les attributs essentiels, et dont la foi nous fait atteindre le mystère dans la lumière de la Vérité Première elle-même? N'est-ce pas parce qu'ils partagent avec Heidegger le même refus, celui de la métaphysique?

E. R. K.

Bibliographies

LUCIEN MEROZ, *Le cardinal Journet ou la sainte théologie*, Editions l'Age d'Homme, 1981, 346 p.

«Et nous-même, ce que nous savons, si nous savons quelque chose, ce n'est point à l'excellence ni à la pénétration de notre esprit que nous le devons; c'est que, remplis pour cet homme d'une intense affection, nous ne nous écartons jamais de sa lecture. En effet, ceux qui aiment connaissent mieux que les autres les gestes de ceux qu'ils aiment.» Ce témoignage rendu par saint Jean Chrysostome à l'apôtre Paul et cité à son propos par le cardinal Journet, peut être repris – mutatis mutandis – à l'égard de celui qui nous l'a fait connaître, par tous ceux qui l'ont aimé et vénéré comme un Père. C'est ce que fait L. Méroz et qu'il était justifié de faire à la lettre, au seuil de l'important ouvrage qu'il vient de lui consacrer.

On y trouve deux parties, à peu près d'égale étendue, une biographie présentée sous le verset du psaume «*Viam veritatis elegi*» et un exposé de la théologie, intitulé «la plus haute vérité dans la plus grande charité», le tout comprenant une cinquantaine de courts chapitres, alertement conduits et bien enchaînés, qui nous font entrer dans la profondeur d'une vie et du mystère de Dieu auquel elle a été vouée. Au centre de cet ensemble, pour en marquer l'unité, le testament spirituel du Cardinal, résumé de sa vie et illustration de son intelligence de la foi «d'essence mystique» (p. 341).

Le grand mérite de l'auteur est de s'être effacé devant son modèle et de lui laisser le plus possible la parole. Pour la faire entendre dans son jaillissement même, dans ce langage direct et familier qui a séduit tant d'auditeurs de «l'abbé» ou du cardinal pour lesquels il était la parfaite illustration que «la véritable éloquence se moque de l'éloquence», il

a fallu recourir plus encore qu'aux ouvrages et études publiés par lui, à ses exposés oraux, sermons, retraites ronéographiées ou entretiens conservés grâce à leur enregistrement. Bien sûr, il peut arriver alors qu'un mot soit pris pour un autre, c'est pourquoi une certaine prudence s'impose dans l'utilisation de ce matériel et la diffusion des retraites n'a été autorisée qu'avec la mention «notes non relues par le Cardinal». Et il reste que seul le texte écrit et mis au point par le théologien offre toute la précision nécessaire.

Si l'enseignement oral du théologien qui nous est rapporté ici nous paraît bien consonant dans son ensemble avec sa théologie, il est pourtant un chapitre dont la présentation par trop abrupte pourrait prêter à malentendu. Il s'agit, dans la deuxième partie du livre, du chapitre XXI intitulé «le sacrifice, 'enveloppe' de ce brûlant amour qui sauve le monde». Deux aspects du sacrifice rédempteur sont distingués: l'un est «culturel» et est considéré comme transitoire; l'autre est l'aspect «sanctifiant» et «demeurera». Cette distinction, dont les termes peuvent prêter à confusion, est suivie de ce commentaire surprenant de l'auteur: «Il n'y aura plus de culte dans le ciel, simplement l'inondation de l'amour éclairé par la vision béatifique» (p. 296). Saint Thomas, à qui on se réfère ici, précise bien que ce qui ne subsistera pas, c'est le culte *extérieur*, autrement dit le rite sacrificiel et les sacrements. Alors on ne risque plus de se trouver en contradiction avec les affirmations du Concile Vatican II qui nous assure que «la célébration du sacrifice eucharistique est le moyen suprême de notre union au culte de l'Eglise du ciel» (*Lumen Gentium*, n. 50; souligné par nous) et que la liturgie terrestre nous donne un avant-goût de la liturgie céleste (*ibid.* n. 51).

Mise à part cette réserve où est en cause surtout, croyons-nous, une question de langage, et une autre, dont on saurait encore moins faire grief à l'auteur et qui concerne le chapitre XXV de la II^e partie, autrement dit le sort des enfants morts en bas âge sans le baptême (la solution proposée par le Cardinal le déchirait), on ne voit que des louanges à adresser à ce beau livre. Je le dis, sans vouloir me prononcer du point de vue historique, car, si l'image qu'il fait revivre de notre maître me paraît fidèle à la mémoire que j'en conserve, celle-ci ne saurait prétendre à la rigueur d'une science qui se veut complète et exacte. (Qu'en est-il par exemple de la version retenue pour le testament? Le rôle et l'enseignement du théologien, durant cinquante ans, au grand séminaire de Fribourg, ne sont qu'à peine évoqués. Et puis tant de faits et de témoignages pourraient être encore invoqués: mais à vouloir les accueillir tous, cet ouvrage y aurait perdu sa mesure et son équilibre). Il serait vain en tous cas de chercher là querelle à l'auteur en raison de certaines de ses publications antérieures.

Nous ferons plutôt nôtre la conclusion de son avant-propos (p. 8): «On sentira, en le lisant, la séduction qu'a pu exercer sur tous ceux qui ont eu la chance de le connaître un théologien de grande envergure qui vivait intérieurement de sa théologie, un mystique qui savait rester avec chacun sur un plan familial, un ami de Dieu qui était également le vôtre avec une incomparable délicatesse, un docteur que certain professeur de l'université de Fribourg a comparé à saint Augustin, et l'avenir, très certainement, confirmera ce jugement».

G. BRAZZOLA

ROGER GIROD, *Politiques de l'éducation, l'illusoire et le possible*, PUF, Paris, 1981, 259 p.

Ivan Illich avait proposé une *société sans école* (1971) parce que, selon lui, c'est en dehors de l'école que nous apprenons la plus grande partie de ce que nous savons. Roger Girod suggère une réforme moins radicale: plutôt que d'anéantir une aussi imposante institution, rendons-la plus humaine, sans se faire trop d'illu-

sion sur la productivité de cette vaste entreprise dont on mesure difficilement les résultats. Précisons immédiatement que son nouvel ouvrage n'a rien d'un essai rapide, mais qu'il s'agit au contraire d'une œuvre longuement mûrie exposant «les résultats auxquels la recherche empirique est parvenue» (p. 10). D'abord les faits et ensuite des propositions de réforme.

Quatre catégories de problèmes sont examinées: 1) la croissance quantitative de l'institution éducative s'accompagne-t-elle d'une élévation du degré d'instruction réel de la population? 2) Quelle part du savoir dépend de l'école elle-même? 3) Les débouchés baissent-ils de niveau avec l'inflation des diplômes? 4) Enfin, quels sont les liens entre la démocratisation des études et la mobilité sociale sous ses différents aspects?

On voit que l'enquête ne laisse rien au hasard, du moins sur le plan méthodologique, car en fait l'absence de données empiriques suffisantes ne permet guère d'être trop catégorique dès qu'on entreprend des comparaisons avec des périodes antérieures. Par bonne fortune, on dispose cependant pour la Suisse des résultats d'examens de recrues dont les données statistiques, pour la période qui va de 1875 à 1913, sont très précieuses. D'une année à l'autre on peut mesurer le niveau d'instruction des recrues soumises à quatre épreuves (lecture, orthographe, calcul et instruction civique). Comparés avec les résultats de 1975, il faut admettre qu'il n'y a guère de progrès depuis deux générations en dépit d'un allongement substantiel de la durée de la scolarité obligatoire. Des études faites aux Etats-Unis vont dans ce sens: le progrès n'est pas assuré dans le domaine éducatif par des accroissements purement quantitatifs de la scolarité.

L'incidence de l'enseignement sur le savoir a été longtemps mal saisie parce qu'on supposait naïvement que chacun savait une fois pour toutes ce qu'on lui avait appris sans trop se préoccuper des mille conditions concrètes qui font qu'un enseignement porte des fruits extrêmement différents selon les capacités personnelles et la condition sociale des individus. Notons immédiatement la leçon qu'en tire l'auteur: «Le vrai problème, donc, n'est pas d'agir sur la structure générale de l'inégalité des résultats. Il

est plus classiquement, de faire accomplir à tout élève, tel qu'il est, tout le progrès dont il est capable dans les disciplines qui lui seront utiles (plus tard). Il est aussi de l'intéresser (tout de suite), en lui présentant des faits, des idées, des problèmes qui satisfassent sa curiosité, sans se soucier de savoir s'il en retiendra quelque chose. L'enfance et l'adolescence sont après tout des périodes de la vie qui doivent apporter des satisfactions immédiates, et pas seulement servir à préparer la suite» (p. 104). Cette préparation à la vie n'en reste pas moins importante et l'auteur examine avec beaucoup de soin les rapports réels entre le niveau des études et la situation des diplômés. Bien que les débouchés qui s'offrent en début de carrière aux titulaires de diplômes élevés ne soient plus, depuis une dizaine d'années notamment, aussi favorables, il n'en demeure pas moins qu'une qualification supérieure est un atout très sérieux non seulement pour obtenir une situation professionnelle intéressante, mais aussi pour éviter le chômage. A ce propos, l'enseignement peut contribuer «à la lutte contre le chômage en détectant les déséquilibres entre, d'une part, les flux d'élèves qui se dirigent vers les diverses sections des écoles techniques et commerciales et des universités, et, d'autre part, les besoins des branches économiques correspondantes.» (p. 171). En bref, sans qu'on puisse dire que le niveau formel d'instruction détermine la situation professionnelle, il y a un lien entre les deux, mais il n'est pas évident que la mobilité sociale soit profondément affectée par une politique de démocratisation des études. L'origine sociale continue à jouer un rôle important et en s'efforçant d'instaurer un système capable de réaliser l'égalité des chances, on risque de mettre en œuvre une compétition renforcée aux dépens des préoccupations proprement pédagogiques.

En définitive, il faut donc se méfier des «effets pervers» qu'engendrent des politiques privilégiant quelques facteurs sans considérer l'éducation dans son contexte général et humain.

Ceci exige un brin de scepticisme à l'égard des systèmes (éducatifs) et beaucoup de respect vis-à-vis des personnes, fussent-elles des enfants. Un livre de référence pour ceux que préoccupent les

problèmes de l'éducation et qui veulent connaître les faits avant d'avoir une opinion sur ce sujet-clé.

P. DE LAUBIER

ROGER IKOR, *Je porte plainte*, Paris, Albin Michel, 1981, 114 p.

J'ai rencontré peu d'analyses aussi incisives, aussi lucides de la situation dans laquelle vit notre société actuellement et en particulier des conséquences qui en découlent pour la jeunesse. Roger Ikor va sans détour au fond des choses. Constatant courageusement, sans se mentir à soi-même, le malaise – bien plus, la maladie – il en recherche honnêtement et douloureusement les causes vraies, en s'interdisant de les assimiler aux symptômes et d'en rester là, comme cela se fait fréquemment.

Le diagnostic est d'une justesse inquiétante. Mais il faut le poser d'abord si l'on veut trouver le remède.

Le suicide, le refus de vivre de son fils a résolu Roger Ikor à parler, à alerter, «c'est la seule chance d'appliquer le remède, s'il en existe un; et pour commencer, de le chercher». Il le fera avec le souci de respecter à tout prix la réalité: «Vérité d'abord!... Quand je suis entré en littérature, j'ai fait vœu de véracité».

Tout d'abord, le constat. Dans le climat des sectes qui a empoisonné l'existence de son fils, prolifèrent «toutes sortes d'idées confuses, de croyances balbutiantes, de mystiques à couleur d'âge d'or projetant leurs mirages en bout de route» qui prennent, dans le monde du routard, «un développement monstrueux». Ces «communautés», où se réfugient les jeunes, ne sont qu'illusoires: sans communication réelle, «tous ces frères qui s'élancent l'un vers l'autre refusent de mettre le moindre frein à leurs impulsions individuelles». Leur fréquentation ne débouche que sur une solitude plus grande et sur le dégoût de la société.

Mais pourquoi l'existence des sectes est-elle possible? Non seulement la société les tolère, estime Roger Ikor, mais elle est complice, «en soustrayant l'adolescent vulnérable à la protection des siens» (en lui octroyant une majorité civile précoce),

«en n'intervenant pas elle-même», «en ne veillant pas à ce que l'éducation publique arme les jeunes gens contre les entreprises de perversion» et «en s'acharnant à décomposer ses propres valeurs maîtresses».

Les sectes, on le voit, ne sont que les symptômes d'un mal plus profond, comme aussi la drogue, les suicides. Et cela se manifeste également dans d'autres domaines. Ainsi les adultes ne savent ou ne veulent plus assumer leur responsabilité à l'égard des jeunes. Par lâcheté et égoïsme des parents sous le masque du libéralisme? Du fait de l'insubordination croissante de la jeunesse? A cause de notre système de vie, «qui, épuisant le père et la mère au travail, les détache de leurs enfants»? «de la faiblesse des pouvoirs publics»? Sans doute, cet «abandon d'enfants» signifié, pour Ikor, par l'abaissement en France de la majorité à 18 ans, est-il dû à toutes ces causes simultanément.

Quant à l'éducation publique, l'auteur illustre par quelques faits la manière dont elle se relie au problème précédent. Elle prétend éduquer et non instruire et parvient ainsi à jeter le discrédit sur les connaissances et sur la mémoire. «On dirait maintenant que l'enseignement s'acharne à désarmer la pensée, à la pousser au chaos». Par exemple, «l'histoire déshistorisée n'organise que le désordre et la confusion mentale par le mélange des époques». En supprimant les repères chronologiques, elle renonce à sa fonction «d'asseoir dans les esprits un cadre temporel solide, suivant lequel l'évolution des hommes se dispose du passé vers l'avenir. Au lieu de quoi elle déstabilise les structures mentales qui pouvaient s'être stabilisées.» Le langage n'est plus acquis dans sa précision et son exactitude: le beau langage est conçu comme un privilège de classe. «Au lieu de développer une aptitude à raisonner sur des bases saines et un esprit critique appliqué au réel, il (l'enseignement) accoutume à discourir en jargonnant dans les nuages. Non entraîné, l'esprit critique s'étiole pendant que le sens du réel et tout simplement le bon sens faiblissent, ou ne parviennent pas à naître.»

«Former, ajoute Ikor, ce n'est pas laisser faire, mais faire pression: donner une forme... et toujours d'après une certaine

idée» que l'éducateur «se fait lui-même du mieux, donc du bien, donc du mal et du mal, donc en fonction d'une conception morale». Mais aujourd'hui, poursuit-il, «si un audacieux ose prononcer le mot de morale, tout le monde s'esclaffe et, au premier rang, les éducateurs». Tout le monde considère que les enfants sont réceptifs aux influences: «pourquoi ne le seraient-ils pas à la morale», au moins «au fonds éthique que chaque être humain possède naturellement» et qui doit «être mis en valeur, cultivé, travaillé»? Apprend-on à l'enfant «à se maîtriser, à se contrôler, à se gouverner? jamais: les mouvements viscéraux sont rois et la volonté a un goût fasciste». Pourtant, «sans discipline, pas d'enseignement» et une vérité de fait est «que les enfants ont besoin d'autorité».

Les conséquences de ce laxisme sont «que les enfants sont soustraits à toute éducation dirigée et ne se forment plus que d'après leurs pulsions propres, ensuite entrent dans la vie avec une soif inextinguible de liberté absolue, refusant toute entrave et tout délai dans l'assouvissement». Ils se retrouvent à l'âge d'homme «sans armature intellectuelle solide, sans connaissances réelles, sans volonté, sans goût de l'effort, sans véritable curiosité, sans aucun sens du vrai et du faux, du bon et du mauvais, mais infatués de leurs propres certitudes et bien plus qu'incultes: imbibés de fausse culture». Ils sont dès lors «une proie sans défense pour les entreprises malsaines».

Il convient de relever ici le ton mesuré de l'auteur, dont une brève recension et les quelques citations qui l'assortissent ne peuvent rendre compte. Bien que motivé par un événement douloureux et tragique de sa vie familiale et personnelle, Roger Ikor s'oblige à «imposer silence» à sa sensibilité; «c'est un dossier, dit-il, que je souhaite vous présenter, non une diatribe et encore moins une lamentation, je veux m'astreindre à la plus rigoureuse objectivité». Engagement tenu, semble-t-il, tant il est vrai que si nous regardons autour de nous, nous ne pouvons que conférer un label d'authenticité à ses observations.

Quelles sont alors les causes de cet état de détérioration? «Le problème n'est

pas de personnes, mais de civilisation.» En effet, «la destruction morale des petits d'homme dans les organisations créées pour leur éducation n'en est qu'un cas particulier».

Pour l'auteur, l'apparition du surréalisme marque les débuts de la crise. Il y voit un mouvement qui «va fort au-delà de l'irrationnalisme ordinaire», qui «veut bien entendu faire éclater les cadres rationnels de la pensée conduite et réfléchie».

L'explosion de mai 68 révèle «que la maladie avait cheminé souterrainement pendant près d'un demi-siècle». Pourquoi cette insurrection sans cause tangible, directe, «à l'étiquette ultra-rouge», mais dont «il est tout à fait clair aujourd'hui qu'elle aurait pu être ultra-blanche sans que rien d'essentiel fût changé, l'essentiel résidant dans l'ultra. L'idéologie n'était donc que prétexte?»

Une telle réaction en pleine prospérité ne peut exprimer que refus et peur : refus de la jeunesse de prendre le relais d'une civilisation ; terreur panique devant «la quasi certitude du désastre que ne manqueraient pas de provoquer notre arriération mentale, le déséquilibre entre la faiblesse de notre esprit et la puissance de nos pouvoirs», après l'espoir fou que donnait le sentiment des «chances prodigieuses offertes réellement à l'homme par le progrès». Dès lors «le mot de désillusion est faible ; c'est d'un nihilisme radical qu'il faut parler, d'un *dégoût de la vie*». Mais il importe de reconnaître que «le sursaut de la jeunesse en 68 est l'effet d'un malaise ancien, latent et profond de toute notre civilisation». La bombe d'Hiroshima n'en est pas la seule explication. Il tient pour l'essentiel «au pessimisme foncier dont nous sommes aujourd'hui frappés». «Notre XX^e siècle voit que nos choix instinctifs nous poussent vers le pire ; il croit surtout que le fond de notre être y aspire». Rongé de doute, «l'homme n'aime plus la civilisation qui l'a fait». Il tourne en dérision son univers culturel, s'égare dans des «attaques grotesques contre la science» et dans des «niaiseries écologiques». Il s'ingénie à disloquer nos sociétés. Comment s'étonner qu'une civilisation qui «désespère de son avenir désespère sa jeunesse, qui n'a plus le goût d'entrer dans la vie?» C'est, dit Roger Ikor, «le sauve-qui-peut

du désespoir». Et «dans un sauve-qui-peut, la raison n'a pas cours ; seule règne la force». Cynisme, fanatisme et despotisme suivent tout naturellement : «ce sont les expressions les plus directes de la force en l'absence de morale et de raison».

Non ce ne sont ni les menaces de guerre, ni le chômage qui écrasent le jeune homme qui, aujourd'hui, arrive à la vie adulte : «c'est la perte de l'espoir qu'il ne supporte pas». «Quel espoir la société d'aujourd'hui offre-t-elle aux jeunes gens ? Dans la meilleure des hypothèses, le confort matériel et l'ennui à la clef... Où la jeunesse peut-elle découvrir aujourd'hui le dessein désintéressé qui, donnant un sens à sa vie, lui rendra le goût de vivre?»

Quel remède à cela ? Certes pas des remèdes à appliquer de l'extérieur, cela n'a pas de sens. «La jeunesse n'échappera au dégoût de vivre que si la société l'appelle naturellement à la vie, non si elle lui fournit des trucs et des recettes fabriquées.» Personne ne peut vivre sans une foi, «foi en Dieu pour le croyant, foi en l'homme pour l'incroyant, foi en une idée, en un idéal ou simplement en un être».

Pour ce qui est des sectes en particulier, Ikor en juge certaines malfaisantes, en admettant qu'il est difficile de déterminer où commence la malfaisance. La vulnérabilité de la jeunesse, par excellence «âge de la fragilité» interdit cependant «qu'on prenne à la légère les sectes dont les proies favorites sont précisément les jeunes». Alors «il faut combattre résolument, comme on combat sur un champ de bataille un ennemi dangereux : sans se laisser paralyser par un excès de scrupules, par des interrogations incessantes au niveau des principes. L'enjeu est trop grave».

Cependant les sectes ne sont qu'une «maladie surajoutée, une complication particulière d'un mal plus général». Si l'on veut aller au fond des choses, c'est ce mal qu'il faut considérer, «et le terrain qui le permet ou le favorise... Assainir le terrain est le seul vrai moyen d'éteindre la maladie».

Finalement c'est à une conception du bien et du mal – à une morale – qu'il faut suspendre toute action susceptible d'enflammer les hommes.

On ne reste pas insensible à cet appel d'un homme qui se dit lui-même athée mais qui n'hésite pas à prononcer le mot foi. Certes on peut diverger quant aux issues qu'il entrevoit : le progrès simplement humain suffit-il à étancher « les soifs dévorantes que ressent le jeune homme » ? La capacité d'illusion peut-elle, seule, alimenter son idéal ?

L'appel pourtant résonne profondément et longuement. Aux questions posées sans complaisance, il attend des réponses sans fard. Ce petit livre fort ne va pas jusqu'à les donner de façon claire. Il ne trouve pas le bon interlocuteur. M. le Président de la République – traduisons : le pouvoir politique – auquel il s'adresse n'a pas la capacité de modifier cette situation par quelque décret. Le problème dépasse de beaucoup la sphère politique et ne trouvera sa solution que par une régénération de la société sur tous les plans, en premier lieu celui de la pensée et celui de la morale. Le pouvoir politique quant à lui n'agira dans ce sens que sous la pression d'un nombre représentatif de citoyens. Donc il importe au préalable de susciter de forts courants d'idées justes sur la base desquelles la société alertée maintiendra en elle le tonus nécessaire à sa santé.

En outre, Roger Ikor ne remonte peut-être pas assez haut dans sa recherche des causes essentielles des problèmes présents de l'humanité. Si la guerre de 14-18, comme il le pense, a pu déclencher, par l'angoisse radicale qu'elle a suscitée, « la corrosion nihiliste dans les esprits », ne faut-il pas reconnaître, dans l'histoire de la pensée humaine, des moments principaux de rupture plus anciens, qui ont amorcé la désarticulation progressive de l'esprit ? Comme le fait remarquer Jacques Maritain, l'humanisme classique depuis la Renaissance ne relevait-il pas d'une conception qu'il appelait, faute de mieux, « anthropocentrique » de l'homme et de la culture, fondée sur « l'idée d'une nature humaine enfermée en elle-même ou qui se suffirait absolument à elle-même » ? (Cf. « Le crépuscule de la civilisation », Montréal, 1943, Ed. de l'Arbre.) Le même philosophe estimait déjà en 1922 (« Antimoderne », Ed. Revue des Jeunes) que la caractéristique des temps modernes était « un affaiblissement et une déchéance de la raison ». Conséquence du

désordre semé dans l'intelligence par le rationalisme et l'idéalisme, l'esprit, au lieu de se soumettre au réel et à la règle de l'objet qui est devant lui, « prétend tout expliquer avec ce qu'il connaît déjà, et faire le monde à sa mesure ». Descartes avait ouvert un chemin au terme duquel l'homme s'est soustrait à l'être par l'idéalisme, comme il s'était soustrait à Dieu en n'acceptant plus un développement humain et rationnel en continuité avec l'Évangile. Kant, Rousseau, Hegel, Sartre et d'autres ont fait le reste. Il faut, dit Maritain, trouver, par un nouvel humanisme, la réhabilitation et la « dignification » de la créature dans son ouverture au monde du divin et du supra-rationnel. Cela seul est générateur d'espoir – ou plutôt d'espérance. Au contraire, centré sur lui-même, fermé à toute transcendance et cultivant la haine de la raison, l'homme, croyant faire seul son salut et accomplir seul sa destinée, se trouve en définitive incapable de réaliser pleinement son humanité et se heurte sans cesse le front aux murs de la prison du désespoir.

Pourquoi la jeunesse serait-elle insensible à un idéal politique d'amitié fraternelle, fondé sur la considération de l'homme dans son intégralité avec, y compris, la perspective d'infini qui suscite en lui un désir de bonheur inimaginable ? Ainsi orientés, l'intelligence et l'amour des hommes ne seraient-ils pas capables d'accomplir un travail de régénération authentique de la personne et de la société ?

25.11.81

GUY BOISSARD

PH. DELHAYE, *Discerner le bien du mal*, Editions C.L.D., Collection Esprit et Vie, 1979, 159 p.

Le professeur Delhaye vient d'écrire un ouvrage sur la morale à la lumière du Concile Vatican II. Ancien expert conciliaire et Secrétaire de la Commission Théologique Internationale, il connaît bien le dernier Concile ainsi que les interprétations, souvent inexactes, qui en ont été faites. Face aux désordres moraux actuels, il se propose de donner une seule réponse à ces deux questions : « Y a-t-il un bien et un mal ? », et « le Concile Vatican II nie-t-il l'objectivité de la morale

comme on l'a souvent dit?» Dans un style clair et d'accès facile, Monseigneur Delhay a écrit son livre en cinq parties. «Comment dans l'esprit de Vatican II, pouvons-nous distinguer le bien du mal au plan moral? Comment devons-nous nous comporter dans la vie sociale pour être dignes de notre vocation de fils de Dieu et frères des hommes? Quelles collaborations pouvons-nous accepter avec le monde? Quelles compromissions devons-nous refuser?» (p. 14).

Dans la première partie de son livre, l'auteur nous décrit quelques-unes des causes les plus significatives, selon lui, de la crise actuelle; il distingue trois sortes de causes. Tout d'abord les facteurs psychologiques: beaucoup de jeunes aujourd'hui pensent que le critère d'une existence réussie est la vie facile, l'absence de sacrifices et de difficultés; ils refusent de subir les crises, les guerres, les oppressions qu'ont connues leurs parents. Autrefois, la fidélité signifiait le respect des engagements face aux désirs propres. La lutte, l'effort, l'obéissance cèdent la place maintenant à la fête (p. 25). Les erreurs philosophiques sont, elles aussi, facteurs de crise: il en est ainsi des théories qui prônent soit la négation des valeurs soit celle de leur création à la manière de Nietzsche; il en va de même de la réapparition du sociologisme qui nie l'existence d'une nature humaine et refuse d'admettre l'objectivité des faits pour n'admettre que l'existence de phénomènes. Enfin, l'auteur dénonce les erreurs théologiques, sources elles aussi de confusion. Il observe que s'est produite en 1966 une sorte de «révolution copernicienne». Beaucoup admettent depuis lors une primauté de la conscience génératrice des valeurs morales. «La conscience n'aurait reçu qu'une vague consigne: 'aimer', 'se diriger vers Dieu', 'être vraiment homme'» (p. 31). L'auteur constate aussi un abandon pratique des dogmes de la Grâce et de la Révélation. En effet, «si la Révélation de Jésus est une vérité éternelle, la morale qu'il proclame, les préceptes qu'il édicte, les valeurs qu'il propose, échappent à l'érosion du temps» (p. 33). Nier les valeurs morales, c'est donc aussi nier la Révélation. Quant à la Grâce, il rappelle que saint Paul précise aux Galates quels sont les fruits de l'Esprit Saint (charité, paix, foi,

longanimité...) et quels sont ceux du péché (fornication, luxure...). Quelques-unes de ces erreurs, on le voit, sont plus ou moins en relation avec la négation de la distinction entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel.

Qu'a donc dit le Concile Vatican II sur l'objectivité et la transcendance de la morale? Telle est l'interrogation de la deuxième partie. Le Concile a souhaité tout d'abord que la doctrine morale soit davantage appuyée sur les enseignements de la Sainte Ecriture. Il a d'autre part insisté sur la «dignité de personne humaine»; «concrètement, cette dignité implique la recherche des valeurs que Dieu Créateur a voulu pour ses enfants, et plus précisément encore des devoirs et des droits» (p. 41). Le Concile a pu développer ainsi le thème de la «création de l'homme à l'image de Dieu», ce qui permet une nouvelle présentation du critère du bien et du mal: sera jugé bon un acte qui favorise l'accomplissement de sa vocation d'homme selon le plan créateur et rédempteur. Sera mauvaise une attitude qui dévalue l'homme, le manipule, le dégrade, le supprime, c'est-à-dire qui s'oppose au plan de la création et de la rédemption. «Le critère de la dignité de la personne morale a une double dimension: celle de la grâce, celle de l'humain... Le Dieu Créateur appelle à lui et dirige vers lui la personne humaine qu'il a créée à son image. Un deuxième stade de l'histoire du salut – et pourquoi pas: de la morale – apparaît après la faute: Dieu récuse cette image de Lui en l'homme maculée par le péché et prépare par la loi ancienne sa restauration dans le Christ. Par sa Révélation et sa Grâce, le Christ assure l'objectivité et la transcendance de la morale du royaume de Dieu. En effet, la Révélation du Christ est en même temps événement et parole. Elle porte à la fois sur Dieu lui-même et sur la participation à la vie divine qui est offerte à tous les hommes» (pp. 45-46). Quant à l'humanisation, l'auteur rappelle que le Concile Vatican II l'a centrée sur la dignité de personne humaine, qui devient ainsi «critère de morale conciliaire», critère pour tous les hommes sans exception (*Gaudium et spes*, n. 22 § 5). Ce critère oblige à respecter la personne humaine, et permet de définir les devoirs qui découlent du respect dû à la dignité

de la personne humaine (ne pas commettre de péchés contre sa dignité comme l'homocide, le génocide, l'avortement, l'euthanasie...). Vatican II est donc clair. «Voici donc la règle de l'activité humaine: qu'elle soit conforme au bien authentique de l'humanité, selon le dessein et la volonté de Dieu et qu'elle permette à l'homme, considéré comme individu ou comme membre de la société, de s'épanouir selon la plénitude de sa vocation» (p. 52).

Assuré de ces points d'ancrage, l'auteur peut donc étudier en troisième lieu comment le chrétien doit agir. Le chrétien doit rechercher à la fois les biens célestes, et les biens humains; quant à ces derniers, ils comprennent selon *Apostolicam Actuositatem*, n. 7: «les biens de la vie et de la famille, la culture, les réalités économiques, les métiers et les professions, les institutions de la communauté politique, les relations internationales et les autres réalités du même genre, leur évolution et leur progrès.» Ces biens ne sont d'ailleurs pas de purs moyens; ils sont bons en eux-mêmes, ils ont une valeur propre. La vie économique et sociale n'est pas isolée de la morale puisque «l'exercice de l'autorité publique doit toujours se déployer dans les limites de l'ordre moral, en vue du bien commun» (*Gaudium et spes*, cité p. 61).

Comment a-t-on pu prendre le Concile Vatican II comme point de départ d'une «nouvelle morale», alors que les textes conciliaires disent exactement le contraire? telle est la question que pose l'auteur qui énumère alors les fausses interprétations du Concile. Certains ont revendiqué l'autonomie de la morale: la personne juge et décide, et, avec l'aide de la communauté, interprète les signes des temps; de plus, on comprend de manière absolue «l'autonomie des réalités terrestres» dont le Concile a reconnu et précisé la légitimité. Le lecteur verra dans cette partie du livre comment certains textes conciliaires ont été manipulés et d'autres systématiquement tus. On prétend même que le Magistère aurait renoncé à donner toute orientation morale dans le domaine terrestre: ni l'Eglise, ni l'Etat n'auraient le droit de donner des directives en matière de morale. C'est là une interprétation erronée, comme le montre l'auteur: le Concile a simplement

voulu affirmer que les laïcs ont à prendre eux-mêmes leurs responsabilités dans la vie sociale et politique. Enfin, il a été dit que la liberté religieuse supprimait l'objectivité morale et tout rôle de l'Etat en ce domaine. Certes, le Concile Vatican II reconnaît la liberté des consciences qui consiste en ce que les hommes, en matière religieuse, «doivent être soustraits à toute contrainte de la part tant des individus que des groupes sociaux et de quelque pouvoir humain que ce soit, de telle sorte qu'en matière religieuse, nul ne soit forcé d'agir contre sa conscience, ni empêché d'agir, dans de justes limites, selon sa conscience, en privé comme en public, seul ou associé avec d'autres» (*Dignitatis Humanae*, cité page 72). Mais cela ne veut dire en aucun cas que l'homme n'ait pas de devoir vis-à-vis de la vérité, ou que l'Eglise ne puisse pas prêcher l'Evangile. Et l'auteur de citer le texte conciliaire: «En vertu de leur dignité, tous les hommes, parce qu'ils sont des personnes, c'est-à-dire doués de raison et de volonté libre, sont pressés de par leur nature même et tenus, par obligation morale, à chercher la vérité, tout d'abord celle qui concerne la religion». Ainsi, il résulte que le droit à la liberté religieuse est une conséquence du droit et du devoir à la vérité.

Après avoir défini les devoirs des chrétiens en regard des valeurs sociales, Philippe Delhay analyse dans la quatrième partie la nature de la coexistence dans une société pluraliste. Il est évident que les chrétiens ont un devoir d'agir: ils sont, selon les paroles du Christ, «le sel de la terre». Le chrétien doit témoigner de sa foi. On constate avec tristesse la «crise d'identité» que traversent un certain nombre de chrétiens, qui en viennent à critiquer l'Eglise catholique et à adopter sur le mariage l'hérésie du divorce, hérésie dont l'auteur étudie fort bien les étapes et les causes. Puis, il montre comment, dans le *Sermon sur la Montagne*, toutes les questions sur la divinisation et l'humanisation de l'homme reçoivent une réponse de la bouche même du Christ. Le discours inaugural de Jésus «présente bien la dignité de la personne comme un critère objectif et transcendant dans son lien avec le Christ, car appel est ici fait à la conscience éclairée par la loi divine» (p. 88). Cette conscience a un double

aspect: elle est comme une lueur intérieure qui éclaire l'homme, et en même temps, elle reçoit une lumière qui vient du Christ, lumière qui vient guérir les blessures humaines.

Enfin, l'auteur affirme que le Concile Vatican II ne cesse de rappeler «la transcendence de la morale centrée sur le Christ ainsi que l'objectivité qui en découle» (p. 93), et il montre que les aspirations les plus nobles du monde rejoignent celles qu'inspire la Révélation.

Le dernier chapitre s'applique à démontrer que le Concile Vatican II s'est exprimé en toute clarté, mais qu'il a été souvent mal interprété. Ainsi beaucoup l'ont compris comme un panégyrique du monde; il n'en n'est rien. Le Concile qui cite abondamment la Sainte Ecriture, met en garde contre les aspects dangereux du monde. Il serait injuste et illogique de penser que le Concile Vatican II ait favorisé l'hédonisme et le subjectivisme sur la question de la «liberté des consciences». Certes, le principe de réciprocité, selon lequel mes droits et ma liberté ne doivent pas entraver ceux d'autrui, est reconnu, mais il est limité: le bien d'autrui lui-même peut l'exiger. On peut donner ici l'exemple de parents qui refuseraient de faire soigner leurs enfants gravement malades: personne ne se scandaliserait si l'autorité publique prend en charge ces enfants pour les faire soigner. Enfin, l'auteur dénonce (p. 117) un faux procès qui a été fait à *Gaudium et spes*: cette constitution se contredirait en défendant à la fois le bien commun et l'ordre moral, en même temps que la liberté individuelle. Non, car liberté ne signifie pas la satisfaction des caprices individuels, mais l'accomplissement du dessein de Dieu sur la créature, le bon usage des facultés que le Créateur lui a données.

Ce livre est donc une étude de la théologie morale du Concile Vatican II, déterrée les textes qui furent systématiquement oubliés, tel *Dei Verbum*, et menant son enquête à partir des deux pôles de référence privilégiés par le Concile: la personne humaine et la transcendence divine, l'humanisation et la divinisation de l'homme. Il est amené ainsi à dénoncer les causes des interprétations erronées du Concile: la négation de la Révélation et de la Grâce, le «culturalisme» se manifestant surtout par le refus de reconnaître

la Bible comme un livre inspiré. Il s'appuie constamment sur la Sainte Ecriture, ce qui lui permet de mettre en pratique le vœu du Concile Vatican II de fonder la doctrine morale sur les livres sacrés.

RAMON GARCIA DE HARO

TOMO VEREŠ, *Filozofsko-teološki dijalog s Marxom*, Zagreb, ed. Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, 1981, 320 p.

La première édition de cet ouvrage du Père Vereš, dominicain de Croatie, *Dialogue philosophico-théologique avec Marx*, parue en 1973, a été présentée en Occident par le Prof. Bernhard Welte dans l'*Internationale Dialog Zeitschrift* (N. 4, 1973). Il semble que ce livre soit le seul jusqu'à présent, du côté chrétien, dans les pays communistes, à confronter ouvertement et systématiquement la pensée de Karl Marx avec le message chrétien. C'est pourquoi il a été très remarqué et discuté par les auteurs marxistes yougoslaves, dont certains ont reconnu qu'il dépasse en vérité et en qualité bon nombre de travaux marxistes sur Marx. Inutile de dire que le livre a été épuisé en peu de temps.

On vient de publier la deuxième édition revue et augmentée de ce singulier ouvrage. Il nous semble qu'il mérite, à cette occasion, d'être présenté, au moins brièvement, aux lecteurs hors de ses frontières linguistiques, car les vues de l'auteur sont du plus haut intérêt. Elles touchent à quelque chose d'essentiel dans l'œuvre de Marx. On voudrait seulement attirer ici l'attention sur deux thèses importantes de l'auteur.

Il montre d'abord que l'idée centrale de Marx est bien la réalisation de la philosophie. Contrairement à l'opinion de ceux qui estiment que le jeune Marx était philosophe, tandis que le vieux Marx aurait abandonné la philosophie au profit d'une action révolutionnaire, le Père Vereš relève que cette action révolutionnaire est conçue elle-même comme la réalisation d'un projet philosophique fondamental. Son point de départ est la critique impitoyable de *tout ce qui existe* et son but est le changement radical de la totalité du monde. Il ne s'agit pas, pour Marx, d'améliorer directement le sort du prolétariat qu'il rencontre sur les chemins de

l'Europe, ni de remédier aux maux des masses ouvrières par une action concrète. Il s'agit, au contraire, d'utiliser ce prolétariat souffrant et mécontent comme une «arme matérielle» pour réaliser une tâche historique de longue haleine, dont le terme n'a été que pressenti par la philosophie depuis Héraclite jusqu'à Hegel. Marx refusait énergiquement les entreprises sociales d'un Weitling, Kriege, Proudhon, Gottschalk, Willich, etc., qui se contentaient, à son avis, d'actions caritatives trop limitées ou de résolutions partielles, et à qui échappait le sens d'une solution globale et radicale.

La deuxième thèse importante du Père Verès est que Marx n'est pas un dialecticien, mais bien un dualiste. Sa vision de l'histoire comme lutte des classes, sa façon toujours antithétique de penser et d'agir sont pénétrées d'un combat acharné de contraires, qui ne se termine pas par leur dépassement dans une nouvelle réalité ou qualité, mais purement et simplement par la suppression de l'un des deux termes par l'autre. Bien qu'il soit tourné vers l'avenir, le projet marxien du monde ne promet, en fait, rien de vraiment nouveau aux hommes.

Il ne nous est pas possible de nous attarder sur les arguments et les développements au moyen desquels l'auteur explicite ses vues fondamentales sur l'œuvre de Marx. Notre intention était simplement de signaler l'existence de son livre qui pourrait se révéler aussi utile et éclairant pour des lecteurs occidentaux qu'il l'est dans un pays socialiste.

H. UZARČANIN

Ce compte-rendu a valeur de témoignage, ce pour quoi la revue a tenu à le publier. Il faut reconnaître cependant que ce qu'il présente sous le couvert de la deuxième thèse du P. T. Verès peut faire difficulté tant du point de vue historique que de celui de sa compatibilité avec la première thèse. Pour Marx, en effet, la philosophie est consubstantiellement praxis, parce que dialectique-réaliste. De là aussi son acharnement contre tout réformisme. Et c'est dans la mesure où il ne peut échapper au cercle dialectique, que son projet n'apportera rien de nouveau. Mais la fin poursuivie – la réintégration de l'homme dans la plénitude de son

essence – ainsi que les valeurs impliquées dans les normes de l'action ne se laissent pas aisément dialectiser. Et c'est probablement leur résistance que Marx a éprouvée jusque dans son système, que le P. Verès a voulu souligner dans son ouvrage, malheureusement inaccessible pour nous.

Voici, en confirmation, ce que Marx écrivait: «Autant cette dialectique (celle de Hegel) est absolument le dernier mot de toute philosophie, autant, par contre, il est nécessaire de la délivrer de l'apparence mystique qu'elle a chez Hegel» (Lettre à F. Lasalle du 31 mai 1858, MARX-ENGELS *Werke*, B. 29, p. 561).

Et ailleurs: «Ma méthode dialectique non seulement diffère par la base de la méthode hégélienne, mais encore lui est directement opposée. Pour Hegel le processus de la pensée, qu'il transforme même sous le nom d'Idée en un sujet autonome, est le démiurge du réel, lequel n'est que sa manifestation extérieure. Chez moi, au contraire, le monde idéal n'est rien d'autre que le monde matériel transposé et traduit dans la tête de l'homme...» ... «J'ai critiqué le côté mystifiant de la dialectique hégélienne il y a près de trente ans, à une époque où elle était encore la mode du jour... La mystification que la dialectique subit dans les mains de Hegel n'empêche aucunement qu'il a exposé pour la première fois ses formes générales de développement d'une manière complète et consciente. Chez lui elle se tient debout sur la tête. Il faut la retourner pour découvrir le noyau rationnel sous l'enveloppe mystique. Sous sa forme mystifiée, la dialectique devient une mode allemande, parce qu'elle paraissait transfigurer les choses existantes. Sous son aspect rationnel, elle est un scandale et une abomination pour la bourgeoisie et ses porte-parole doctrinaires, parce que dans l'intelligence positive des choses existantes, elle inclut du même coup l'intelligence de leur négation, de leur ruine nécessaire, parce qu'elle conçoit toute forme née du devenir dans le cours du mouvement, par conséquent par son côté passager, parce qu'elle ne s'en laisse imposer par rien, parce qu'elle est par essence critique et révolutionnaire». (K. MARX, *Das Kapital*, Postface de la seconde édition allemande).

La Rédaction

Pèlerinage patristique en Terre Sainte, textes traduits et présentés par Martine HASSE, DDB, 1980, 194 p.

Conçu comme un guide spirituel pour des pèlerins en Terre Sainte, ce précieux petit livre est susceptible tout aussi bien de précéder et d'accompagner la prière et la méditation des «pèlerins de l'Absolu», de ceux qui s'exercent à «suivre l'Agneau partout où il va» (Apocalypse, cité par L. Bouyer dans sa Préface). Groupées selon les régions de la Terre Sainte (Galilée, Samarie, Haute-Judée, Jérusalem, etc.), ces pages offrent, alternativement, la reproduction d'un paysage ou d'une œuvre d'art sous laquelle s'inscrit un texte biblique – tiré le plus souvent

de l'Evangile – et leur faisant face, le commentaire de l'un des Pères de l'Eglise, ou parfois d'un théologien du Moyen Age. On admirera non seulement la qualité spirituelle et théologique des textes patristiques, mais aussi leur variété, puisqu'ils émanent tour à tour de Pères en Occident et en Orient, les uns bien connus comme Augustin ou Jean Chrysostome, d'autres qui le sont moins comme Amphiloque d'Iconium ou Isaac de l'Etoile. De brèves notes biographiques pour chaque auteur cité et, en fin de volume, plusieurs index (topographique, patristique, biblique) complètent ce livre fort agréablement présenté.

C. B.

NOVA ET VETERA

Fondateur: **Charles, Cardinal Journet (†)**

Direction et Rédaction: Georges Cottier, O. P.
4, av. Saint-Paul,
1208 Grange-Canal (Genève)

Edition et administration: Editions universitaires
Pérolles 36
CH-1700 Fribourg

Compte de chèques postaux: Fribourg 17-974
(Revue *Nova et Vetera*)

Compte bancaire: N° 01.10.055.027-07
Banque de l'Etat, Fribourg

* * *

Conditions d'abonnement

(Les abonnements sont annuels et partent toujours du N° 1 de l'année en cours.)

Suisse: Abonnement annuel ordinaire:	Fr. 30.—
Abonnement de soutien	Fr. 38.—
Prix du numéro à part	Fr. 9.—

Autres pays (y compris la France):

Abonnement annuel	Fr. suisses	35.—
Le numéro	Fr. suisses	9.—

Nos abonnés européens peuvent payer leur abonnement par simple mandat ou virement postal international, libellé en francs suisses, **sur notre CCP: 17-974, ou sur le compte bancaire indiqué ci-dessus.**

Imprimerie Saint-Paul, Fribourg