NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

113 N° 2 1991

Quand on dit aujourd'hui: «Dieu est juste»

Christoph THEOBALD

p. 161 - 184

https://www.nrt.be/fr/articles/quand-on-dit-aujourd-hui-dieu-est-juste-428

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Quand on dit aujourd'hui: «Dieu est juste»

Quand on dit aujourd'hui: «Dieu est juste», qu'implique ce «dire»? Que «faire» au nom d'un tel «dire»? Ce «dire» lui-même ne serait-il pas déjà un «faire»?

Ces questions signalent d'entrée de jeu l'importance du mot «dire» dans un tel énoncé. Il ne s'agit pas seulement de vérifier ou d'invalider l'affirmation objective «Dieu est juste», mais d'un «dire» qui transforme celui qui énonce une telle proposition; n'est-ce pas la seule objectivité encore susceptible de toucher nos contemporains? Puisque les mots comptent dans une situation où ils risquent de se dévaluer, *dire* «Dieu est juste» doit engendrer un *faire* par un travail spécifique du sujet, sur soi et dans le monde, à la hauteur de l'affirmation de la justice de Dieu.

En insistant sur le travail qu'implique le dire, je reprends, semble-t-il, le *Credo* de Spinoza[1]. Pour ce philosophe, l'enjeu des dogmes de la foi n'est pas leur vérité, mais ce qu'ils produisent, l'obéissance et la piété. L'incertitude de la Révélation n'est donc pas d'un grand inconvénient, car il s'agit de connaître Dieu *comme imitable par l'homme,* selon ses attributs de justice et de charité.

Pour nos contemporains, un tel «dire» est exorbitant. Que cette confession d'une justice de Dieu imitable par l'homme paraisse d'une ambition monstrueuse, cela vient aujourd'hui peut-être moins de notre difficulté de confronter un tel «dire» aux impératifs d'une société technicienne et bureaucratique basée sur le principe de l'efficacité, mais de l'expérience d'une injustice dont les dimensions inqualifiables[2] interdisent à beaucoup de reprendre le «jeu de langage» d'un Dieu juste et charitable.

Le «on» du titre fut donc choisi afin d'ouvrir la perspective la plus large possible: «monsieur tout-le-monde» aux prises avec cette affirmation/confession d'une justice divine; quand il affronte dans

1. SPINOZA, *Traité théologico-politique,* ch. XIV, dans *Oeuvres II,* trad. Ch. APPUHN, Paris, Flammarion, 1965, p. 239-246.

2. Je pense ici à Auschwitz comme symbole d'un événement décisif pour l'humanité de la deuxième moitié de notre siècle.

sa vie personnelle des épreuves imprévisibles[3], quand il regarde lucidement l'état des sociétés humaines[4], ne se reconnaît-il pas plutôt dans la question paulinienne «Dieu serait-il injuste?», mais en avouant modestement l'absence de réponse. Le chrétien qui continue à dire: «je confesse que Dieu est juste» ne peut refuser ces interrogations de «monsieur tout-le-monde», les siennes propres, en réalité, capables de lui montrer tout ce qu'il dit quand il continue à dire «Dieu est juste». Nous découvrons là un itinéraire: le chemin d'une révélation qui conduit aux questions de «monsieur tout-le-monde» (que nous sommes) vers le croyant en un Dieu juste, que nous pouvons devenir à tout instant.

Ces explications préliminaires du titre suggèrent déjà pourquoi j'ai ajouté encore à ma formulation l'indicateur temporel «aujourd'hui». Non que la justice de Dieu ait changé! Mais l'insistance sur le sujet confessant indique une problématique relativement nouvelle: le *désir de vérification.*

Nos ancêtres dans la foi se sont interrogés sur l'articulation en Dieu de la justice et de la miséricorde, thème vraiment existentiel, si l'on en croit Luther, qui s'est anxieusement demandé «comment il obtiendrait un Dieu miséricordieux»; nous verrons l'actualité permanente de cette question. Plus tard, on a cru nécessaire dans un traité de théodicée de défendre la justice de Dieu contre l'homme arguant de l'état lamentable du monde pour accuser le créateur de l'univers; on connaît les railleries de Voltaire se moquant, après le terrible tremblement de terre de Lisbonne, de ce genre de justification de Dieu.

Aujourd'hui, la référence même à Dieu est discréditée pour beaucoup de ceux qui portent cependant un souci authentique de la justice en se laissant atteindre ou même blesser, d'une manière ou l'autre, par l'injustice dans le monde. Pourquoi faire intervenir une référence ultime dans le combat pour la justice? En liant le problème de la justice au défi de la foi et de l'incroyance, la 32e Congrégation générale de la Compagnie de Jésus avait essayé de relever le défi d'un tel *aujourd'hui,* mais elle en inversait les termes: «l'injustice actuelle, sous ses diverses formes, en niant la dignité et les droits de l'homme, image de Dieu et frère du Christ, constitue

3. On peut évoquer l'expérience du chômage, de la maladie, de l'échec d'une relation, etc.

4. Ainsi la disproportion entre l'injustice et les efforts dérisoires pour y remédier.

un athéisme pratique, une négation de Dieu[5].»

Le refus de se référer à Dieu dans les questions de justice ou la position inverse, qui considère l'absence de justice dans la civilisation contemporaine comme un athéisme pratique, renvoient l'homme moderne à une question théologique plus fondamentale. Relier le problème de la justice à la foi en Dieu, est-ce oui ou non possible, faisable? Si oui, est-ce une décision arbitraire, ou peut-on «en rendre raison» en indiquant un itinéraire de vérification? Nos ancêtres dans la foi présupposaient l'existence de Dieu, et se demandaient, dans certaines situations-limites, comment qualifier encore ce Dieu comme juste. Dans la mesure où Dieu n'est plus une évidence pour nous, la problématique s'est inversée. Il ne s'agit plus de se demander comment attribuer la justice à Dieu, mais plutôt ce qu'on signifie quand on relie Dieu à la justice. Quand on dit aujourd'hui «Dieu est juste...», l'accent porte sur Dieu, et c'est la pointe de la question que discutent les pages qui suivent.

La première partie présente les questions de l'homme moderne au sujet de la justice de Dieu. La deuxième, plus brève, met à profit cette interrogation pour comprendre la confession du Dieu juste et la «forme de vie» qu'elle rend possible[6].

I. - Une expérience de crise

1. *La structure de la confession prophétique*

Attribuer le terme de justice à Dieu implique, à la racine même de ce «dire», une expérience de crise, dont il faut d'emblée mesurer l'enjeu, parce qu'elle ne se trouve pas seulement au cœur de la tradition biblique, mais constitue aussi le soubassement théologique de bon nombre de textes contemporains de théologiens ou même du magistère ecclésial. Cette crise se joue au passage entre le «culte» et l'«éthique». En voici d'abord une double formulation, qui met en valeur une structure.

Dans la mesure où Dieu émerge, tout d'un coup, comme l'unique[7], dépassant ainsi radicalement le cercle cultuel des divini-

5. *Décret IV,* «Notre mission aujourd'hui: service de la foi et promotion de la justice», dans *Décrets de la 32e Congrégation Générale de la Compagnie de Jésus,* n° 29, p. 67.

6. Les deux parties correspondent respectivement à une démarche de théologie fondamentale et à une méthode dogmatique.

7. Cf. *Dt* 6, 4: «Écoute, Israël, le Seigneur ton Dieu est l'unique...».

tés sacrales de Canaan, surgit, du côté de l'homme, l'exigence de justice comme élément central du «culte véritable» qu'il doit rendre à Dieu. Mais il faut aussi inverser la proposition: l'homme engagé dans l'accomplissement de la justice est affronté simultanément à une transformation radicale de son image de Dieu, aux prises avec la figure éthique d'un Dieu qualifié comme juste.

On retrouve quelque chose du caractère dramatique de cette double transformation de l'homme et de Dieu dans les questions posées par les *Ps 14* et *23*. Les pèlerins, arrivés au seuil du temple (sous la porte), s'interrogent sur les conditions d'entrée: «Seigneur, qui séjournera sous ta tente? Qui habitera ta sainte montagne?» Et la réponse les conduit vers l'ordre éthique: «Celui qui se conduit parfaitement, qui agit avec justice et dit la vérité selon son cœur...» Le déplacement du cultuel vers l'éthique est d'une radicalité infinie, en raison de l'altérité même de Dieu: «Le Seigneur *votre* Dieu (le Dieu de l'élection) ne fait pas acception de personne et ne se laisse pas corrompre par des présents. C'est lui qui fait droit à l'orphelin et à la veuve, et il aime l'étranger, auquel il donne pain et vêtement. Aimez l'étranger, car au pays d'Égypte vous fûtes des étrangers» (*Dt 10*, 17-19). L'exigence éthique de la justice implique ici la découverte qu'on a occupé soi-même la place d'autrui, du dernier qu'est l'étranger, et qu'on pourra se retrouver un jour à cette même place; vivant alors une sorte de permutation des désirs[8], l'*homme juste* manifeste la figure paradoxale d'un *Dieu juste* élisant quelqu'un qui doit renoncer à le séduire par des présents[9], mais accepte de l'imiter, à l'infini, sans faire acception de personne.

On suivrait aisément cette trajectoire jusqu'au cœur du Nouveau Testament et jusqu'à la transformation éthique du cultuel[10] opérée par Jésus lui-même. Je m'interrogerai plutôt sur l'expérience de crise qui surgit ici. La justice passait dans le monde sacral par l'adhésion à l'ordre et à la règle d'un monde censé coïncider absolument, de par la garantie des dieux, avec ce qu'il doit être. Cette justice devient maintenant problématique; elle se met à emprunter les chemins sinueux du «cœur» humain, selon les mots de la Bible ou de l'examen de conscience, dans une terminologie plus récente[11].

8. Cf. *Mt 7*, 12: «Tout ce que vous voulez que les hommes fassent avec vous, faites-le vous-mêmes pour eux!»

9. L'élection n'est pas de l'ordre du privilège.

10. Cf. *Mc 12*, 28-34.

11. Cf. M. GAUCHET, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985, p. 147 s.

Le vocabulaire de la «totalité»[12] indique la dimension infinie de cette nouvelle interrogation, critique, blessante, que l'altérité de Dieu et d'autrui introduit dans le cœur humain; question sans solution au sujet de Dieu et du prochain, ou plutôt au sujet du lien éthique entre les deux[13].

Cette crise ou cette blessure se manifeste aussi d'une manière décisive dans l'inversion de la situation éthique, dans l'expérience de l'injustice, c'est-à-dire quand l'unicité absolue de Dieu est menacée par le culte idolâtre ou, ce qui revient exactement au même, par l'oppression d'autrui, de l'orphelin, de la veuve et de l'étranger... S'impose, à ce moment-là, avec une certaine évidence, l'expérience douloureuse que la confession de la justice de Dieu est impossible à l'homme: il ne peut imiter un Dieu juste qui ne fait pas acception de personne et n'attend pas de présent en retour.

Cette expérience pose alors, d'elle-même, le problème d'un excès, d'un «plus» dans la justice, d'un salut, inscrivant un axe historique dans la justice de Dieu. Aimer l'étranger devient apparemment possible à qui garde en mémoire le fait qu'il a été lui-même étranger au pays d'Égypte, et donc qui se rappelle aussi qu'il a été lui-même auparavant destinataire de la justice de Dieu. Mais la gratuité de cette justice surgit seulement, au présent, dans la récurrence de l'injustice humaine. Le «plus» qui se cache dans la justice de Dieu s'explicite alors comme miséricorde et fidélité, pour ouvrir enfin une attente: la promesse deutéronomiste de la circoncision du cœur, d'un cœur nouveau, traversé et travaillé à l'infini par le lien éthique entre Dieu et autrui.

Voilà ce qu'on peut dire, très brièvement, de la structure de la confession prophétique du Dieu juste, matrice commune aux deux Testaments, à la tradition juive et chrétienne, sous-jacente aussi à un certain nombre de textes contemporains. Revenons par exemple à un texte de la 32e Congrégation générale de la Compagnie:

> L'injustice actuelle, sous ses diverses formes, en niant la dignité et les droits de l'homme, image de Dieu et frère du Christ, constitue un athéisme pratique, une négation de Dieu. Le culte de l'argent, du progrès, du prestige, du pouvoir a pour fruit le péché d'injustice institutionnalisé dénoncé par le Synode de 1971: il conduit à l'esclavage — y compris de l'oppresseur — et à la mort[14].

12. Cf. *Mc 12*, 29-31: «Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de *tout* ton cœur... et ton prochain *comme* toi-même.»

13. Cf. aussi la version lucanienne du double commandement (*Lc 10*, 25-37) avec la parabole du bon Samaritain, que nous retrouverons à la fin de notre texte.

14. *Décret IV*, cité n. 5, p. 67.

Parlant au sujet de l'injustice d'un athéisme pratique et d'un culte rendu à l'argent, ce texte suppose clairement la figure éthique d'un Dieu juste. L'injustice ne peut pas être considérée comme un phénomène neutre. Selon la tradition biblique, elle signifie nécessairement un retour dramatique vers un culte idolâtre, réinterprété bien évidemment dans notre texte en fonction d'une réalité historique nouvelle, comme «culte de l'argent, du progrès, du prestige et du pouvoir».

Nous touchons ici la résistance principale que la tradition prophétique rencontre dans notre monde moderne: il n'y a pas d'espace neutre entre la confession de la justice de Dieu et l'idolâtrie! Cette dramatisation théologique de l'histoire n'est pas sans poser des problèmes à nos contemporains. Le texte lui-même semble en être conscient, au moins partiellement, comme le montre la suite de la citation: «Tandis que plusieurs cherchent aujourd'hui à aménager le monde sans Dieu et y travaillent de façon résolue, nous devons nous efforcer de manifester que l'espérance chrétienne n'est pas un opium, mais pousse au contraire à un engagement ferme et réaliste.» En suivant les indications du texte, je voudrais maintenant préciser les difficultés de «monsieur tout-le-monde» face au schème prophétique que je viens d'exposer. Elles me semblent de deux ordres différents.

2. *La critique de Marx*

L'allusion à ceux qui cherchent à aménager le monde sans Dieu et considèrent la religion comme opium renvoie d'abord à la critique marxiste du judaïsme et du christianisme. Rappelons-en très brièvement l'essentiel, qui se construit autour du célèbre concept d'aliénation. Reprenant dans ses *Manuscrits de 1844* la critique de la religion de ses prédécesseurs, Marx instaure un parallélisme, assez curieux pour nous, entre le rapport de l'homme à Dieu, d'un côté, et de l'homme à l'objet de son travail, de l'autre: «Il en va ici de la même manière que dans la religion. Plus l'homme donne à Dieu, moins il retient en soi-même. Le travailleur place sa vie dans l'objet; mais alors elle n'appartient plus à lui, mais à l'objet. Aussi, plus grande est son activité, plus grande aussi la dépossession de tout objet pour le travailleur[15].» La dépossession ou l'aliénation fonctionne, dans les deux cas, grâce à une instance d'échange:

15. K. MARX, *Manuscrits parisiens (1844)*, dans *Oeuvres. Économie*, II, Paris, Gallimard, 1968, p. 58.

le Christ et l'argent; Marx identifie même la fonction médiatrice du Christ et celle de l'argent dans chacun des deux rapports[16].

En ce qui concerne l'analyse de la société (le second rapport), l'argent est le «lieu» où l'aliénation liée au travail lui-même se traduit dans la division sociale et politique entre les ouvriers et ceux qui à leur propre profit les aliènent du fruit de leur travail. Écoutons ce que Marx dit de l'argent comme à la fois «moyen d'union» entre les hommes et «instrument de division universelle»: «Il est la divinité manifestée, la transformation de toutes les qualités humaines et naturelles en leur contraire, l'universelle confusion et perversion des choses; il harmonise les incompatibles. Il est la prostituée universelle, l'universel entremetteur des hommes et des peuples[17].»

Reliant cette analyse de société au rapport de l'homme à Dieu, Marx distingue deux étapes dans la libération de l'homme ou la lutte pour la justice. La critique athée de la religion au profit de l'homme libère son autonomie, dont il s'est aliéné en la projetant en Dieu. Cette première phase d'une libération qui inaugure un «humanisme théorique» est essentiellement achevée, selon Marx. Reste la deuxième: une lutte contre le pouvoir de l'argent au profit de la réappropriation de la force du travail qui instaurera un «humanisme pratique».

L'Église, pour y revenir, a certainement appris quelque chose, depuis le synode de 1971, de ces *Manuscrits de 1844,* et cela essentiellement par le biais de la théologie de la libération. On ne peut nier une certaine parenté entre l'utopie éthique du prophétisme, mentionnée plus haut, et ce que Marx dit du combat contre l'aliénation humaine. L'argent, un certain type de progrès et le pouvoir sont, dans les deux séries de textes, marxiens et chrétiens, présentés comme un fait sacré ou un culte idolâtre, qui provoque la mort de l'humanité. Notons aussi que l'Église a pris conscience du caractère «institutionnalisé» ou «structurel» de l'injustice; fruit d'actions de personnes au point de départ, l'injustice, une fois effectivement inscrite dans des structures, peut se propager, se multiplier et même se transmettre à travers des générations dans des processus collectifs extrêmement complexes, sans qu'on puisse toujours indiquer des

16. *Ibid.*, p. 17 s. (L'argent et le Christ); cf. en particulier *ibid.*, p. 18: «Mais le Christ est le Dieu *aliéné* et l'homme aliéné. La seule valeur de Dieu lui vient de ce qu'il représente Christ; la seule valeur de l'homme lui vient de ce qu'il représente Christ. La même chose vaut pour l'argent.»

17. ID., *Manuscrits parisiens,* cité n. 15, p. 116.

responsabilités précises, mais obligeant cependant le chrétien à engager «une action compétente sur ces structures».

En introduisant ici le vocabulaire du péché, en parlant par exemple du «péché d'injustice institutionnalisée» ou des «structures de péché»[18], les textes instaurent, en dépit d'une parenté apparente avec l'analyse marxiste, un écart fondamental, qui nous reconduit vers la tradition authentique du prophétisme. Marx avait refusé la référence imaginaire au péché[19], parce qu'elle lui semblait cacher les mécanismes effectifs de l'aliénation à analyser scientifiquement. Sans récuser vraiment de telles analyses «scientifiques», encore qu'une ambiguïté subsiste parfois sur ce point, les textes insistent tous sur l'enracinement de l'injustice structurelle dans le cœur de l'homme. Cette insistance sur l'intériorité de l'homme, sur les «attitudes et tendances qui engendrent l'injustice et alimentent les structures d'oppression»[20], va, bien évidemment, de pair avec un refus catégorique de la thèse marxienne qui voit dans la religion l'opium du peuple.

Il est vraiment difficile de considérer comme une interprétation authentique de la tradition juive ou chrétienne la thèse marxienne que «plus l'homme place en Dieu (comme on place de l'argent dans une banque), moins il conserve en lui-même». Au lieu d'instaurer une concurrence mortelle entre Dieu et l'homme, l'Écriture introduit une interrogation infinie dans l'individu et le groupe.

Retenons, en contrepoint à la thèse d'une concurrence mortelle, que Dieu restitue l'homme à lui-même radicalement (c'est-à-dire à partir de sa racine); il libère ses possibilités et lui permet de «s'approprier», d'une façon toute nouvelle, son action. L'Église et les textes du Magistère, me semble-t-il, n'ont finalement pas trop de mal à défendre l'authentique tradition prophétique dans la mesure où ils peuvent, et à juste titre, mettre le doigt sur «l'humanisme *pratique*» qu'elle implique, elle aussi, et inviter les croyants à manifester *pratiquement* «que l'espérance chrétienne n'est pas un opium, mais pousse au contraire à un engagement ferme et réaliste pour rendre le monde autre». L'athéisme de Marx n'atteint sa rigueur qu'à condition de s'appuyer sur un concept *défini*, et donc borné, de Dieu, que le croyant peut toujours dépasser au nom même de son expérience de l'*infini* de Dieu, dont il prétend qu'il met en mouvement illi-

18. JEAN-PAUL II, *Sollicitudo rei socialis*, 36, dans *Cahiers pour croire aujourd'hui* 12 (1988) 53 s.
19. K. MARX, *Manuscrits parisiens*, cité n. 15, p. 57.
20. *Décret IV*, cité n. 5, p. 68.

mité son action d'homme.

Voilà une première interrogation de l'homme moderne au sujet du Dieu juste de la Bible. Elle se déploie encore à l'intérieur de la structure du prophétisme judéo-chrétien et permet finalement à celui-ci de réagir sans trop de mal et de déployer toutes ses propres ressources. Pertinente dans certaines régions du monde, comme en Amérique latine, elle n'est plus suffisante, me semble-t-il, dans nos sociétés européennes ou américaines, marquées par un libéralisme avancé; ce qui conduit vers un deuxième type d'interrogation, dont le caractère plus radical explique les tâtonnements des chrétiens à la recherche d'une réaction spirituelle.

3. *La critique libérale*

La critique de Marx visait Dieu, concurrent de l'homme, celui qui empêche le combat, théoriquement fondé, pour l'instauration d'une justice à venir. L'homme de nos sociétés contemporaines considère peut-être moins la justice ou l'injustice comme fruits éventuels, mauvais ou bons, de ses actions à venir, mais devient de plus en plus sensible, semble-t-il, à l'injustice des conditions initiales de toute action, sur lesquelles il n'a pas de prise. Après l'époque des grandes utopies, le regard se tourne, pour ainsi dire, de l'avenir vers les racines de l'action. Des îlots d'une justice certes plus exigeante ne peuvent faire oublier des nappes encore plus importantes d'une injustice apparemment irrémédiable.

On peut évoquer ici des zones entières de notre globe, en Afrique par exemple, abandonnées à leur sort, parce que les nations les plus riches du monde ne se croient plus capables d'entrer dans un échange économique intéressant pour tous. On pense aussi, dans nos propres sociétés, aux multiples groupes de «laissés pour compte» d'un développement extrêmement rapide, à ceux qui ne peuvent pas le suivre faute de mobilité psychologique ou par impossibilité de s'adapter aux techniques nouvelles, ou à ceux qui sont sacrifiés, comme certains chômeurs, à des restructurations profondes du monde industriel. On parle beaucoup d'égalité des chances; mais il suffit, par exemple, de jeter un regard sur les écoles pour s'apercevoir qu'il s'agit d'un mythe. Les familles qui comptent plusieurs enfants connaissent parfois des conditions initiales de développement tout à fait inégales pour chacun d'eux. S'ajoutent à cela les innombrables destins où la personne se trouve, à certains moments de son histoire, affrontée à la question incontournable: comment se réconcilier avec l'injustice apparente de sa situation de départ?

Tous ces exemples, et chacun peut en allonger indéfiniment le catalogue, révèlent un mal apparemment irrémédiable de nos sociétés, sur lequel nous n'avons aucune prise et qui échappe ainsi au jugement et à la culpabilité à la fois individuelle et collective. Comme si, à la racine de nos existences et de notre histoire humaine, une injustice fondamentale limitait inexorablement nos efforts de transformation. Ce n'est donc pas Dieu qui empêcherait l'homme de prendre son histoire en main; mais l'expérience d'une injustice radicale interdirait de croire en un Dieu juste. Sans doute ce type d'interrogation a-t-il toujours existé; mais il semble s'imposer aujourd'hui avec une acuité particulière, à cause des moyens immenses dont nous disposons et de l'euphorie de changement dont nous sommes à peine sortis.

Les derniers textes du Magistère, en particulier l'Encyclique sur la miséricorde divine, *Dives in misericordia*, de 1980, proposent une analyse de cette situation et suggèrent aussi une réaction de type spirituel, même si leur ton ne correspond pas toujours exactement aux interrogations de nos contemporains. On commencera donc par préciser le questionnement en montrant aussi en quoi il porte les marques de la société libérale. On distinguera, au moins approximativement, une triple interrogation, dont l'Encyclique citée à l'instant porte d'ailleurs des traces.

Une première question prolonge vers l'avenir, si l'on peut dire, le combat pour la justice.

> L'expérience de l'histoire a conduit à formuler l'axiome: *Summum ius summa iniuria*, le summum du droit, c'est aussi celui de l'injustice. Cette affirmation ne dévalue pas la justice et n'atténue pas la signification de l'ordre qui se fonde sur elle; mais elle indique seulement, sous un autre aspect, la nécessité de recourir à ces forces encore plus profondes de l'esprit qui conditionnent l'ordre même de la justice[21].

On pourrait considérer cette inversion de la justice, quand on la poursuit jusqu'au bout, sous l'angle des effets pervers liés à toute action humaine; mais les tensions, toujours plus visibles à nos yeux et toujours plus inconciliables, entre des collectivités humaines, des nations, des continents en interaction et le destin absolument singulier de chaque être humain mettent à mal l'idée d'un ordre définitif basé uniquement sur la justice. Comment qualifier, par exemple,

21. JEAN-PAUL II, *Dives in misericordia*, 12, repris dans *Le discours social de l'Église catholique. De Léon XIII à Jean-Paul II*, Paris, Le Centurion, 1985, p. 618 s.

la fuite des cerveaux d'un pays en voie de développement? Injustice flagrante par rapport à une collectivité donnée, diraient certains. Mais peut-on vraiment rendre justice aux destins individuels en les jugeant à partir de l'histoire d'une collectivité?

L'interrogation qui se pose au sujet de l'impossible accomplissement de la justice se déplace donc dans un deuxième temps vers la racine même de nos actions pour y découvrir des distorsions profondes, qui grèvent encore un peu plus l'utopie d'une justice définitive: tensions entre des «programmes fondés sur l'idée de justice»[22] et des manières d'agir qui s'inspirent d'un tout autre motif; combats subtils entre une action désintéressée et l'intérêt caché de l'acteur individuel ou collectif, qui s'attache à une image de la justice, mais se défend finalement lui-même et empêche que justice se fasse jusqu'au bout; contradictions aussi chez un même acteur, qui se montre juste en tel domaine et injuste en tel autre. «Je ne fais pas ce que je veux et je ne veux pas ce que je fais»: confession lucide d'un sage, qui peut se retrouver, sans l'orchestration spirituelle ou théologique que lui donne saint Paul[23], dans la bouche de n'importe qui, croyant ou incroyant.

Cette expérience d'une impossible justice se renouvelle finalement quand le regard se tourne vers le passé. Après l'inégalité fondamentale des conditions initiales de développement chez beaucoup d'individus, évoquons à présent ceux qui sont morts pour établir un peu plus de justice et ne verront jamais de leurs propres yeux se réaliser ce qu'ils ont inauguré. N'est-ce pas leur absence définitive dans notre histoire qui révèle un «excès» dans la notion de justice, une sorte de promesse, qui s'avère *en même temps* irréalisable, vouée ainsi à l'échec? Qu'est-ce qu'une justice — que vaut une justice — qui n'implique pas *en même temps* la justice rendue à ceux qui sont morts pour elle? On se souviendra du célèbre débat des années 1935-1937 entre deux philosophes juifs, M. Horckheimer et W. Benjamin, le premier arguant d'une clôture définitive du passé pour récuser l'idée d'une justice et d'une bonté universelles, le second donnant alors à l'historien cette responsabilité ultime de rendre justice à ceux qui ont donné leur vie et de les sauver de la mort par une «solidarité anamnétique»[24].

22. *Ibid.*, p. 617.
23. Cf. *Rm 7*, 15.
24. Cf. R. TIEDEMANN, «Historischer Materialismus oder politischer Messianismus?», dans *Materialien zu Benjamins Thesen «Über den Begriff der Geschichte». Beiträge und Interpretationen*, édit. P. BULTHAUPT, Frankfurt, 1975, p. 77-121, qui reproduit les pièces essentielles du dossier.

Nous sommes là, semble-t-il, au cœur de l'interrogation principale de nos contemporains; situons-la encore plus clairement à l'intérieur de notre société libérale. La triple critique de la catégorie de justice présentée à l'instant nous a reconduit, pas à pas, de l'avenir vers le passé; elle révèle en fait un «excès» dans cette notion, une promesse qui a perdu pour beaucoup toute plausibilité. À en croire l'expérience de l'homme d'aujourd'hui et l'analyste de nos sociétés[25], l'avenir est devenu infigurable et vide. Non que l'homme n'ait pas d'avenir, mais il est désormais obligé de le «bricoler», si l'on peut dire, sans pouvoir l'anticiper dans de grandes visions utopiques. Le «grand récit» de la tradition prophétique, qui s'achève avec la vision eschatologique d'une justice qui habitera toute la terre, ou son succédané sécularisé, l'utopie marxienne d'une société sans classe, ont du mal à trouver encore leur place dans une histoire radicalement laïcisée[26].

En ce qui concerne la lutte pour la justice, il faut alors noter une double conséquence de cette absence de toute eschatologie dans nos sociétés. On retrouve d'un côté l'attitude de *modestie,* qui marque les multiples mini-réalisations que nous connaissons dans notre hémisphère ou dans le Tiers Monde, mais aussi les interactions courageuses entre les systèmes économiques et politiques. Mais par ailleurs nous sommes affrontés, dans notre société libérale, à l'alternance entre l'*oubli* et l'*accablement.* Confronté de toutes parts à l'impossible «excès» dans l'idéal de justice, «monsieur tout-le-monde» préfère oublier cette notion dans sa vie quotidienne, même si des expériences négatives, évoquées plus haut, le plongent dans l'accablement face à l'immense nappe d'injustice qui l'entoure.

4. .... *et la justice de Dieu?*

Il est temps de revenir à la question de la justice de Dieu. Dans leur grande majorité, nos contemporains ne s'insurgent plus, semble-t-il, contre un Dieu concurrent de l'action libératrice de l'homme. C'est plutôt la *figure éthique du Dieu des prophètes* qui pose problème dans une histoire sans eschatologie. Pour comprendre l'enjeu de cette interrogation plus radicale, on peut se référer ici à la fin de la *Critique de la raison pratique* de Kant et à ce qu'il affirme de «l'existence de Dieu comme postulat de la raison pure prati-

25. Cf. M. GAUCHET, *Le désenchantement...,* cité n. 11.
26. Cf. *ibid.,* p. 267.

que»[27]. En voici l'essentiel. Selon Kant la doctrine chrétienne a réussi à articuler l'observance de la loi morale (la pratique de la justice), qui ne promet pas en elle-même le bonheur, et l'aspiration de l'homme naturel à la béatitude, «en représentant le monde, dans lequel les êtres raisonnables se consacrent de toute leur âme à la loi morale, comme un royaume de Dieu, où la nature et les mœurs entrent dans une harmonie étrangère à l'un et à l'autre élément pris en lui-même, grâce à un saint auteur qui rend possible le souverain Bien dérivé»[28], c'est-à-dire la béatitude. C'est justement ce *lien* en Dieu entre sa sainteté ou sa justice et sa béatitude qui semble perdre sa plausibilité dans un monde sans eschatologie, laissant l'homme désormais aux prises avec une justice humaine limitée, qui implique, certes, une promesse impossible, mais dont il ne connaît plus le nom.

L'Encyclique *Dives in misericordia,* notamment dans le texte cité, pressent cette situation nouvelle. Mais en dépit d'analyses lucides, elle réussit mal à se faire entendre, parce qu'elle suppose en dernière instance l'évidence d'une corrélation entre la pratique de la justice et la béatitude de celui qui la pratique; ce qui entraîne une conséquence inévitable: son ton devient accusateur (ou moralisateur), quand le bonheur de l'humanité est menacé. Elle ne laisse pratiquement pas de place pour l'homme accablé par une injustice quasi initiale ou une souffrance qu'il ne peut pas lier à une responsabilité précise et qui échappe donc apparemment à l'économie du péché.

Ce deuxième questionnement auquel nous venons de nous affronter (après celui qui partait de la critique marxienne de la religion) ne se situe plus à l'intérieur de la tradition prophétique présentée au début de ce texte, mais il ne nous trouve pas tout à fait démunis. L'Écriture elle-même situe à côté de la tradition prophétique, et par moments en contrepoint par rapport à celle-ci, la réflexion sapientielle. Le livre de Job, écrit par un étranger en hébreu, met en scène une diatribe que nous pouvons considérer comme une matrice de la présente discussion. Méditant sur ce qui lui arrive et sur la justice de Dieu, Job refuse passionnément toute corrélation entre l'injustice qu'il subit et une culpabilité quelconque, manifestant par là, au cœur de la création, une énigme qui enlève à la justice du Dieu créateur toute évidence acquise.

27. E. KANT, *La critique de la raison pratique,* dans *Oeuvres philosophiques,* II, Paris, Gallimard, 1985, p. 759-768.
28. *Ibid.,* p. 765.

La confession de la justice de Dieu dans la tradition prophétique suppose le passage critique du culte à l'éthique et de l'éthique vers le véritable culte, qui est l'accomplissement de la justice. L'interrogation de Job, ou de la tradition dont il est seulement un représentant parmi d'autres, introduit un troisième terme, le débat avec Dieu, l'accusation de Dieu ou plus immédiatement la lamentation ou le gémissement, éléments dont nous percevons un large écho dans l'Épître aux Romains.

Pour terminer cette première série de réflexions, faisons brièvement le point. Les croyants que nous sommes continuent aujourd'hui à confesser que Dieu est juste. Sur quel itinéraire rejoindre ce «dire» à partir de l'interrogation que je viens de formuler? Au cœur de la pratique de la justice, aussi modeste soit-elle, se découvre une expérience d'«excès» qui exige, au nom même de cette justice limitée, une prise de position à laquelle, entre la modestie des réalisations toujours partielles, l'oubli et l'accablement, l'homme est appelé. Mais cette prise de position n'est plus, dans notre société libérale, de l'ordre de la nécessité. La nomination du Dieu juste n'est pas et ne peut être une réponse contraignante à l'aporie de la justice humaine. Si l'homme consent alors librement à reprendre à son propre compte le «dire» de la justice de Dieu, il entre par là dans une «forme de vie» particulière, dont il pourra rendre raison. Celle-ci ne supprime jamais l'interrogation, bien au contraire, parce qu'elle existe déjà au cœur même de la tradition prophétique et sapientielle de la Bible. La reprise contemporaine de ce questionnement, celui de «monsieur tout-le monde», permet de nous montrer mutuellement tout ce que nous disons quand nous continuons à dire que Dieu est juste. Ce sera l'objet de la deuxième partie.

II. - Une «forme de vie» plausible

Il s'agit donc de montrer quelque peu la «plausibilité» de notre confession de la justice de Dieu dans le monde moderne, et cela en réponse à l'exigence de vérification posée dans l'introduction. Il ne faut plus aujourd'hui se demander comment attribuer la justice à Dieu, mais plutôt ce qu'on fait quand on relie Dieu à la justice.

Nous avons à repartir des interrogations de nos contemporains au sujet de la justice, débordée de toutes parts par un «excès» apparemment exorbitant: elle cache la promesse impossible d'une réconciliation entre ce qui est dû à chacun dans sa singularité et ce

qui convient à tous; elle ne manque pas seulement de ressources énergétiques pour réaliser ce qu'elle promet, mais doit encore avouer que des forces contraires agissent en ceux qui militent pour elle; la justice s'épuise enfin dans l'absence définitive de ceux qui ont préparé ses chemins. La «forme de vie» du chrétien se définit par la prise en compte lucide et réaliste de ce débordement; c'est Dieu lui-même que le croyant rencontre au cœur de cet «excès» et qu'il nomme comme «justice surpassant infiniment la justice»[29]. La tradition biblique et ecclésiale n'a cessé de traiter cet aspect *eschatologique* de la justice en méditant sur le rapport entre justice et miséricorde. Nous reprendrons donc cette réflexion dans sa version protestante et catholique, et toujours avec le but de montrer quelque chose de la plausibilité que la confession de la justice miséricordieuse de Dieu peut avoir dans notre société libérale.

1. *La justice miséricordieuse de Dieu*

L'articulation de la justice et de la miséricorde en Dieu ne va pas sans poser des problèmes. Une double tentation a continuellement guetté la tradition chrétienne. D'abord la séparation entre la justice et la miséricorde, qui conduit finalement à l'existence de deux divinités distinctes. L'ordre de la justice, c'est-à-dire le jugement entre le bien et le mal qu'il implique, avec la division définitive entre la récompense et la punition, paraît si impitoyable que seule la miséricorde d'un Dieu tout autre abandonnant toute référence à un tel ordre de justice pourrait venir à bout des jugements considérés comme humains et même trop humains. Il faut comprendre ce type de réaction, marquée vraiment par l'irruption d'une nouveauté évangélique quasi révolutionnaire et enivrante, au point de considérer l'ordre moral de ce monde comme radicalement dépassé. La séparation entre la justice et la miséricorde porte déjà en germe l'autre tentation, qui consiste à confondre ces deux ordres: il en résulte, soit une justice si puissante que la miséricorde ne peut jamais venir à bout d'une liberté humaine définitivement murée dans son refus, soit, inversement, une miséricorde telle qu'elle réduit à néant toute liberté responsable, capable de répondre d'une exigence librement contractée. Mais quelle serait au juste cette force ou cette puissance d'une miséricorde ou d'une justice que le croyant aurait à réaliser ou à «vérifier» dans son existence?

29. Cf. *Mt 5*, 20: «Si votre justice ne *surpasse* pas celle des scribes et des pharisiens, vous n'entrerez pas dans le Royaume des Cieux.»

L'authentique tradition chrétienne, qu'il s'agisse de saint Anselme et de saint Thomas ou de M. Luther et de K. Barth, a plutôt tenu à sauvegarder la tension entre ces deux ordres, en Dieu et dans l'homme, en donnant cependant la primauté à la miséricorde. Disons tout de suite que cette primauté est bien évidemment liée à la confession d'une initiative absolument libre et gratuite de Dieu. Dans le long paragraphe de sa dogmatique sur *La miséricorde et la justice de Dieu,* K. Barth dit clairement: «La miséricorde de Dieu précède sa justice... La justice divine est une détermination de l'amour, c'est-à-dire de la grâce et de la miséricorde de Dieu[30].» Si la très belle question 21, *De la justice et de la miséricorde,* de la Première Partie de la *Somme* de saint Thomas semble avoir renversé cet ordre, elle se termine, elle aussi, après une approche ascendante par une conclusion très solennelle: «En toute œuvre de Dieu apparaît donc, comme sa première racine, la miséricorde[31].»

Comment comprendre cette tension fondamentale entre la miséricorde et la justice sans sortir, pour le moment, du consensus chrétien le plus universel? On a pu montrer comment l'Épître aux Romains aborde cette question cruciale. Repartons de la définition de la miséricorde, la même à un élément près chez K. Barth et saint Thomas. K. Barth affirme:

> La miséricorde de Dieu est sa participation, reposant elle-même dans son essence et constituant son être et son faire, à la misère de la créature; par là même, elle est identique à sa volonté, reposant elle aussi dans son essence et constituant son être et son faire, d'intervenir en personne afin d'abolir cette misère. Car qui dit participation dit présence réelle de Dieu à la détresse de ses créatures, présence impliquant elle-même le refus de cette détresse, la volonté de l'abolir[32].

Et saint Thomas:

> Être miséricordieux, c'est avoir en quelque sorte un cœur misérable, affecté de tristesse à la vue de la misère d'autrui, comme s'il s'agissait de la sienne propre. Il s'ensuit que le sujet s'efforce d'écarter la misère du prochain comme la sienne, et tel est l'effet de la miséricorde. Quand donc il s'agit de Dieu, la tristesse au sujet de la misère d'autrui ne saurait intervenir; mais écarter cette misère lui convient par excellence, entendant par misère un manque, un

30. K. BARTH, *Dogmatique II: La doctrine de Dieu,* t. 1, vol. II, Genève, Labor et Fides, 1959, p. 124 s.
31. *S. Th.* I^a, q.21, a.4, concl.
32. K. BARTH, *Dogmatique II,* cité n. 30, p. 117.

défaut d'une nature quelconque... C'est en effet au bonheur que la misère s'oppose[33].

La définition est pratiquement la même; mais on peut noter aussi la réserve de Thomas au sujet d'un sentiment de tristesse en Dieu!

Ce qu'énoncent les deux textes de la *misère* de l'homme, premier élément de la *miséri*-corde ou, plus positivement, de l'absence de bonheur, n'est pas à prendre seulement au niveau d'une description superficielle de la finitude humaine, mais implique la «conscience» (au sens fort du terme) de l'absolue rigueur de la justice de Dieu. La créature est totalement réquisitionnée par son créateur, selon K. Barth, et appelée à agir en conformité à ce qui revient de droit à Dieu, à accomplir ce qui correspond à son honneur et à sa dignité. La transgression de la justice entraîne donc comme conséquence inévitable le jugement et la punition du transgresseur. Citons ici la belle formule de Jean Miler dans son commentaire de *Rm 1,* 16 - *3,* 21, qui n'épuise d'ailleurs pas tous les aspects de la colère divine: «La colère de Dieu est la révolte du divin en l'homme et entre les hommes contre l'injustice.» Certes, la transgression par l'homme de sa condition de créature engage un processus de décréation, mais sans jamais détruire sa relation à Dieu. Ce qui en subsiste mystérieusement, là même où elle est oubliée ou reniée par la créature, se retourne alors contre l'homme, mettant l'individu et la collectivité dans le tourment de la «conscience», *misère* redoublée du cœur humain.

Que la création tienne comme création même sous son contraire, au point que la justice de Dieu continue à subsister jusque dans son retournement en injustice humaine et dans la colère de la décréation, est pour la Bible le grand mystère, dont la profondeur ultime n'est perçue qu'à partir du projet de Dieu d'abolir ou d'écarter définitivement la misère de sa création. Que la misère humaine touche le cœur de Dieu, voilà le deuxième élément de sa miséri*corde.* La tradition biblique et ecclésiale a encore rendu compte de cet événement en terme de justice. Celle-ci ne creuse pas seulement la distance infinie entre le créateur et le pécheur, mais la comble *en même temps* quand, dans un événement inouï, Dieu communique à l'homme sa propre justice. «Il en est, dit saint Thomas, comme si quelqu'un donne du sien deux cents deniers à celui qui en mérite cent: cet homme n'agit pas contre la justice, mais il agit... avec libéralité ou miséricorde... On voit par là que la miséri-

33. *S.Th.* I^a, q.21, a.3 et 4 concl.

corde n'abolit point la justice, mais réalise en quelque sorte une plénitude de justice[34].»

Les croyants se découvrent alors traversés en même temps par la justice de Dieu, qui travaille en eux comme jugement et colère, et par la même justice miséricordieuse, qu'ils ont reçue en propre pour qu'elle s'épanouisse en eux comme œuvre de justice. *Simul peccator et iustus, en même temps* juste et pécheur, disait Luther. Le «lieu critique» où ces deux trajectoires se croisent, pour reprendre les formules de K. Barth, c'est-à-dire «l'impossible possibilité de notre délivrance», se découvre dans la figure du crucifié exposé devant notre regard. Il montre en nous et entre nous la division entre la justice et la miséricorde et ouvre en même temps l'espérance d'une unification qui n'est rien d'autre que l'entrée dans l'«excès» de l'unité divine entre la justice et la miséricorde.

2. *La différence confessionnelle*

Essayons pour terminer de comprendre la différence entre protestants et catholiques au sujet de la tension entre justice et miséricorde de Dieu; elle concerne essentiellement le *caractère expérimental* de la confession qui se décide au croisement entre le jugement de Dieu sur l'injustice humaine et l'avènement de sa miséricorde. C'est pour cette raison et dans cette limite seulement que la différence, en soi très complexe, nous intéresse ici.

Les exégètes ont souvent noté que la formule de la justice *de* Dieu est ambiguë parce qu'elle signifie à la fois la justice dont Dieu est *sujet* et celle (*l'objet*) qu'il nous communique. Soucieuse avant tout de l'honneur de Dieu, la tradition protestante, et notamment K. Barth, a insisté alors sur Dieu comme sujet de la justice. Parler d'une justice que le croyant reçoit *en propre* signifie une mainmise sur la souveraineté de Dieu. Et dans la mesure où la notion d'expérience implique toujours l'idée d'un retour sur soi, faire état d'une expérience de la justice de Dieu, c'est nier la souveraineté absolue de Dieu, qui m'interdit tout retour sur moi-même. L'événement de la justice de Dieu et l'avènement de l'homme nouveau sont de l'ordre d'une irruption qui me surprend dans la foi et qui ne cesse de me surprendre jusqu'à la fin de mes jours. Ce qui est expérimentable, par contre, et au sens fort du terme, c'est l'inversion de la justice de Dieu dans l'histoire de l'humanité: expérience du travail du jugement et de la colère de Dieu en

34. *S.Th.* I^a, q.21, a.3.

l'homme et entre les hommes, expérience ensuite de la croix du Christ sur laquelle l'injustice des hommes et la colère de Dieu ont pris figure historique, suscitant la foi en l'inexpérimentable miséricorde de Dieu.

La tradition catholique a insisté sur l'idée que la réception de la justice de Dieu par le croyant, qui la possède véritablement *en propre*, est la meilleure «preuve» de la souveraineté de Dieu. La manifestation de la justice de Dieu inclut donc une véritable *expérience de celle-ci:* l'idée d'*irruption* est remplacée par celle de *transformation* ou de *purification.* L'ordre d'exposition de la *Somme* (I^a, q.21, a.4), qui traite d'abord de la justice de Dieu et ensuite de sa miséricorde, est de ce point de vue tout à fait significatif. Toute justice humaine, aussi fragile soit-elle, renvoie, au moins implicitement, au créateur de toutes choses; et même l'injustice humaine, et la décréation qu'elle déclenche, montrent encore, en creux, la stabilité du lien créationnel, signe d'un don absolument préalable et irrévocable: «la miséricorde est la première racine de toute œuvre de Dieu», disait saint Thomas, et d'abord la racine de la création. La communication de la justice de Dieu à l'homme croyant en Christ ne signifie pas la fin du règne de l'injustice dans l'histoire. En ce sens, le *simul peccator et iustus* de Luther, dans la mesure où il affirme que celui qui est déjà juste par la grâce surabondante du Christ reste encore pécheur, garde une importance capitale en théologie catholique[35]. Mais ajoutons tout de suite que la communication de la justice de Dieu au croyant inaugure un processus de transformation; elle s'avère pour nous comme efficace et s'épanouit en œuvres de justice, repérables et *expérimentables* comme anticipations réelles du Royaume à venir. Notons en passant que la doctrine sociale de l'Église se situe, depuis le XIX^e siècle, dans le processus de transformation du monde, qui incombe à tous, pour y indiquer «ces forces encore plus profondes de l'esprit», sans lesquelles cette œuvre ne pourrait pas aboutir.

3. *La plausibilité d'une «forme de vie», d'hier à aujourd'hui*

Il est temps de relier ces quelques réflexions de type dogmatique aux analyses de la première partie en même temps qu'au début de l'Épître aux Romains, présent d'ailleurs tout au long de cette méditation sur la confession du Dieu juste et la «forme de vie»

35. Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Sur la formule 'Simul Peccator et Iustus' dans l'œuvre de Karl Barth,* dans *RSR* 35 (1948) 92-101.

qu'elle implique. La théologie protestante et la tradition catholique ont engendré au XIX^e siècle une double tradition d'interprétation des chapitres 1 à 3 de cette Épître.

Quelques remarques d'abord sur la lecture catholique. L'interprétation tout à fait traditionnelle qui distingue le péché des païens du péché des juifs n'entraîne apparemment pas beaucoup de conséquences pour la compréhension globale du texte; mais elle joue un rôle dans le contexte ecclésial à la fin du XIX^e siècle. La clé de lecture se trouve, à l'époque, dans l'idée d'une connaissance naturelle de Dieu accessible à tout homme avant même qu'il soit touché par la manifestation de la justice de Dieu en Jésus-Christ. Cette connaissance dite naturelle de Dieu, dont on croit pouvoir trouver la légitimation théologique en *Rm 1,* 20, aurait la fonction d'une préparation évangélique permettant à l'homme vivant selon la justice d'accueillir vraiment l'Évangile.

Cette fonction positive implique en même temps une fonction négative, beaucoup moins remarquée, bien qu'elle soit d'une grande importance dans les textes. La connaissance naturelle de Dieu est l'expression positive de la relation de la créature à Dieu, qui subsiste absolument, même quand elle n'est pas reconnue explicitement ou lorsqu'on la nie théoriquement et pratiquement dans l'athéisme et dans l'agir injuste. Reprenant *Rm 1,* 22 ss[36], les interprètes insistent sur l'effet autodestructeur et décréationnel de l'idolâtrie. Que la trace de Dieu en l'homme ne soit pas reconnue n'empêche pas cette méconnaissance de produire ses effets négatifs. L'homme qui occupe la place vide de cette trace dépasse ses possibilités et se donne la mort[37].

À première vue, ce type de lecture semble reprendre la logique du prophétisme; il n'y a pas de place neutre entre la reconnaissance explicite ou implicite de Dieu et l'idolâtrie, dont on ne cesse d'affirmer les effets mortels pour l'homme. Mais l'interprétation catholique de l'époque fait un pas de plus en désignant et en dénonçant des lieux précis de l'idolâtrie et de l'injustice humaine. C'est ici que la distinction entre le péché du juif et celui du païen commence à jouer. On propose une interprétation des temps modernes, de la Révolution française, de la Terreur et de la laïcisation progressive de la société, qui s'organise à partir du schème théologique exposé

36. «Se prétendant sages, ils sont devenus fous; ils ont troqué la gloire du Dieu incorruptible contre des images représentant l'homme corruptible, des oiseaux, des quadrupèdes, des reptiles. C'est pourquoi Dieu les a livrés...»

37. Cf. p.ex. V. DECHAMPS, *Lettres théologiques sur la démonstration de la foi,* Paris, 1861, p. 303-308.

à l'instant. Le rationalisme idolâtre, qui s'est incarné dans des structures socio-politiques injustes, va conduire la société vers sa ruine. L'Église, qui se réfère au droit de Dieu, qu'elle a mission de faire régner dans ce monde, s'oppose radicalement à cette société mortifère. L'expérience de la justice de Dieu se joue donc dans une sorte de lutte à la fois spirituelle et culturelle entre l'Église et le monde, où l'histoire, lue dans la matrice de l'Épître aux Romains comme histoire de la vie des uns et de l'autodestruction des autres, est le critère ultime de vérification. Voilà un premier type de plausibilité d'une «forme de vie» engendrée par la confession de la justice miséricordieuse de Dieu.

On a évoqué plus haut l'attirance et l'opposition entre l'analyse marxienne et une certaine interprétation du prophétisme biblique. La lecture protestante du XIX^e^ siècle, par contre, montre des connivences et des connexions très précises avec les débuts de la société libérale. La différence affirmée entre l'expérience historique de l'homme et la manifestation de la justice de Dieu en Christ, reçue par la foi seule, va jouer en faveur d'une sécularisation grandissante de la société et d'une privatisation de l'engagement croyant. Le chrétien évolue dans deux règnes radicalement distincts. Certes, il doit prendre des initiatives en faveur de la justice; mais sa propre injustice et celle dont il est témoin dans la société l'avertissent déjà des limites de tout combat humain. C'est le combat intérieur de la foi, l'accueil sans cesse à recommencer de la justice de Dieu dans un cœur contrit, qui protège le pécheur contre l'idolâtrie de ses propres œuvres et creuse en lui l'espérance du Royaume des Cieux.

Si le risque du catholicisme du XIX^e^ siècle a été de localiser *entre* l'Église et la société le combat spirituel dont il est question dans l'Épître aux Romains, le protestantisme libéral n'a cessé de le retirer de la visibilité de l'histoire pour le situer dans le *for interne du sujet sécularisé.* C'est dans ce retrait, qui libère en même temps la sécularité de la société, qu'il a trouvé la plausibilité de sa «forme de vie».

Tout au long du XX^e^ siècle, les frontières entre ces positions se sont brouillées, au point qu'on retrouve les deux types d'interprétations dans les deux camps confessionnels. Comment la justice peut-elle se montrer, aujourd'hui encore, au cœur de l'histoire humaine et *dans notre société libérale,* comme justice miséricordieuse de Dieu qui *nous vient d'ailleurs?* Voilà la question paradoxale que

l'histoire de l'interprétation de l'Épître et le changement du contexte semblent nous léguer[38].

Avant de conclure, indiquons au moins l'obstacle qu'il faudrait lever pour faciliter la réponse à la question posée.

Saint Thomas, mais aussi K. Barth, traitent de la justice et de la miséricorde de Dieu dans le cadre des attributs de Dieu. L'amour de Dieu est l'unique perfection qui s'explicite ensuite dans la tension entre la miséricorde et la justice divines. Les deux théologiens concluent leur développement par une longue méditation sur la providence (Thomas) ou la patience de Dieu (Barth). Il nous semble devoir reconstruire ce cadre théologique qui concerne l'aspect eschatologique de la justice de Dieu. Le providentialisme excessif du XIX^e siècle, qui croyait pouvoir lire la main de la Providence dans les combats entre l'Église et la société, entre les phénomènes de décréation et l'instauration d'une justice divine, nous est devenu insupportable; mais pouvons-nous abandonner toute idée d'un Dieu providence — qui pourvoit —, comme le voudrait une société devenue incapable de se figurer son avenir?

Je ne le crois pas. Le paradigme biblique de la «patience de Dieu» (*Rm 3,* 26) serait ici d'une grande aide; dans la mesure où la patience n'est pas une abdication devant ce qui arrive, mais se présente comme une perfection éminement active; dans la mesure où elle implique l'ouverture de l'attente — et comment concevoir une histoire véritablement humaine sans qu'elle présente des surprises, même pour Dieu? —; dans la mesure enfin et surtout où la patience introduit un certain espace (qui n'est pourtant pas neutre) entre la dénonciation de l'injustice humaine et ce qu'on se gardera de désigner trop vite comme conséquences mortelles de l'action humaine: l'expérience de la patience de Dieu nous empêche d'accuser globalement la société de décadence.

La patience de Dieu paraît ici finalement comme l'exacte réplique théologique à une dramatisation exorbitante de l'histoire et à l'absence d'un espace de liberté entre la confession de la justice de Dieu et l'idolâtrie. La nomination chrétienne de Dieu ne peut jamais fournir une réponse *contraignante* à l'aporie de la justice humaine et elle interdit de considérer l'expérience des forces destructrices dans notre société (identifiées à la colère de Dieu) comme une

38. Il faudrait évaluer ici l'arrière-plan apocalyptique de l'Épître aux Romains et la difficulté d'articuler l'*immanence* sapientielle de Dieu dans sa création et l'*imminence* de son jugement, qui caractérise une bonne partie de la théologie du XX^e siècle.

preuve négative de sa justice[39]. C'est le *Dieu patient* qui libère l'homme, accablé par les conséquences de ses actes d'injustice, de la contrainte de se rendre purement et simplement à lui. Ce Dieu lui donne de prendre librement position par rapport à l'«excès» caché énigmatiquement dans la justice humaine...

*
* *

Sans négliger le caractère tâtonnant de ces réflexions qui cherchent à établir la plausibilité de la justice divine et de la «forme de vie» qu'elle engendre dans notre société libérale, terminons simplement par l'énoncé de trois convictions, qui appellent encore d'autres développements:

1. Le discours théologique doit absolument éviter une corrélation trop immédiate entre l'injustice ou la souffrance qu'elle produit et la désignation d'une responsabilité, afin d'éviter l'accusation en bloc de l'humanité tout entière et de respecter l'interrogation devant l'énigme du mal. Mais le discours théologique doit se garder aussi d'une spiritualisation de la justice de Dieu qui conduirait à la dédramatisation de l'histoire humaine.

2. Dans ce cadre la parabole du bon Samaritain, interprétation par Jésus de la transformation éthique du culte[40], montre que la justice miséricordieuse n'advient ni par la victime, ni par la recherche et la punition du coupable, mais par un tiers qui, n'étant pas occupé de lui-même, se laisse affecter dans son «cœur» par l'autre et devient capable de se rendre proche de lui.

3. L'expérience de la patience du Dieu juste et miséricordieux peut délivrer l'homme de l'angoisse et de l'inquiétude à son propre sujet: elle donne par là à autrui sa véritable place; elle permet le déploiement d'une rationalité sapientielle et sécularisée respectueuse de l'énigme du mal; elle engendre une action qui ne s'organise pas en fonction de la culpabilité ou d'une déculpabilisation de l'homme par l'homme, mais se laisse porter par une interrogation permanente qui vient de Dieu; elle ouvre enfin l'espérance

39. Cf. *Rm 12,* 17-21.
40. Cf. *supra* n. 13.

d'une réconciliation entre le destin de chacun et celui de l'humanité de tous les âges de l'histoire.

F-75006 Paris
35, rue de Sèvres

Christoph THEOBALD, S.J.
Centre Sèvres

Sommaire. — Dans la mesure où la référence à Dieu n'est plus une évidence dans nos sociétés libérales, il ne suffit pas de se demander comment attribuer la justice à Dieu; il faut plutôt indiquer ce que le croyant signifie quand il relie Dieu à la justice. C'est pourquoi l'article montre d'abord qu'au cœur de la pratique de la justice, aussi modeste soit-elle, se découvre une expérience d'«excès» qui exige, au nom même de cette justice limitée, une prise de position. Si l'homme consent alors librement à reprendre à son compte la confession d'un Dieu juste, il entre par là dans une «forme de vie» dont il pourra rendre raison.