

GUY LAFON

EN LISANT

L'ÉPÎTRE AUX ROMAINS

-I-

(Sur Romains I)

COMMUNICATION, FOI ET RÉVÉLATION

Dieu « n'a qu'une seule joie : communiquer ». Kierkegaard

La parole, même à l'extrême de son usure, garde sa valeur de tessère. Même s'il ne communique rien, le discours représente l'existence de la communication; même s'il nie l'évidence, il affirme que la parole constitue la vérité; même s'il est destiné à tromper, il spéculé sur la foi dans le témoignage.

Lacan

« L'heureuse annonce de Dieu »

I - (1) Paul, esclave de Christ Jésus, Apôtre par appel, établi à part pour l'heureuse annonce de Dieu, (2) qu'il avait annoncée au préalable par ses prophètes dans les écritures saintes (3), au sujet de son fils, devenu de la semence de David selon la chair, (4) établi fils de Dieu en puissance selon l'esprit de sainteté du fait d'une résurrection des cadavres, Jésus Christ, notre Seigneur...

On aurait pu traduire le premier verset de la façon suivante : « Petit, *esclave* de l'Oint Sauveur (ou, encore : IHVH-Sauveur), envoyé *par appel*, établi à part pour l'heureuse annonce de Dieu... ».

Cette traduction rend en français la signification de certains termes auxquels nous sommes maintenant habitués et dont nous ne retenons plus que leur aptitude à désigner. Ainsi chaque nom propre, *Paul*, *Christ*, *Jésus*, est-il devenu ici, en outre, un nom commun, parce que nous avons fait apparaître sa signification. Car il a aussi par lui-même une signification !

En effet, *Paul* est un nom propre. Il ne convient qu'à celui qui répond à ce nom, et cet individu est censé être unique, même s'ils sont plusieurs à être nommés *Paul*. C'est même son unicité qu'on vise en donnant à quelqu'un le nom de *Paul*. En revanche, n'importe qui peut être ou se considérer

comme « petit ». Or, ce concept de petitesse est contenu dans le nom de *Paul* mais il n'y apparaît pas immédiatement dans l'usage qu'on fait de celui-ci. On peut prolonger le raisonnement pour les autres noms propres, pour *Christ* et pour *Jésus* et aussi, d'une certaine façon, pour *Apôtre*. On entend alors respectivement par ces noms « Oint », « Sauveur » ou « IHVH-Sauveur » et « Envoyé ». La signification de ces noms, qui était occultée, apparaît nettement. Les individus qu'ils désignent restent, chaque fois, uniques. Mais ils sont, en même temps devenus la réalisation d'un état ou d'une fonction: par exemple, ici, être petit, être oint, sauver, être envoyé.

Allons plus loin encore. Dégageons l'apport de pensée que permet la seconde traduction, celle qui, sans supprimer l'unicité, la désignation, fait apparaître la signification. Pour le dire brièvement, on satisfait alors à l'exigence que formulait Pascal dans l'opuscule *De l'Art de persuader*: « substituer toujours mentalement dans la démonstration les définitions à la place des définis. »

Expliquons-nous à partir d'un des mots, et non des moindres, celui de *Jésus*. Quand nous lirons *Jésus*, nous pourrions toujours nous rappeler que ce nom ne désigne pas seulement quelqu'un d'unique mais encore qu'il signifie « Sauveur » ou même « IHVH-Sauveur ». Si l'on s'en tient à « Sauveur », par exemple, nous ne pourrions plus oublier que cet unique, qu'on appelle de son nom propre *Jésus*, a pour fonction de « sauver » ou même qu'il « sauve » effectivement.

La portée de ces observations est immense. L'histoire, avec la singularité contingente qui toujours la caractérise, n'est pas évacuée. Elle reste bien ce champ dans lequel surgissent des unicités. Mais nous ne pouvons plus négliger que cette même histoire signifie en même temps qu'elle désigne.

Ainsi, par exemple, revenons-y, quand nous disons *Jésus*, nous désignons quelqu'un, un unique, qui ne peut être confondu avec personne d'autre. Soit. Mais, puisque le nom que nous lui donnons signifie « sauveur » ou « IHVH-Sauveur », nous déclarons pour le moins qu'il y a du salut dans l'histoire. Nous ne prétendons pas que d'autres que *Jésus* ne puissent, eux aussi, sauver comme lui. Mais nous ne l'excluons pas non plus. Bref, nous faisons porter notre pensée sur la notion de salut quand nous traduisons le nom de *Jésus*, quand nous employons, au lieu de ce dernier nom, celui « sauveur » ou de « IHVH-Sauveur ». Or, l'attention à cette notion de salut risquait toujours de manquer quand nous disons *Jésus* : nous devons faire l'effort de « substituer mentalement » au nom lui-même la signification qui est la sienne.

Pourquoi avoir présenté ces observations avant d'engager notre lecture ?

Pour attirer l'attention, par des exemples suggestifs, sur l'axe que nous suivrons dans notre commentaire. Toujours nous tenterons de faire apparaître, à partir des significations que nous rencontrerons dans le texte, l'effet qu'elles produisent pour établir, maintenir ou rétablir la communication. Or, le choix que nous avons fait d'aller dans cette direction n'est pas arbitraire. En effet, dès le premier verset, un mot, celui que nous aurions pu traduire par « Évangile », nous invitait à nous y engager.

Dans l'usage, « Évangile » qui, de soi, est un nom commun, est devenu une sorte de nom propre. Il désigne, on le sait, soit un certain texte, bien particulier, soit ou en même temps le recueil qui le contient. On oublie facilement qu'il s'agit ici d'un message et même de l'adresse d'un message, de son envoi, inséparable de sa réception. C'est pourquoi nous avons tenu à lui restituer ce que l'on pourrait nommer sa signification de communication. Nous l'avons donc traduit par *heureuse annonce*. Nous calquions presque ainsi la configuration du mot telle qu'elle se présente dans la langue originale du texte. Surtout, nous rendions sensible, chaque fois qu'il est employé, la fonction propre qui est la sienne : signifier la communication.

Reconnaissons d'ailleurs aussitôt que nous aurions pu en faire autant pour *Apôtre*. En effet, pour répondre au même souci, nous aurions pu traduire ce nom par « Envoyé ». Pourquoi ne l'avons-nous pas fait ? Il nous a semblé que, plus que pour « Évangile », du moins dans notre langue, la fonction de communication se donne encore à entendre dans *Apôtre* sans porter atteinte à la fonction de désignation, surtout si, dans l'écriture du mot, l'initiale est majuscule.

On aura compris que ces précisions, présentées en guise de préface, dépassent l'ordre des justifications qu'on peut avancer pour justifier certaines traductions. Elles n'étaient pas inutiles pour déclarer expressément et illustrer le propos de notre lecture.

Il y a donc une certaine histoire. On pourrait la comparer au tracé d'une ligne continue. Or, cette histoire est celle d'une *annonce*. Celle-ci court dans la suite des temps et elle est *heureuse*. Elle fait le bonheur de ceux qui la reçoivent. Elle s'est propagée, à partir de *Dieu*, car *Dieu* entre en

communication avec nous, par la parole et par l'écrit : *par ses prophètes dans les saintes écritures*. Il en est ainsi aujourd'hui encore : *Paul* a été mis *à part* pour transmettre cette *heureuse annonce*.

Nous ne sommes pas surpris que l'histoire, entendons par là le temps des humains, soit comparable à une immense conversation, à un entretien continu qui se poursuit par des paroles et par des gestes, dans la violence ou dans la paix. Mais nous pouvons nous étonner que, dans cette histoire, se propage une *heureuse annonce* et que celle-ci vienne de *Dieu*.

Certes, comme nous l'a rappelé Bergson, quelque signification qu'on donne à ce nom de *Dieu*, « statique ou dynamiquela religion tient (*Dieu*) avant tout pour un Être qui peut entrer en rapport avec nous. » Mais, enfin, qu'il entre effectivement en rapport avec nous, c'est autre chose. Nous passons du possible au réel ou, plutôt, du virtuel à l'actuel. Si nous acceptons de faire ce passage, alors nous conviendrons sans peine que la communication entre *Dieu* et nous ne peut se produire qu'humainement, selon les modes de communication que nous connaissons et, notamment, par la parole et par l'écrit. Ainsi, en pensant que *Dieu* « peut entrer en rapport avec nous », admettons-nous déjà une certaine humanisation de ce *Dieu*, puisque nous introduisons celui-ci à l'intérieur d'une pratique très communément humaine, la communication.

Bien plus, nous accepterons aussi que quelqu'un soit spécialement « envoyé » et même qu'il ait été « appelé » pour remplir cette fonction, qu'il soit donc, par exemple, *Apôtre par appel, établi à part pour l'heureuse annonce de Dieu*. Et nous accorderons aussi que cet *Apôtre* s'efface lui-même devant sa mission, qu'il puisse se nommer *Paul*, c'est-à-dire « petit », infime, et même *esclave de Christ* Jésus, c'est-à-dire asservi à quelqu'un qui est lui-même marqué, « oint » et qui mérite bien, lui aussi, le nom qu'il porte, « Sauveur » ou « IHVH - Sauveur. »

Pourquoi montrons-nous tant de facilité à accepter une telle communication entre *Dieu* et nous ?

Mais tout simplement parce que, une fois admis que *Dieu* entre effectivement en rapport avec nous, les conditions de l'entretien qu'il engage et poursuit ne peuvent que se conformer à ce que nous sommes tous ensemble, les uns avec les autres, dans l'histoire. Or, s'il est vrai que nous ne cessons d'y poursuivre un entretien entre nous, celui-ci n'y est pas toujours *heureux* et, quand il l'est, il ne l'est pas absolument. Rien donc de bien étonnant si cette communication de *Dieu* prend pour nous l'aspect d'un « salut », si *Dieu* lui-même « sauve », si c'est là sa marque, exceptionnelle, dans la

communication, s'il est là, présent parmi nous, en quelqu'un qui est « oint » pour cela, et même si son « envoyé », son *Apôtre, Paul*, est un « petit », non pas un grand, un *esclave* du « sauveur », non pas un puissant, un maître.

Quant à ce *Christ Jésus*, cet « Oint » qui est « Sauveur », nous accordons sans peine qu'à moins d'être un monstre dans notre histoire, il ne peut y être présent que comme un humain qui nous ressemble. Pourquoi donc, dès lors, n'y serait-il pas né, venu au monde comme n'importe lequel d'entre nous à l'intérieur d'une certaine lignée et, par exemple, pourquoi n'y serait-il pas *devenu de la semence de David selon la chair* ? Mais nous ne ferons pas de difficulté non plus pour reconnaître qu'il est en même temps tout à fait singulier, autre que ce que nous sommes, qu'il est ou a été ici même, dans l'histoire, par exemple, *établi fils de Dieu en puissance*. Sinon, comment pourrait-il faire ce que nous ne parvenons pas à faire par nous-mêmes, nous tous, tant que nous sommes ? Comment pourrait-il être « sauveur » ?

En lui, en effet, se produit ce que nous sommes bien incapables d'accomplir, nous qui ne pouvons au mieux que nous entretenir les uns les autres mais sans jamais pouvoir pour autant échapper à la mort. Nous reconnaissons donc volontiers en lui l'action efficace, bien singulière assurément, d'une certaine *puissance* - appelons cela un *esprit de sainteté* - par laquelle advient une *résurrection des cadavres*. Un tel événement, en effet, est bien propre à signifier que la mort, qui met fin à toute communication, a été dépassée. En un mot, ce *Jésus Christ*, ce « Sauveur Oint », ce « IHVH-Sauveur Oint » est bien l'un des nôtres, mais il l'est comme celui qui, pour notre bonheur, pour nous maintenir dans la communication, nous domine, il l'est comme *notre Seigneur*. Il règne sur nous, oui, mais il nous sauve !

Soit. Mais, redisons-le avec force : tout cela est vrai, nous le tenons pour tel, mais pourvu que nous acceptions que *Dieu* soit réellement entré « en rapport avec nous ». En effet, si ce rapport s'est établi, pourquoi ne serait-il pas allé jusqu'aux dernières et heureuses conséquences que nous venons d'évoquer ? Pourquoi son efficacité serait-elle limitée ? Mais qui nous assurera que ce « rapport » s'est établi de fait ? Lisons donc la suite.

... (5) *par qui nous avons reçu grâce et envoi pour l'écoute soumise de la foi dans toutes les nations en son nom...*

Nous. Un pluriel ! *Jésus Christ* n'était-il pas déclaré déjà *notre Seigneur* ? Mais qui donc est *nous*, ici ?

Paul sans doute, mais il se confirme qu'il ne s'agit pas de lui seulement mais de lui et d'autres que lui. Qui sont donc ceux-là ? Ne peut-on pas compter parmi eux ceux-là mêmes auxquels il s'adresse ? Car, du seul fait qu'il leur porte son message, n'ont-ils pas, eux aussi, à leur façon, *reçu grâce et envoi* ?

En effet, ces deux derniers traits affectent quiconque annonce l'événement. Celui-ci n'est pas en *nous* comme un objet qu'on transporterait dans l'indifférence, sans qu'il nous marque de sa touche. Et cette touche, c'est la *foi* même. Or, pour pouvoir en être marqué, il faut et il suffit, d'une part, qu'on appartienne au genre humain, puisque *toutes les nations*, indistinctement, sont les destinataires du message de l'événement et, d'autre part, qu'on se soumette, justement par la *foi*, à ses suites, il faut qu'en nous celles-ci se changent en *foi*.

Universalité et soumission.

Il n'y a pas d'exclusive et - faut-il dire: « pourtant » ? - il y a élection. Mais celle-ci est telle que personne n'est écarté de la *foi* pour des motifs prétendument objectifs, en raison, par exemple, de son identité ethnique, de ce qu'il serait par naissance ceci et pas cela. Car il n'y a pas d'aptitude à la *foi*, pas de qualification, pas d'habilitation. Ce serait contredire l'universalité. Tous sont destinataires virtuels de la *foi*.

Doit-on dire alors encore que la *foi* procède d'une décision propre à chacun des croyants ? Oui, si l'on veut, mais à condition d'entendre cette décision comme l'accueil et le consentement à un appel universel, qui ne regarde pas aux particularités des destinataires. Car le régime de la *foi* est celui de la *grâce*. Celle-ci est présente dans l'offre, qui est adressée à tous. Comment ne serait-elle pas présente aussi, en même temps, dans l'acceptation de l'offre par chaque *croyant* ?

S'il en est ainsi, c'est parce que tout cela se produit par *Jésus Christ notre Seigneur* ou, plus exactement encore, puisqu'il s'agit de communication, *en son nom*. L'*Apôtre* n'est donc pas un maître: il agit au *nom* d'un autre, comme son envoyé. Quant à celui qui écoute avec la *soumission de la foi*, il reconnaît, lui aussi, dans ce qui lui arrive, dans son écoute elle-même, et sans la moindre humiliante servilité, l'effet sur lui, en lui, d'une *puissance* qu'il ne peut s'attribuer à lui-même.

... (6) *parmi lesquels vous êtes, vous aussi, appelés de Jésus Christ, (7) à tous ceux qui, à Rome, sont aimés de Dieu, saints par appel, grâce à vous et paix venant de Dieu, notre père, et du Seigneur Jésus Christ.*

Vous aussi. Ces deux mots disent beaucoup. Quel est le plus important ? Le *vous* ? Le *aussi* ? Il est difficile de trancher, tant ils se tiennent.

L'un, *vous*, par le pluriel et la deuxième personne, signifie expressément l'adresse: le message, tout universel qu'il soit dans sa destination, n'est donc pas envoyé à la cantonade, c'est toujours une collectivité particulière qui le reçoit. Tous sont saisis ensemble et, de ce fait, le message qui les atteint les unit en une communauté tandis que chacun est atteint par une parole qui le vise lui-même. Car le nombre ne fait rien à l'affaire, il ne supprime pas la personnalisation, il ne la remplace pas par l'anonymat. Quant à l'autre mot, *aussi*, il écarte toute idée de limitation. La communication de *l'heureuse annonce* se produit en vertu de ce qu'on pourrait nommer un principe d'adjonction. En effet, par le *aussi* la supposition que les *Romains*, en raison, par exemple, du lieu où ils résident, pourraient être tenus à l'écart n'est donc implicitement avancée que pour être repoussée aussitôt.

... *à tous ceux qui, à Rome, sont aimés de Dieu, saints par appel...* Quand sont nommés les destinataires effectifs, alors le motif de *l'appel* est énoncé : ce n'est rien d'autre que *l'amour* de Dieu, celui qu'il dirige vers nous. Comme tous ceux qui sont *appelés*, comme tous ceux auxquels le message est adressé, c'est-à-dire comme tout le monde, *tous ceux* qui sont à Rome sont *aimés de Dieu*, pas plus, pas moins que les autres qui sont ailleurs. Eux aussi, sans être pour cela l'objet d'un traitement spécial, en étant à la même enseigne que tous, ils sont *saints par appel*. C'est leur *appel* qui les a faits *saints*. Comme déjà tout à l'heure, quand il s'agissait de *l'esprit*, de *l'esprit de sainteté*, la *sainteté* distingue, elle élit, elle ne sépare pas. Elle est comme *l'amour*, quand il vient de Dieu: elle discerne, elle choisit, mais elle n'a pas besoin pour cela d'isoler, encore moins d'exclure. Elle unit plutôt. Sinon, où serait donc la communication ?

Car, certes, Dieu a un seul *fil*, et c'est *Jésus Christ*. Mais, puisque *Jésus Christ* est *notre Seigneur* tout en étant l'un de nous, puisqu'il est *devenu de la semence de David selon la chair* et qu'il est donc de ce fait notre frère en humanité, tous nous sommes *fil*s de Dieu. Ainsi Dieu est-il notre *père* à tous sans exception. Telle est la réalité qui devient actuelle sans cesse dans l'histoire, lorsque nous recevons

l'heureuse annonce et nous soumettons à elle par la *foi*. Alors, *nous aussi*, nous accueillons la *grâce* et la *paix*.

« La foi que nous avons les uns envers les autres »

(8) Et d'abord je rends grâce à mon Dieu, par Jésus Christ, au sujet de vous tous, de ce que votre foi est annoncée dans le monde entier. (9) Car il m'en est témoin, le Dieu que je sers en mon esprit dans l'heureuse annonce de son fils, je fais sans interruption mémoire de vous (10) en tout temps dans mes prières, en demandant s'il y aurait maintenant moyen que j'aie enfin bon voyage, dans la volonté de Dieu, pour venir chez vous.

La *foi* des Romains ressemble à *l'heureuse annonce* qui l'a suscitée. En effet, leur *foi* est *annoncée dans le monde entier*. Ainsi incarnent-ils réellement, par leur *foi* actuelle, là où ils sont, la destination virtuelle de *l'heureuse annonce* à tout l'univers. Rien donc n'est moins abstrait que celle-ci, puisque son universalité s'atteste ici concrètement, à Rome, où elle est accueillie par la *foi*. Ainsi Paul, ne participe-t-il pas à l'événement de *l'heureuse annonce* seulement parce qu'il en vit lui-même : il *rend grâce* encore de ce que d'autres y prennent part, par la *foi*, au point que celle-ci, comme *l'heureuse annonce*, est effectivement *annoncée dans le monde entier*. Or, pour lui, ce n'est pas peu. C'est goûter, dans la joie de la reconnaissance, comme on va l'apprendre bientôt, les prémices d'une certaine expérience.

Dès lors, quoi de plus accordé à une telle situation que de *désirer* rejoindre effectivement, dans une rencontre qui ait son lieu et sa date, *tous ceux qui, à Rome, sont aimés de Dieu* ? Toutefois ce *désir* est lui-même soumis à condition. Sa réalisation dépend de la *volonté de Dieu*. Mais, considéré en lui-même, un tel *désir* n'est pas une fantaisie. Comme on va le voir, il porte en lui-même un sens profond. Il est révélateur de quelque chose qui est encore de l'ordre de la communication et qui, en tant que tel, tient au plus profond de *l'heureuse annonce* et de la *foi*.

(11) Car je désire fort vous voir, pour que je vous communique quelque don spirituel qui vous affermisser, (12) c'est-à-dire qui nous reconforte ensemble chez vous par la foi que nous avons les uns envers les autres, la vôtre et la mienne.

Il n'y rien dans un tel *désir* qui ressortisse à la curiosité. Car *voir*, ici, c'est plutôt rendre visite, c'est donc encore entrer en communication. Autrement dit, en usant de la finesse et de la profondeur des échanges que permet l'entretien en humanité, c'est prolonger le mouvement déjà présent dans

l'heureuse annonce, c'est développer les suites de celle-ci. Mais, puisqu'il s'agira d'une rencontre particulière entre des personnes qui sont entre elles à égalité, *Paul* peut parler de *l'affermissement*, du *réconfort* mutuel qui nous vient de la *foi que nous avons les uns envers les autres, la vôtre et la mienne*. Ainsi *l'heureuse annonce*, venue de *Dieu*, reçue par chacun dans la *foi*, se poursuit-elle en s'exprimant en des ramifications innombrables mais, maintenant, c'est dans la réciprocité d'une communication confiante.

Mais en traduisant et en comprenant ainsi un texte dont le sens, avouons-le, n'est pas évident, n'avons-nous pas sollicité, voire faussé ? N'avons-nous pas transformé une *foi* qui va de nous vers *Dieu* en une *foi* qui va des uns aux autres ?

On pourrait le penser si la *foi* dirigée vers *Dieu* était négligée ou encore si elle était, purement et simplement, remplacée par la confiante communication mutuelle qui vient d'être mentionnée. Or, tel n'est pas le cas. La *foi* proprement théologique demeure. Mais, loin d'isoler chacun en soi-même ou en elle, cette *foi* crée une communauté. Or, celle-ci n'est pas une somme, le résultat d'une addition, elle n'est pas constituée à partir du regroupement d'individus qui auraient fait, chacun pour soi, une certaine expérience. La *foi*, en tant qu'elle nous rapporte à *Dieu*, épouse la situation d'une humanité qui, dans sa constitution même, est tissée de rapports des uns avec les autres. Elle se produit et s'exprime dans une telle situation. Si donc expérience il y a de la *foi* théologique, elle est aussi dans la rencontre avec d'autres, sans préjudice, bien sûr, de son éventuelle inscription en d'autres champs, s'il en existe, que celui de la communication.

Il n'était pas inutile de préciser ce point. En effet, en poursuivant la lecture de ce texte, nous ne tarderons pas à dégager la portée d'une telle union, dans la *foi*, entre le rapport à *Dieu* et le rapport à d'autres, entre le théologique et le social ou l'éthique.

(13) Je ne veux pas, frères, que vous l'ignoriez: souvent je me suis proposé de venir chez vous - et j'en ai été empêché jusqu'ici - afin de recueillir quelque fruit parmi vous aussi comme parmi les autres nations.

(14) Je suis redevable aux Grecs et aux Barbares, aux sages et aux insensés. (15) Aussi, quant à moi, suis-je plein d'ardeur pour vous adresser, à vous aussi qui êtes à Rome, l'heureuse annonce.

Parmi vous aussi ... à vous aussi ... Ces expressions signalent que, si notoire que soit partout dans le monde la *foi* de la communauté romaine, ce n'est pas pour cette raison que *Paul* a cherché, sans y

être encore parvenu, à lui rendre visite. Car cette *foi* ne confère aucun privilège d'excellence et, par suite, n'impose à l'*Apôtre par appel* aucune dette particulière. Mais, parce que *Paul* est obligé envers tous, envers qui que ce soit, il l'est donc, bien sûr, envers les *croissants* de Rome aussi. Il leur doit, comme à n'importe qui, l'*heureuse annonce*, même s'ils l'ont déjà reçue. Celle-ci établit un lien entre lui et eux. S'il est *plein d'ardeur* pour la leur porter, ce n'est donc pas à cause de leur situation particulière ni même de leur mérite : c'est seulement en raison de la destination universelle du message dont il est le héraut. Il souhaite donc aller chez eux non parce qu'ils sont à Rome ni même du fait des nouvelles qu'il a pu apprendre à leur sujet. Le motif qu'il avance consiste en ceci : il ne doute pas de pouvoir *recueillir quelque fruit parmi (eux) aussi comme parmi les autres nations*. Les voilà donc remis dans le même rang que tous, courtoisement mais nettement ! *Je suis redevable aux Grecs et aux Barbares, aux sages et aux insensés...*

« De la foi à la foi »

*(16) Car je n'ai pas honte de l'heureuse annonce. Car elle est puissance de Dieu qui va au salut pour tout croyant, pour le Juif d'abord, puis pour le Grec. (17) Car en elle se révèle une justice de Dieu de la foi à la foi, selon qu'il est écrit: **Le juste vivra de la foi.***

Pourquoi *Paul* tient-il à affirmer maintenant, et de façon si péremptoire, qu'il n'a *pas honte de l'heureuse annonce* ? Ce qu'il avance maintenant, il le donne comme une explication de sa conduite. Par deux fois, revient un « *car* » : *Car je n'ai pas honte de l'heureuse annonce. Car elle est puissance de Dieu...*

On pourrait, en effet, le soupçonner de timidité, voire de peur. Non, pourtant, il n'a *pas honte de l'heureuse annonce*, il l'a dit nettement, ce sont des circonstances indépendantes de sa volonté qui l'ont empêché de faire le voyage. Au reste, il l'a dit aussi, les *Romains* ont eu accès à la *foi* sans qu'il ait eu à intervenir personnellement. Son action n'aurait donc pas eu d'influence particulière. Mais, en les rencontrant effectivement, se serait exprimée la communauté dans laquelle il se trouve réellement uni avec eux.

Quoi qu'il en soit, *Paul* prend prétexte du reproche qu'on pourrait lui faire ou qu'il pourrait s'adresser à lui-même, pour prolonger et approfondir singulièrement ce qu'il a pu déjà avancer.

S'il y a de la *puissance* dans la *foi*, et il y en a, elle est le fait de *Dieu*, et de lui seul. Personne n'échappe aux effets de cette *puissance*. Ils atteignent toutes les catégories sociales, quelque critère qu'on retienne pour les distinguer. Mais un trait est digne de remarque : pour faire clairement comprendre que les autres *aussi*, tous les autres, ceux qu'on pourrait éventuellement être tenté d'exclure, sont réellement inclus, il ne s'agit plus maintenant de distinguer entre les cultures, entre les *Grecs* et les *Barbares*, ni même entre les *sages* et les *insensés*.

À présent, pour affirmer l'universelle destination de l'*heureuse annonce* et, simultanément, de la *foi*, la pensée porte sur la répartition religieuse de l'humanité entre *Juifs* et *Grecs*. *Paul* ne supprime pas cette répartition mais il n'en tient pas vraiment compte. Car si la puissance de Dieu touche *d'abord les Juifs*, si la *foi* advient chez eux *d'abord*, c'est parce que l'*heureuse annonce* leur a été faite à eux *d'abord* par les *prophètes* dans les *écritures saintes*. Mais cette *heureuse annonce* ni, non plus, bien sûr, la *puissance de Dieu*, n'était pas confisquée par ces *écritures saintes* ni par les *prophètes* ni, en conséquence, par les seuls *Juifs*.

Ainsi l'*heureuse annonce*, à qui que ce soit qu'elle s'adresse, et elle s'adresse à tous, révèle-t-elle une *justice de Dieu* bien singulière et, peut-être, à première vue du moins, déconcertante. En effet, elle ne connaît comme ressort et comme but que la *foi* : tout se passe, et pour tous sans distinction aucune, dans la *foi* ou, comme l'affirme *Paul*, *de la foi à la foi*.

En conséquence, l'*heureuse annonce*, la *justice de Dieu* et la *foi* forment un ensemble dans lequel chacun des trois termes ne prend sens et ne se comprend que dans son rapport aux deux autres. Mais il est important de reconnaître que chacun d'eux et l'ensemble qu'ils forment déploient une unique *puissance*, qui est celle même de *Dieu*.

Il n'en faut pas davantage pour que *Paul* n'ait pas honte de l'*heureuse annonce*. En effet que pourrait-il redouter ? Que pourrait-il craindre de faire ? De n'avoir pas fait ? Par exemple, que pouvait-il craindre en allant à *Rome* ou en n'y allant pas ? Ces questions sont superflues, s'il est vrai que l'*heureuse annonce* est *puissance de Dieu*.

Ainsi *Paul* utilise-t-il les circonstances comme un tremplin pour engager une méditation qui les dépasse de beaucoup. Il regrette sincèrement de n'avoir pu se rendre à *Rome*. Il semble même s'excuser de n'avoir pas fait le voyage. Mais qu'à cela ne tienne ! L'occasion est bonne pour réfléchir

sur l'événement dans lequel il est pris avec d'autres *aussi. Parmi vous aussi... à vous aussi...* Ce que nous avons nommé ici principe d'adjonction, *Paul* en a saisi comme une application, toute fortuite, dans ses relations avec les *croissants* qui sont à Rome. Soit. Pourquoi n'en pas prendre prétexte pour un approfondissement de la condition toute nouvelle qu'il partage avec ses correspondants comme avec quiconque ?

Avec cette condition il s'agit d'un événement, non d'une donnée de nature ou d'un état de choses, il s'agit de communication encore mais sous un aspect bien particulier: de l'acte d'une *révélation*. Tout se passe comme si un voile était levé qui jusqu'alors cachait une vérité.

Nous devons dégager la notion de *révélation* de tout ce qui limiterait celle-ci à l'ordre de la connaissance. *Révéler* n'est pas d'abord faire savoir : c'est effectuer un acte de communication. Si donc, par suite de *révélation*, nous savons quelque chose que nous ne savions pas auparavant, c'est parce qu'un acte s'est produit dans la relation qui nous unit à celui qui nous fait savoir cette chose. La connaissance - car il y a bien de la connaissance - suit la communication et s'adapte à elle. Ce qui est su pourra donc toujours être entendu comme la trace ou l'objet symbolique de la communication elle-même. Quant à l'acte effectué, réalisé, il n'est pas considéré dans sa réalité physique : il est, lui aussi, symbolique, au sens le plus littéral de ce mot, il est de l'ordre de ce qui lie deux partenaires qui tiennent ensemble par la *foi*. Car c'est elle, la *foi*, qui vient de l'un et qui tend vers l'autre, et réciproquement: tout, ici, va de la *foi* à la *foi*. Tel est, en tout cas, le mode, celui d'une *révélation*, sous lequel nous pouvons nous figurer la *justice de Dieu* dans l'*heureuse nouvelle*, qui va de la *foi* qui l'envoie à la *foi* qui la reçoit.

Avant d'aller plus loin dans notre lecture, rappelons-nous que nous n'étions pas étonnés que *Dieu*, selon le mot de Bergson, puisse entrer « en rapport avec nous ». C'est là, si l'on ose dire, quelque chose qui va de soi. En revanche, nous ne disions rien sur l'effectivité de cette communication. Or, manifestement, ici, *Paul* ne met pas en doute un seul instant que cette communication ne soit un fait acquis.

Cependant, au moment où nous sommes de l'histoire humaine, il semble bien que cette communication ne puisse se comprendre que dans un événement qui s'énonce en un certain registre de discours. Elle passe par le couple de l'*heureuse annonce* et de la *foi* et on en parle comme d'une *révélation*.

Un tel énoncé peut paraître déconcertant. En effet, spontanément, nous sommes portés à nous attribuer la *foi*, tandis que la *révélation*, elle, serait le fait de *Dieu*. Nous accordons volontiers comme acquise une telle répartition des rôles. Parce que la *foi* « reçoit » une *révélation* qui lui est « envoyée », on dit qu'elle « répond » à celle-ci. Et nous ajoutons que le destinataire ne peut être confondu avec l'expéditeur. Or, ici du moins, la *foi* paraît ne pas moins venir de *Dieu* que la *révélation*, mais l'une et l'autre procèdent de lui diversement.

Ainsi donc il semble plutôt que la *foi* soit comme le milieu enveloppant dans lequel se produit la *révélation*. *Paul* déclare, en effet, que dans la *révélation* qui est ici en cause, c'est-à-dire en l'*heureuse annonce*, se révèle une *justice de Dieu de la foi à la foi*, selon qu'il est écrit : **Le juste vivra de la foi**. L'*heureuse annonce* et la *justice de Dieu* sont donc toutes les deux contenues dans un même ensemble qui n'est que *foi*. Or, on s'abuserait certainement si, ici du moins, on entendait par ce dernier terme la part de l'homme, notre réponse à la révélation qui, elle, viendrait de *Dieu*. En vérité, la *révélation* est *foi*, en tant qu'elle vient de *Dieu*, et la *foi* est nôtre, non pas en tant qu'elle vient de nous, mais en tant que nous en *vivons* ou, si l'on tient à garder ce concept de réponse, mais en le transformant, en tant que notre *vie* en répond.

En somme, l'étrange et d'abord déroutante expression *de la foi à la foi* nous invite à penser non selon la psychologie mais en restant dans la logique de la communication. Oui, si tout est *foi*, si tout se produit et arrive selon ou « à la *foi* », le *croyant* ne répond pas tant à l'*heureuse annonce* qu'il n'en répond. En effet, quand il la reçoit, quand il lui accorde l'*écoute soumise de la foi*, alors se rencontrent en lui une *foi* qui va vers lui, qui s'adresse à lui, et une *foi* qui vient de lui, qu'il donne lui-même. Du fait de cette rencontre il devient le porteur, le bénéficiaire et aussi le garant, dans l'histoire, de l'*heureuse annonce* de la *justice de Dieu* qui s'est confiée à lui, qu'il a reçue en lui et qui l'a transformé, en faisant de lui un *croyant*, quelqu'un qui *vit de croire*, selon qu'il est écrit: **Le juste vivra de la foi**.

Tout se passe donc comme si nous devions remonter, en quelque sorte, en deçà de la *révélation*, jusqu'à la communication. En effet, dans la *révélation de la justice de Dieu*, rien d'autre, en définitive, que la *justice de Dieu* n'est communiqué à tout *croyant*, et cette *justice* consiste en ce bien qu'est la communication de *Dieu* avec nous. Et celle-ci n'est pas seulement possible, elle est effective et

actuelle. En elle la *foi*, qui est à la source, va vers une *foi*, qui est à la fin. Car la *justice de Dieu*, qui est sa communication même, n'a pas d'autre vecteur que la *foi* pour se donner et pour être reçue.

Ainsi, d'ailleurs, remarquons-le en passant, en va-t-il pour toute communication, qui intègre toujours à elle-même, si l'on ose dire, « de la *foi* ». Car, ferions-nous semblant de communiquer, toujours nous misons sur la *foi* de celui à qui nous adressons un message, nous *croions* nous-mêmes qu'il *croira* en celui-ci et qu'il *croira* aussi que son émetteur dit vrai.

Aussi bien l'étonnant n'est-il pas que la communication de la *justice de Dieu*, procède de cette façon ni même qu'elle se produise de fait : telle est la condition de toute communication. Mais on demande pourquoi cette communication se présente comme *une heureuse annonce*. Y a-t-il donc eu un malheur ? On demande aussi pourquoi elle apparaît comme un *salut*. Étions-nous donc perdus ? On demande encore pourquoi cette communication se donne comme une *révélation*. Qu'est-ce qui était donc caché ? La *justice de Dieu*. Soit. Mais pourquoi donc celle-ci était-elle recouverte d'un voile qu'il faut lever ?

En définitive, très radicalement, on s'interroge sur le fait de *croire*. S'il est vrai que toute communication entre *Dieu* et nous va de la *foi* à la *foi*, est-ce seulement parce qu'en toute communication, quels qu'en soient les intervenants, comme on vient de le rappeler, il y a toujours « de la *foi* » ? Ce terme de *foi*, quand il s'agit de *Dieu* et de nous, ne revêt-il pas une signification bien particulière, irréductible à la fonction de la *foi* dans toute opération de communication ?

Au point où nous en sommes, nous inclinons à répondre positivement à cette dernière question. En effet, nous avons été d'emblée avertis que l'*annonce* était *heureuse*. Or, nous comprenons mieux maintenant en quoi peut consister le bonheur *annoncé*. Puisqu'il s'agit d'un *salut*, nous pouvons rapprocher ce dernier terme d'un autre, de la *résurrection des cadavres*, de cet événement arrivé au fils de *Dieu*, à *Jésus Christ, notre Seigneur*. Nous pressentons alors que, si comme lui nous avons *Dieu* pour *père*, alors par la *foi*, par l'accueil de l'*heureuse annonce* de cet événement, nous sommes *sauvés* nous-mêmes de la mort, c'est-à-dire de toute interruption dans la communication avec *Dieu*. Car tel est bien le sens que prend ici la mort.

Nous pouvons même déjà aller plus loin encore. Puisque c'est de la mort que nous sommes *sauvés*, c'est donc que *Dieu* lui-même avait été comme empêché par la mort d'exercer sa *justice*. Et nous sommes prêts à comprendre qu'il ait à *révéler* celle-ci maintenant dans l'histoire, en nous en faisant *vivre*, *selon qu'il est écrit: **le juste vivra de la foi.***

Ainsi donc, la mort écartée, *vivre* et *croire* échangent-ils entre eux leur signification respective. Entendons par là que, devenus *justes*, nous ne sommes plus morts mais *vivants* et que, si nous *vivons*, c'est de la *foi* et de rien d'autre que *nous vivons*. D'autre part, si nous sommes nommés *justes*, ce nom nous convient tout à fait. Nous sommes, en effet, désignés ainsi par un terme qui signifie proprement ce que nous sommes devenus.

Quant à la *foi*, elle est marquée maintenant par une sortie de la mort, par une *résurrection des cadavres*. Elle est un *salut*. Elle n'a pas la simplicité toute droite qui se rencontre quand la communication n'est pas brouillée ou quand elle n'est pas mensongère. Tout se passe donc entre *Dieu* et nous comme s'il avait été nécessaire de rétablir un contact rompu. Un malheur se serait produit entre *Dieu* et nous et il se serait propagé jusque dans nos rapports les uns avec les autres, il affecterait toute communication, quelle qu'elle soit, puisque le théologal ne va pas sans le social.

Clamart, le 25 septembre 2006

UNE PAROLE BLESSÉE

...Car entre le Créateur et la créature on ne peut marquer tellement de ressemblance qu'on ne doive marquer une dissemblance plus grande encore.

IV^e Concile du Latran

Supprimer l'éloignement tue. Les dieux ne meurent que d'être parmi nous.

Char

« Ce qu'on peut connaître de Dieu est manifeste en eux »

(18) Car la colère de Dieu se révèle du ciel contre toute impiété et injustice des hommes qui détiennent la vérité dans l'injustice.

Car la colère de Dieu se révèle ... Le *car* introduit à une explication. Les propos qui vont suivre ont donc pour but de faire admettre ce qui vient d'être écrit. Ils donnent au lecteur le moyen d'en comprendre la raison d'être. On observe d'ailleurs que déjà, par trois fois, dans les phrases antérieures, se rencontrait un *car*, lui aussi explicatif.

Car je n'ai pas honte de l'heureuse annonce... : Paul voulait assurer les destinataires de sa lettre de son zèle à leur adresser, à eux *aussi*, l'heureuse annonce. Il ajoutait aussitôt: *car elle est puissance de Dieu ...* Autrement dit : comment pourrait-il rougir d'un message dans lequel *Dieu* lui-même exerce sa *puissance* ? Enfin, s'il en est ainsi, si *Dieu* est *puissant* dans l'heureuse annonce, c'est parce que s'y révèle sa *justice*, en allant de la *foi* à la *foi* : *car en elle se révèle une justice de Dieu...*

Dans cette série d'explications successives, celle qui suit vient soutenir chaque fois celle qui la précède. Ainsi donc, quand nous en lisons maintenant une quatrième - la dernière qui, pour l'instant du moins, soit introduite par un *car* - nous pouvons en conclure qu'elle termine un enchaînement de raisons. Toutes celles qui sont venues avant elle ont, en quelque sorte, leur fondement en elle.

Or, cette dernière explication avancée a ceci de commun avec celle qui la précède immédiatement de porter, comme elle, sur une *révélation*. Nous lisons d'abord: *Car la justice de Dieu se révèle ...* et ensuite : *Car la colère de Dieu se révèle...* Les deux *révélation*s sont-elles réciproquement exclusives l'une de l'autre ? Nous n'en savons rien. Faut-il comprendre que l'une vient après l'autre dans le temps, que l'une chasse l'autre, pour ainsi dire ? Il ne semble pas. Car l'une est l'autre sont données comme présentes simultanément. De chacune nous lisons qu'elle *se révèle*. Si donc elles sont en conflit l'une avec l'autre. C'est dans le même temps. Elles sont donc contemporaines l'une de l'autre. À laquelle des deux faut-il accorder la primauté en valeur, en excellence ?

Pour répondre à cette question, il importe sans doute de se souvenir que la *révélation* est une forme prise par la communication. Or, dans le cas de la *justice de Dieu révélée dans l'heureuse annonce*, la communication accomplit tout son parcours dans un milieu homogène : elle vient de la *foi* et elle va à la *foi*, la *puissance* de Dieu s'y déploie pour *le salut* de *tout croyant* sans rencontrer d'obstacle.

Il en va tout autrement pour *la révélation de la colère de Dieu*. Si celle-ci se produit, c'est parce que la communication de *Dieu* avec les *hommes* a été empêchée par ces derniers. Ils n'ont pas occupé, comme il convenait, leur poste de destinataires. En effet, *ils détiennent la vérité dans l'injustice*. Tout se passe donc comme si une flèche avait été envoyée vers une cible bien déterminée et que celle-ci avait eu le pouvoir de la détourner d'elle.

Dans ce régime de la *révélation de la colère de Dieu* il n'y a nulle *annonce*, rien n'est communiqué qui puisse être accueilli comme un message. Si *puissance* il y a encore en elle, c'est pour produire un effet quasi physique : la *colère*. Aucune nouvelle n'est envoyée. La *puissance* n'y est plus que force adverse, elle attaque, elle ne *va pas au salut*.

Enfin, les destinataires de cette *révélation*, comme précédemment, sont constitués par l'ensemble de l'humanité. Mais ils ne sont pas présentés de la même façon. La *colère de Dieu* tombe du *ciel contre toute impiété et injustice des hommes*. Par principe, donc, nul n'est à l'abri de ce déferlement, s'il est vrai que tout *homme*, n'importe qui, peut *détenir la vérité dans l'injustice*. Ne suffit-il pas, pour cela, d'être un *homme* ? Mais tous les *hommes* sont-ils dans ce cas ? Nous ne le savons pas. Rien d'explicite n'est déclaré sur ce point.

La différence est grande avec la *révélation de la justice de Dieu*. Car celle-ci est expressément destinée à tous les *hommes*, même si jamais les destinataires ne reçoivent ce nom. Ils sont mentionnés par leurs particularités, par leurs appartenances sociales. Mais les unes et les autres ne sont jamais invoquées pour restreindre à certains, à l'exclusion d'autres, la destination de *l'heureuse annonce* ou de la *foi*. Tous, certes, n'ont pas été touchés actuellement mais ils peuvent tous l'être, car le message et la *foi* se diffusent indifféremment. Ici, au contraire, il semble plutôt que la *révélation de la colère de Dieu* soit chose déjà complètement acquise et durable. D'un côté, donc, une *révélation* en devenir, virtuellement offerte à tous ; de l'autre, une *révélation* encore, mais semblable à un état de choses qui affecte constamment les *hommes* en tant que tels, dans leur humanité, même si tous n'en sont pas pareillement atteints.

Ainsi, lorsque nous apprenons que *la colère de Dieu se révèle*, recevons-nous une information essentielle pour l'intelligence de la notion même de *révélation*.

Ici, en effet, s'agissant de la *colère de Dieu*, la *révélation* survient après autre chose, qui semble d'abord n'avoir pas le caractère d'un événement, qui serait mieux nommé un état, une sorte de nature. Or, parce que cet état ou cette nature s'est trouvé profondément modifié, une *révélation* s'est produite. Ainsi, semble-t-il, l'humanité est entrée dans un régime d'histoire et ne connaît plus que celui-ci. Dans cette histoire on peut dire que la *révélation* réagit à la transformation d'une certaine situation initiale.

Les *hommes*, non pas *Dieu*, ont motivé cette *révélation* : *l'impiété* et *l'injustice des hommes* sont à l'œuvre, car ils *détiennent la vérité dans l'injustice*. Certes, la communication elle-même entre *Dieu* et les *hommes* est telle qu'elle ne peut pas être anéantie. Elle demeure, quoi qu'il arrive, fût-ce sous les espèces de la *colère*. Mais elle peut être gravement perturbée, et elle l'est si les *hommes*, comme c'est le cas, portent atteinte à la *vérité*, s'ils tiennent celle-ci captive dans *l'injustice*, se montrant ainsi *impies*, puisque *Dieu* est ici en cause, en même temps *qu'injustes*. Comment, pour le dire en passant, ne pas relever dans cette dernière qualification le contraire même de cette *justice de Dieu* qui, elle, se révèle *dans l'heureuse annonce* et dans *la foi* ?

Il valait la peine de s'arrêter sur cette *révélation de la colère de Dieu*. Elle témoigne, à sa façon, du lien indissoluble qui existe entre *Dieu* et les *hommes*. On peut, en effet, avancer que nous ne pouvons pas dire « *hommes* » sans dire aussi « *Dieu* ». Ainsi, tout en étant distincts, sont-ils comme attenants

l'un à l'autre. Chacun d'eux a pouvoir sur la communication et la rencontre qu'elle permet, sauf, semble-t-il, celui de l'abolir.

Au principe, si l'on peut dire, il n'y a donc pas de *révélation* du tout, pas plus qu'il n'y a d'histoire, en tout cas pas d'histoire telle que nous la connaissons, où pût advenir une *révélation*. La relation de *Dieu* et des *hommes* est une *manifestation*, ce qui est tout autre chose qu'une *révélation*. Faut-il, d'ailleurs, considérer cet état comme révolu sous prétexte qu'un autre régime est apparu, celui de la *révélation* ? Non. Car aujourd'hui encore, c'est-à-dire en régime de *révélation*, *ce qu'on peut connaître de Dieu est manifeste en eux*.

La *révélation* n'est donc pas le seul régime dans lequel nous affirmons la communication de *Dieu* et des *hommes*. Il en est un autre, tout à fait radical celui-là, permanent, quoi qu'il en soit des vicissitudes de l'histoire, et c'est celui de la *manifestation de Dieu*. Ce dernier n'est ni naturel ni historique ou, si l'on veut, il est à la fois naturel et historique. Plus simplement encore, on peut dire que la *manifestation de Dieu* constitue ce à partir de quoi on est conduit à distinguer l'histoire de la nature, puisque ces deux notions naissent d'elle. En effet, pour parler de la *manifestation de Dieu* nous ne pouvons ni nous satisfaire de recourir à ces concepts d'histoire et de nature ni non plus nous en dispenser. C'est assez dire que nous devons toujours surveiller notre langage. Nous devons notamment nous rappeler sans cesse que la communication établie par *Dieu* entre lui et les *hommes* connaît au moins deux modalités: la *manifestation* qui, en tout état de cause, demeure et, d'autre part, la *révélation*. Cette dernière, au point où nous en sommes, semble se dédoubler en *révélation de la justice de Dieu* et *révélation de la colère de Dieu*.

(19) *En effet, le connaissable de Dieu est manifeste en eux, car Dieu (le) leur a manifesté.*

L'histoire, quoi que nous ayons pensé d'abord, n'a donc pas commencé avec la *révélation*, qu'elle soit celle de la *colère* ou celle de la *justice de Dieu*. Quand nous disions « état » ou « nature », nous parlions donc encore très improprement. Nous voulions seulement signifier par là qu'il y a une différence entre la notion de *révélation* et celle de *manifestation*. Mais nous ne pouvons pas oublier que la *manifestation de Dieu* elle-même est un événement, et même l'événement qui est au principe de toute histoire, en quelque sorte, puisqu'elle n'est pas seulement au commencement mais demeure encore aujourd'hui. Plus même, il semble qu'elle soit si intime à l'histoire qu'elle en est la modulation principale, décisive en tout cas pour le destin des *hommes*.

Cette *manifestation* n'est pas vide, elle est *manifestation* de quelque chose, et cette chose n'est pas humaine: il s'agit de quelque chose de *Dieu*. C'est même par là qu'elle ne se confond pas avec la *révélation*.

Sans doute l'une et l'autre, la *manifestation* comme la *révélation*, nous signifient que *Dieu* est en communication avec nous. Mais là s'arrête leur ressemblance. En effet, la *manifestation*, comme on va le lire, a un objet: *Dieu* y fait apparaître quelque chose de lui-même, des attributs de son être, ses *invisibilités* et, notamment, sa *puissance sans âge et sa divinité*. Dans la *révélation*, en revanche, *Dieu* lui-même apparaît dans l'exercice de sa *colère* ou de sa *justice*. Or, ces deux aspects de *Dieu* ne sont pas des attributs mais des interventions. Ils expriment l'action de *Dieu*, non pas son essence. Car même si *Dieu* n'est pas ici le sujet grammatical, c'est son action ou sa réaction qui est prise en considération. On peut donc s'attendre, dans le cas de la *justice* comme dans celui de la *colère*, à voir apparaître les effets sur nous, en nous, de ces *révélations*. Nous aurons à nous en souvenir plus loin. En tout cas, lorsqu'il s'agit de la *manifestation*, nous n'en sommes certes pas l'origine mais nous réagissons à elle. Cette réaction est intégralement nôtre, elle nous appartient. Elle va d'ailleurs maintenant apparaître au premier plan.

(20) *Car ses invisibilités, à partir de la création du monde, pensées à partir de ses œuvres, se laissent voir, sa puissance sans âge et sa divinité, en sorte qu'ils soient inexcusables.*

Affirmer que les *invisibilités* de *Dieu*, pour peu qu'elles soient *pensées à partir de ses œuvres, se laissent voir*, c'est déclarer que *Dieu*, actuellement encore, est en communication avec nous. Plus encore, c'est poser que nous sommes dans une relation à *Dieu* que nous pouvons nommer la *création* du fait que nous *pensons ses invisibilités à partir de ses œuvres*. Enfin, désigner ces *invisibilités* comme la *puissance sans âge* et la *divinité* de *Dieu*, c'est soutenir que celui que nous nommons *Dieu* n'a rien de commun avec nous et que, pourtant, du fait de la relation qu'il établit avec nous, nous ne sommes pas sans rapport avec lui, qu'il est avec nous, que nous sommes avec lui.

Ainsi donc, dans la *manifestation* de *Dieu* s'unissent le plus extrême écart et la plus intime rencontre entre lui et nous. Mais il n'est rien en cela qui saute aux yeux ! Pour nous en convaincre comme d'une *vérité*, il faut et il suffit de *penser*. Et *penser* n'est ici rien d'autre qu'admettre la relation de *création* comme le mode premier et permanent de communication de *Dieu* avec nous. Or, comme on l'a dit,

on vient à une telle *pensée à partir des oeuvres de Dieu*. Car *Dieu* opère, et sa communication avec nous par la *manifestation* de ses *invisibilités* est elle-même l'une de ses opérations, plus radicale encore que toutes les *révélation*s qui peuvent survenir.

On ne saurait mieux dire pour faire entendre que, indépendamment de toute *révélation*, l'histoire humaine est en elle-même *manifestation* de *Dieu*. Mais, puisque *Dieu* y est vu comme *invisible*, un trait bien singulier affecte ici sa *manifestation*. Déjà, en effet, on pressent que les *invisibilités de Dieu* peuvent devenir le prétexte à une épreuve.

Dieu, en effet, déroge, dans sa *manifestation* même, à ce qui paraît être le propre de toute *manifestation*, à savoir l'évidence. Et cette exception n'est pas du tout déplacée, c'est le moins qu'on puisse dire. Car s'agirait-il encore de *Dieu* si sa *manifestation* s'accompagnait d'évidence ? Cette dernière en effet, relève des sens : elle vient de la vue, sinon de la vision, elle affecte sensiblement celui qui voit. La *manifestation*, elle, à la différence de l'évidence, procède de celui qui se *manifeste*. Comme telle, même si, elle aussi, elle touche nos sens, elle n'est pas accueillie sensiblement mais, comme on l'a dit, par l'acte d'une *pensée* qui, en quelque sorte, la saisit et lui répond en la recevant. Comme Jean de la Croix l'a dit sobrement, « une seule pensée de l'homme vaut plus que le monde entier : aussi Dieu seul est digne d'elle. »

Tout se passe, en effet, comme si seule la *pensée* était capable de recevoir la *manifestation des invisibilités de Dieu* qui, comme telles, échappent à l'évidence. Seul donc un tel acte, un acte de *pensée*, que les *hommes* sont toujours capables d'accomplir, rend réelle pour eux, effectivement présente à eux, la *manifestation des invisibilités de Dieu*. C'est bien pourquoi ils sont *inexcusables* de ne pas accueillir celle-ci, en dépit de son manque d'évidence. Si donc faute il y a de la part des *hommes*, elle tient à leur *pensée*.

« Prétendant être sages, ils sont devenus fous »

(21) *En effet, connaissant Dieu, ils ne lui ont pas rendu, comme à Dieu, gloire ou actions de grâces, mais ils sont devenus vains dans leurs raisonnements et leur coeur insensé s'est enténébré : (22) prétendant être sages, ils sont devenus fous...*

Ce terme de *pensée* ne doit pas nous abuser. En effet, la faute de *pensée* n'est pas de connaissance mais, au sens complexe de ce terme, de reconnaissance. Certes, pour que les *hommes* atteignent à ce qui est *connaissable de Dieu*, celui-ci doit s'être *manifesté à eux*, s'être fait *connaître* d'eux. C'est là une chose faite, et qui dure. Mais il y a loin de *connaître* à reconnaître. Car la reconnaissance implique un acte d'identification. Il s'agit de tenir *Dieu*, celui-là même qui *se manifeste*, pour ce qu'il est, pour *Dieu*.

Que faut-il entendre par là ?

Tenir *Dieu* pour *Dieu* revient à affirmer entre nous et lui un rapport tel que la dissemblance entre les deux termes l'emporte sur la ressemblance. En bref, la différence des termes exige ici la plus haute altérité qui se puisse concevoir et même, si contradictoire que paraisse l'expression, une altérité absolue. En effet, si liés qu'ils soient à *Dieu* et même parce qu'ils lui sont liés en tant même qu'il est *Dieu*, les *hommes* ne peuvent conserver intacte leur humanité qu'à la condition de maintenir cet écart.

Mais si l'identification de *Dieu comme Dieu* est manquée encore convient-il de préciser en quoi consiste notre faute de *pensée*. Or, pour concevoir le propre de cet acte, nous devons recourir à l'autre acception que reçoit, dans notre langue, la notion de reconnaissance. Celle-ci, nous le savons, ne se réduit pas à l'identification. Elle signifie aussi un retour sur la relation que l'on entretient avec celui qu'on identifie pour ce qu'il est. Ce retour, ici, s'agissant de *Dieu*, est une ratification, une approbation que l'on donne à la relation de *création* dans laquelle on se trouve. Or, c'est un tel retour de gratitude qui a manqué : *...les hommes..., connaissant Dieu, ne lui ont pas rendu, comme à Dieu, gloire ou action de grâces.*

Tout se passe donc comme si nous avions regardé notre relation à *Dieu*, notre condition de *créature*, comme une contrainte qui pèserait sur nous, voire comme une violence qui nous serait faite. C'est pourquoi nous aurions refusé de renvoyer à *Dieu* l'éclat singulier dont il brille, sa *gloire*, et aussi de le remercier pour l'existence qui est la nôtre, de lui adresser nos *actions de grâces*. Or, un tel retour eût été, de notre part, l'accord que nous donnions à la communication dans laquelle nous étions établis par la *création*.

Ainsi entendue, comme l'a écrit profondément Sertillanges, « la création ... laisse à l'être créé une sorte de priorité sur sa propre création, comme si spontanément il s'élançait, pour y puiser, vers la Source divine, et se constituait par là, en quelque façon, auteur de son être ... Toutes choses sont, de par Dieu, comme s'il n'y avait pas de Dieu, ou comme si elles-mêmes éalisaient Dieu, afin de pouvoir être, de pouvoir être elles-mêmes et être autonomes... »

Comprendre ainsi la *création* comme l'élection de *Dieu* par la créature présente un avantage considérable. Car on situe alors la *création* elle-même à l'intérieur de la communication, on ne la considère pas d'abord comme une communication d'être mais on est attentif surtout en elle à l'être de la communication.

On peut observer en outre que la reconnaissance ne ressortit pas, comme d'ailleurs l'identification, à une opération de la seule intelligence. Acte de la *pensée*, elle est un jugement. Comme telle, elle est plus proche de ce que nous appelons l'éthique et la décision que de la spéculation. Aussi serait-on porté à expliquer la méconnaissance de *Dieu comme Dieu* à la fois par une envie dirigée contre *Dieu* et par un mixte de mépris et d'exaltation de notre propre existence : celle-ci nous paraîtrait asservie si nous l'acceptons telle qu'elle se présente ! Mais laissons de côté les explications qu'on pourrait avancer. Elles ne sont pas indispensables.

Ce qui est sûr c'est que la méconnaissance de *Dieu* nous a *changés* nous-mêmes. Notre *pensée* en a été troublée jusqu'en sa source, qui est notre *cœur*, et aussi dans ses démarches, dans ses *raisonnements* : le vide, l'obscurité, la folie ont pris la place de la *sagesse*, à laquelle nous persistons néanmoins à prétendre. Si nous continuons à faire acte de *pensée*, celle-ci est vaine, confuse, sans acuité. Curieusement, elle n'est pas sans analogie avec la *colère*, cette passion qui emporte en aveuglant, en supprimant tout discernement. Néanmoins, la *pensée* nous demeure. Sinon, comment pourrions-nous encore être déclarés *inexcusables* ? Il n'y a donc aucune fatalité qui nous pousserait à donner dans l'aveuglement. Tout est disposé de telle façon que, si nous lui cédon, nous sommes pleinement responsables : nous ne pouvons pas être mis hors de cause, nous ne pouvons trouver personne pour nous défendre.

« Ils ont changé la gloire du Dieu incorruptible pour la ressemblance d'une image d'un homme corruptible... »

(23) ... et ils ont changé la gloire du Dieu incorruptible pour la ressemblance d'une image d'un homme corruptible et des volatiles et des quadrupèdes et des reptiles.

Du fait des *hommes* et de leur faute de *pensée*, se produit en eux une réduction de toutes choses à la seule puissance de vivre, c'est-à-dire, en définitive, à ce qui peut se *corrompre*, à la mortalité. Or, en procédant ainsi, nous faisons porter à la vie elle-même et à tout ce qui ressortit à la vie un poids qui n'est pas fait pour elle. Bref, nous passons alors de l'*incorruptible*, conçu comme propre à *Dieu*, au *corruptible*, propre à tout ce qui est vivant et, d'abord, à l'*homme* qui, considéré en lui-même, est évidemment, lui aussi, un vivant.

Mais l'*homme* n'est plus regardé maintenant que comme un être qui, comme tout vivant, est exposé à mourir. Or, cet état, qui pourrait s'expliquer par la seule physiologie et ne pas entamer notre humanité, est ici compris comme provenant d'une faute des *hommes* eux-mêmes: de ce qu'ils ne reconnaissent pas *Dieu comme Dieu*, au sens que nous avons donné plus haut à la *reconnaissance*. Ce qui s'ensuit pour les *hommes* reste donc marqué par cette faute. Autrement dit, la condition dans laquelle ils vivent ne peut pas être déchiffrée sans que référence soit faite à la perturbation survenue de leur fait dans leur relation à *Dieu*.

Nous pouvons préciser comment se manifeste cette perturbation.

Notre relation à Dieu a pour conséquence d'établir une *ressemblance* entre *Dieu* et les *hommes*. Telle est la suite de la communication de *Dieu*. Car, dans la communication, dans toute communication, le destinataire ressemble à l'émetteur, il ne se distingue de lui que par la place qu'il occupe : il n'envoie pas, initialement du moins, il reçoit.

Or, les *hommes* sont certes incapables de supprimer cette situation de communication avec *Dieu*. Mais, en ne la *reconnaissant* pas, ils cessent de refléter en eux-mêmes la *gloire du Dieu incorruptible*. Ils reçoivent leur éclat non plus de *Dieu* mais de ce qui n'est qu'une représentation du vivant. Ainsi en sont-ils venus à se voir eux-mêmes, comme en un miroir, dans ce qui est *corruptible*, aussi bien dans l'*image d'un homme* que dans celle des animaux, que ce soient des *volatiles*, des *quadrupèdes* ou des *reptiles*.

En somme, pour bien entendre que la *colère de Dieu* puisse, dans la *révélation*, se substituer à sa *justice*, il faut observer que rien n'occupe plus, dans la relation de communication, la place de la *foi*, qui est essentielle à l'heureux accomplissement de celle-ci. Au lieu de la *foi*, au poste où elle devrait être, il n'y a plus, de la part des *hommes*, qu'un vain effort pour s'arracher à la communication elle-même, dans laquelle ils sont pourtant établis, pour la supprimer, si du moins c'était possible. C'est en effet ce qu'ils tentent quand ils cherchent à se soustraire à la relation de *création*, à la rencontre la plus intime avec *Dieu* non en dépit mais à la faveur du maintien de la plus grande différence.

Quoi d'étonnant, dès lors, si, pour parler d'une telle perturbation, on a recours, à propos de *Dieu*, au terme de *colère* ? Il signifie l'exaspération de la violence, l'ébullition qui dissout toutes choses dans la plus extrême confusion. Il est bien approprié pour désigner une situation dans laquelle s'exprime le contraire de la *justice*. Celle-ci, en effet, tout à l'opposé, dans la communication, respecte l'altérité des partenaires, et d'autant plus que leur solidarité les rapproche davantage. Car voudrait-on se représenter la communication de *Dieu* avec les *hommes* qu'il faudrait la tenir pour une grandeur à la fois infiniment continue et infiniment discrète. En cela consiste le propre, paradoxal, de la relation de *création*.

Ainsi donc, en définitive, il y aurait bien deux *révélations*, celle de la *justice de Dieu* et celle de sa *colère*. En revanche, la situation de communication entre *Dieu* et les *hommes* est unique et indestructible. Cette communication est assurée par la *manifestation des invisibilités de Dieu*, pour peu du moins que les *hommes pensent et se pensent* eux-mêmes à l'intérieur de la relation de *création*. Comment d'ailleurs pourraient-ils échapper à une telle *pensée* ? Tout au plus sont-ils capables de s'y essayer avec violence, car ils ne peuvent pas supprimer la communication que *Dieu* entretient avec eux. Elle les institue dans leur humanité même.

La *révélation*, quant à elle, sous ses deux aspects, témoigne, si l'on ose dire, de cette impossibilité où se trouve *Dieu* lui-même de supprimer sa communication avec les *hommes* et de les détruire, en annulant la relation de *création*. Aussi bien, loin de l'annuler, *Dieu* est-il conduit à la *sauver*. C'est ce qu'il fait par la *révélation* de sa *justice* dans l'*heureuse annonce* et par la *foi*. Quant à cette *révélation* elle-même, si elle apparaît comme une *résurrection des cadavres*, comme une sortie de la mort, c'est parce que la conduite des *hommes*, elle, est devenue destructrice, meurtrière même : elle est telle non seulement en conséquence de leur déni de la *création* mais déjà dans ce déni même ou, autrement dit, dans leur tentative impuissante pour en finir avec leur relation à *Dieu*.

Ainsi la réception par les *hommes* de la communication de *Dieu* n'est-elle pas la même dans la *révélation* de sa *justice* et dans celle de sa *colère*. Ici, *connaissant Dieu, ils ne lui ont pas rendu, comme à Dieu, gloire ou actions de grâces*. Là, ils *croient*, et ainsi se réalise pleinement en eux une communication qui va tout droit, qui, partie de la *foi*, atteint en eux jusqu'à la *foi*. Ils en sont rendus vivants, mais d'une vie bien singulière, puisque celle-ci consiste en une *foi* qui fait du *croyant* un *juste*. Dans le cas de la *colère*, tout se passe, au contraire, comme si l'impossible était réalisé, comme si la communication entre *Dieu* et les *hommes* était interrompue, puisque la réception par les *hommes* des *invisibilités de Dieu* ne se produit pas.

Mais il est une autre différence, plus profonde encore, entre les deux *révélation*s. Celle de la *justice* n'est précédée par rien que les *hommes* auraient pu faire. Elle ne s'explique pas. Elle est gratuite. On ne peut même pas dire qu'elle est motivée par leur égarement, même si elle prend la forme d'un *salut*. En revanche, celle de la *colère* arrive en suite d'une certaine conduite qu'ont adoptée les *hommes*. Si elle a été introduite, ainsi qu'on l'a observé, comme une explication de la *révélation de la justice de Dieu* - nous avons lu : *car la colère de Dieu se révèle...* - ce n'est pas parce qu'elle en serait la cause, c'est seulement pour l'en distinguer, parce qu'il fallait faire admettre qu'il y a une autre *révélation* que celle de la *justice de Dieu*.

Cependant, cette autre *révélation*, celle de la *colère de Dieu*, n'est pas gratuite, sa venue peut être expliquée, et elle l'est ici même. En effet, à peine a-t-elle été mentionnée que commence un raisonnement qui, procédant par des *en effet* et des *car*, nous en livre la cause : elle vient en réponse, voire en riposte à la méconnaissance par les *hommes des invisibilités de Dieu*, à leur faute de *pensée*. Aussi bien n'ont-ils pas reconnu *Dieu comme Dieu*.

Ainsi la *colère de Dieu* peut-elle être entendue comme la version divine de la *folie* dans laquelle ont sombré les *hommes*. *Paul* est amené à parler de *Dieu* et de sa communication avec nous en des termes dans lesquels se reconnaît la confusion qui s'est emparée de la *pensée* humaine. Blessée par nous, la communication instituée par *Dieu* entre lui et les *hommes* contamine ainsi de sa blessure jusqu'au discours que nous tenons sur elle. Notre parole s'en trouve elle-même gravement affectée.

Comment, en effet, la méconnaissance par les *hommes des invisibilités de Dieu* pourrait-elle être dite rivaliser avec sa *justice* et l'emporter sur elle ? Comment, surtout, *Dieu* pourrait-il réellement se

mettre en *colère* ? Pour l'excuser de céder à une telle passion ou, plutôt, pour nous absoudre de la lui prêter, il ne suffit pas d'en appeler à une tradition littéraire qui autoriserait de telles expressions. On ne ferait alors que déplacer le problème. Il ne suffit pas non plus d'invoquer les inévitables contraintes de l'anthropomorphisme. On sait, par ailleurs, que l'usage de celui-ci doit toujours être très étroitement surveillé.

Dès lors, une fois reconnue la différence entre ces deux *révélation*s et, surtout, une fois comprises les raisons de cette différence, on peut affirmer sans hésitation qu'il n'est qu'une seule *révélation*, celle de la *justice de Dieu*. La *révélation* de sa *colère* n'est que le mode que nous avons, pour ainsi dire, imposé par notre égarement à la *révélation* de sa *justice*.

Seuls les *hommes*, du fait de la *folie* de leur *pensée*, ont contraint *Paul* à paraître traiter de la *révélation de la justice de Dieu* comme si elle était à égalité ou en compétition avec une autre et à qualifier cette autre par la *colère*. En réalité, la *colère de Dieu* est l'aspect sous lequel, avec une grande indigence, très maladroitement, très indignement, nous comprenons sa *justice*. C'est le prix, très lourd assurément, que paie notre parole en raison de notre appartenance à une humanité qui méconnaît la manifestation des *invisibilités de Dieu* par et dans la relation de *création*. Bref, notre discours, celui-là même que *Paul* tient ici, est atteint par la faute de *pensée* commise par les *hommes*, il en subit le contrecoup.

Clamart, le 4 octobre 2006

LA COMMUNICATION DE DIEU DANS L'EXISTENCE DES HOMMES

Car le surnaturel est lui-même charnel...

Et l'éternité même est dans le temporel...

Péggy

« ... Dieu les a livrés... »

(24) C'est pourquoi Dieu les a livrés, dans les convoitises de leurs cœurs, à cette impureté de déshonorer leurs propres corps en eux-mêmes, (25) eux qui ont échangé la vérité de Dieu pour le mensonge et qui ont adoré et servi la créature plutôt que le Créateur, lui qui est béni dans les siècles. Amen!

(26) À cause de cela Dieu les a livrés à des passions déshonorantes. Car leurs femmes ont échangé les relations naturelles pour celles qui sont contre nature, (27) et pareillement les mâles, laissant les relations naturelles avec la femme, ont brûlé dans leur emportement les uns pour les autres, de mâle à mâle, commettant ce qui n'a pas de tenue et recevant en échange en eux-mêmes la rémunération qu'il fallait de leur égarement.

(28) Et de même qu'ils n'ont pas jugé bon de reconnaître Dieu, Dieu les a livrés à une pensée sans jugement, pour faire ce qui ne convient pas, (29) remplis de toute injustice, perversité, cupidité, méchanceté, pleins d'envie, de meurtre, de querelle, de ruse, de malignité, (30) calomnieux, ennemis de Dieu, insolents, orgueilleux, fanfarons, ingénieux au mal, indociles à leurs parents, (31) sans intelligence, sans loyauté, sans cœur, sans pitié. (32) Eux qui reconnaissent la prescription de Dieu - que ceux qui commettent de tels actes méritent la mort - non seulement ils les font, mais encore ils jugent en accord avec ceux qui les commettent.

Dieu les a livrés ... Ainsi s'exprime Paul par trois fois. Chaque fois il laisse clairement entendre qu'un motif a inspiré la conduite de Dieu.

D'abord il écrit: *C'est pourquoi Dieu les a livrés ...* L'énoncé du motif se trouve dans la phrase qui précède immédiatement : *ils ont changé la gloire du Dieu incorruptible en la ressemblance d'une image d'un homme corruptible et des volatiles et des quadrupèdes et des reptiles.* On peut encore comprendre comme

l'énoncé du motif la proposition relative explicative qui est jointe à la principale :... eux qui *ont échangé la vérité de Dieu pour le mensonge et qui ont adoré et servi la créature plutôt que le Créateur, lui qui est béni dans les siècles. Amen !*

Ensuite nous lisons : *À cause de cela Dieu les a livrés ...* Manifestement, le *cela* nous renvoie à la proposition relative que nous venons de citer.

Enfin, lorsque pour la troisième fois *Paul* déclare : *Dieu les a livrés...*, il signale que *Dieu* a agi en conformité avec le comportement adopté par les *hommes*, qu'il les a pris en quelque sorte pour modèles: *Et de même qu'ils n'ont pas jugé bon de reconnaître Dieu, Dieu les a livrés...*

Avec des variantes non négligeables dans l'expression, le motif qui conduit *Dieu* est donc toujours le même quant au fond. Son comportement apparaît comme une conséquence, sinon comme un effet, de celui des *hommes*, à moins qu'il ne faille plutôt l'entendre comme une réponse qu'il leur adresse, donc comme une communication encore. Ils l'ont méconnu comme *Dieu*. Ils ont ainsi fait obstacle à sa communication avec eux. Quand elle les atteignait, ils ne l'ont pas retournée vers lui. Soit. Mais, de ce fait, il a cessé non de se lier à eux mais de les lier à lui et il a transformé la relation qu'il entretient avec eux en les *livrant*, en les dirigeant ailleurs que vers lui.

On peut être surpris que *Paul* parle ainsi de *Dieu*. Poussé par le souci louable d'innocenter *Dieu* d'une telle action, on rappellera que, dans certaines cultures, le raisonnement court-circuite souvent la cause seconde. Ce serait le cas ici. Il faudrait donc comprendre que *Dieu* a seulement permis que les *hommes* ne le *reconnaissent* pas comme *Dieu* et que, de ce fait, ils ont pu se mettre à poursuivre, de leur propre chef, mais en la déviant vers une autre destination, la communication qu'il avait engagée avec eux.

L'interprétation qu'on voudrait ainsi donner de la lettre du texte de *Paul*, doit être écartée. Et, avant tout, parce que, quoi qu'on soutienne, l'efficacité de la cause première demeurerait et c'est donc à elle, c'est-à-dire à *Dieu*, que devrait être attribuée, en dernière instance, la conduite des *hommes*. Ainsi les *hommes* ne seraient-ils pas *inexcusables*, comme il a pourtant été affirmé. On négligerait l'énigme que nous impose l'affirmation de notre responsabilité pleine et entière.

À vrai dire, en proposant cette interprétation, en faisant de *Dieu* une cause, on raisonne selon la causalité physique. Accordons-le donc, quelque embarras qu'on en ressente, cette interprétation s'imposerait néanmoins, si *Dieu*, selon *Paul*, en *livrant les hommes*, renonçait à maintenir une communication avec eux. Or, tel n'est pas le cas.

C'est assurément un grand mystère, pour *Paul* lui-même et pour ses lecteurs, que *Dieu* soit, gratuitement, en communication avec les *hommes*. Mais nous ne lisons pas qu'il ait cessé d'y être. Nous apprenons plutôt qu'il poursuit cette communication jusque dans la *révélation de sa colère*. Mais ce n'est là, redisons-le, qu'un aspect de la *révélation de sa justice*. Puisqu'il s'agit de *révélation*, c'est donc encore un événement de communication, une action par laquelle Dieu continue à se lier aux hommes. Ainsi, quand il les *livre*, à quoi que ce soit qu'il les *livre*, il ne perd pas le contact avec eux, alors même qu'eux le perdent avec lui ou, plutôt, décident de le perdre. En tout cas, il ne les anéantit pas. Qu'est-ce que *livrer*, en effet, sinon encore transmettre, faire passer, voire confier, c'est-à-dire toujours communiquer ? Ce n'est pas une opération physique. Si réelle et actuelle qu'elle soit, et elle l'est éminemment, elle est d'ordre symbolique : elle existe par le lien qu'elle crée.

Certes, à lire le texte de *Paul*, on peut se laisser abuser. Car *Dieu* semble bien épouser le même mouvement que suivent les *hommes*, répliquer comme mécaniquement, et non pas répondre lui-même à un *changement* ou à un *échange*, dont ils sont les acteurs, par un autre *changement* et un autre *échange*. Tel serait le sens du *c'est pourquoi*, du à *cause de cela* et, surtout, de la formule suivante : *De même qu'ils n'ont pas jugé bon de reconnaître Dieu, Dieu les a livrés ...* Ainsi *Dieu* alignerait-il sa conduite sur celle des *hommes*.

Sans doute. Mais arrêtons-nous sur ces verbes, *changer*, *échanger*, qui ont ici les *hommes* pour sujets. Ils ne nous obligent pas à admettre on ne sait quelle transmutation par laquelle une substance serait transformée en une autre au point de disparaître. Pour entendre le sens de ces verbes, nous devons plutôt nous représenter ce qui se passe, par exemple, dans les transferts commerciaux. Si *change* ou *échange* il y a, ce geste ne remplace pas la relation, il la suppose plutôt. De même, la communication de *Dieu* avec les *hommes* demeure. Elle n'a pas été anéantie. Mais, toujours concrète, elle reçoit évidemment une figure qu'elle n'avait pas. Car elle est altérée en quelque sorte à l'intérieur d'elle-même, son fonctionnement interne a été perturbé. *Paul* s'attache ici à reconnaître cette perturbation dans trois champs qu'il distingue l'un de l'autre.

La communication de Dieu dans la chair des hommes

Les *hommes*, ont été *livrés* par *Dieu*, en eux-mêmes déjà, à la plus extrême confusion. En cela consiste leur *impureté*. Elle les atteint au plus intime, *dans les convoitises de leurs cœurs*. Ainsi, à l'égard de *leurs propres corps*, c'est-à-dire de ce qui fait de chacun un être distinct des autres, n'ont-ils plus la distance et la juste proximité qui naissent du respect de soi par soi et qui aussi expriment ce respect. Ils se méprisent, incapables qu'ils sont de se regarder comme existant par une communication que chacun entretient avec soi-même et qui le fait autre que soi pour lui-même.

Or, ce mépris de soi n'est pas sans signification. Il a une portée théologique. Il convient de l'entendre comme l'impression plus que comme l'expression, incarnée en chacun, du *mensonge*, que les *hommes* ont préféré à la *vérité de Dieu*, c'est-à-dire à la *vérité* qu'est *Dieu*. Ils ont en effet *échangé* celle-ci contre un *mensonge* pour avoir *adoré et servi la créature plutôt que le Créateur*. C'est assez clairement dire que la reconnaissance de la relation de *création* est, certes, un acte de *pensée*. Mais celui-ci s'énonce et se signifie en un *corps*, dans l'existence corporelle de chacun, dans un rapport à soi-même qui, comme notre rapport à *Dieu*, est fait d'éloignement et de proximité.

Rien donc de théorique dans le déni de la *création*, rien d'abstrait non plus ni de lointain. Il hante chacun de nous au plus près de lui-même, corporellement. Car par les gestes que chacun fait avec son *corps* et en son *corps* chacun se tient lui-même ou refuse de se tenir comme s'il était avec un autre. Et c'est ainsi que, silencieusement mais réellement, nous accueillons ou écartons la communication de *Dieu*. L'intimité de cette communication n'est pas moindre d'être corporelle. C'est ainsi en tout cas qu'elle est proprement humaine. En nous y refusant, en nous en retirant, nous prétendons briser le rapport singulier dans lequel nous sommes chacun avec nous-mêmes et, simultanément, avec *Dieu*.

Cependant, *Dieu*, tout méconnu qu'il soit par nous comme *Créateur*, n'en continue pas moins à communiquer avec nous. Il nous *livre* à notre *mensonge*, il ne nous anéantit pas. Aussi bien pouvons-nous encore le louer, lui qui *est béni dans les siècles*. *Amen* ! L'exclamation et la confession jubilatoire arrivent ici en contrepoint à la méconnaissance de *Dieu* apparue dans la conduite des *hommes* envers eux-mêmes. Le même *Paul* qui vient de dire, peut-être en y consentant lui aussi, ce que les *hommes* ont fait de la communication de *Dieu dans leurs propres corps*, ce même *Paul* peut encore rendre hommage à la présence de cette communication et l'accueillir en la célébrant de sa propre voix.

C'est d'ailleurs du lieu même où il adresse cette *bénédiction* à *Dieu qu'il* a pu entendre théologiquement ce que sont devenus les *hommes*. Dans l'humanité, il y a donc encore place pour *l'adoration* et le *service du Créateur*.

Mais, au fait, qui sont ici les *hommes* ?

Tous les *hommes* ? Un ou plusieurs groupes seulement parmi eux ? Aucune précision n'est donnée. À vrai dire, il faut et il suffit d'être au monde pour se reconnaître dans le comportement que *Paul* a évoqué. Nous y participons tous, au moins virtuellement.

Pourquoi en est-il ainsi ? Pourquoi pouvons-nous postuler qu'il s'agit, si l'on peut dire, d'une classe virtuellement universelle ?

La raison en est simple. C'est *Dieu* lui-même qui institue cette universalité. Car *Dieu*, du seul fait qu'il est *Dieu*, ne fait pas acception des personnes. Il est *Dieu* pour tous. Il est commun à tous. Il s'adresse à tous. Chacun peut l'entendre. Si une certaine façon de se rapporter à lui nous a été présentée, ce n'est donc pas pour nous informer sur un fait qui concernerait certains d'entre nous seulement : c'est pour nous appeler à prendre position nous-mêmes. En bref, l'histoire ici racontée à grands traits prend valeur de parabole. A ce titre, qui que nous soyons, nous pouvons nous retrouver en elle. Elle ne nous est pas proposée comme un modèle à reproduire ou comme un péril à éviter, elle nous est communiquée comme un message auquel nous avons à répondre. Car *Paul*, même quand il nous transmet un récit, n'est ni un historien ni même un penseur de l'histoire : il reste un envoyé, il est *Apôtre*, il adresse une *heureuse annonce*. Selon l'accueil que nous lui réservons, elle reste *heureuse* ou elle cesse de l'être.

Allons plus loin encore. La méconnaissance de *Dieu comme Dieu*, *Paul* n'en fait pas un constat séparé. Inaccessible qu'elle est à toute saisie abstraite, il induit cette méconnaissance à partir du mépris que chacun peut diriger sur soi-même. Elle n'est pas un acte qu'on pourrait distinguer de ce mépris. Celui-ci la réalise, la rend sensible et la déclare en quelque sorte. *Paul*, lui, entend cette déclaration, il la déchiffre, imprimée comme en un texte jusque dans notre être personnel le plus charnel, comme la tournure *mensongère* que nous avons donnée à notre relation de *créature* au *Créateur*.

Il n'était pas inutile de définir dès à présent la portée et la signification des affirmations de *Paul*. Car, plus nous allons avancer, plus la tentation sera grande de les réduire à un tableau de l'humanité, et ce d'autant plus que ses descriptions se feront plus précises et plus évidentes aussi ses références à des faits, à des mœurs ou à des institutions.

La communication de Dieu dans le rapport de l'homme à l'autre homme

Les *hommes* - entendons ici : les êtres humains de l'un et l'autre sexe - *ont échangé les relations naturelles pour celles qui sont contre nature*. Or, si *Paul* appuie sa démonstration en mentionnant une telle conduite, ce n'est pas seulement pour la dénoncer parce qu'il la réproouve et la condamne. Plus profondément, cette conduite, appartenant à *la révélation de la colère de Dieu*, est, si étrange qu'il paraisse, un aspect de sa communication avec les *hommes*.

Comment pouvons-nous en être sûrs ?

Dans cet *échange Paul* discerne l'incarnation d'un autre *échange*, qui en est le type, mais invisible. En effet, déjà nous avons lu plus haut, à propos des *hommes* : *ils ont changé la gloire du Dieu incorruptible pour la ressemblance d'une image d'un homme corruptible ...* Tout récemment encore nous lisons, toujours à propos des *hommes*, *qu'ils ont échangé la vérité de Dieu pour le mensonge ...* Faut-il s'étonner que cet *échange*, qui affecte le rapport des *hommes* à *Dieu*, s'inscrive aussi jusque dans le rapport humain entre les sexes, qu'il y devienne en quelque manière lisible ? Comme tout rapport, celui-ci unit en distinguant. Or, cette union dans la distinction, que nous tentons de supprimer entre *Dieu* et les *hommes*, se grave en quelque sorte jusque dans le rapport des sexes entre eux. Celui-ci en est la manifestation sociale, publique.

Lisons au plus près. *Paul* emploie les termes *femelles* et *mâles*. Il traite donc de l'humanité comme d'un cas d'espèce de l'animalité ou encore, comme il le dit expressément, de la *nature*. Bien plus, il n'envisage que la seule génitalité, au sens strict de ce terme, c'est-à-dire la capacité pour ceux qui s'accouplent de produire un autre que chacun d'eux.

Or, ici, *Paul* reconnaît que la génitalité est écartée, puisque la conduite des partenaires, en de telles rencontres, est qualifiée par une appréciation comme celle-ci : *commettant ce qui n'a pas de tenue et recevant en eux-mêmes le salaire qu'il fallait de leur égarement*. Ainsi, outre l'indécence, non seulement intervient l'infécondité mais aussi la vénalité. Comme dans tout commerce, on perçoit une rétribution pour ce

qu'on a donné. Le salaire remplace le fruit ! Étrange relation *naturelle*, en vérité. Elle est devenue occasion d'échange, mais dans cet échange la gratuité est absente. Ainsi manque ce qui caractérise la communication dans la relation de *création*, à savoir, la nouveauté dans l'être, sans nul équivalent.

Un tel commerce sexuel, on s'en doute, pour *révéler* quelque chose de *Dieu* qui ne fût pas sa *colère*, devrait passer par de fines transformations morales et spirituelles. *Paul* semble ne pas les soupçonner. Moins généreux ou, selon d'autres, plus lucide et réaliste que Diotime, l'inspirée du *Banquet*, sans doute les estime-t-il même impossibles. On peut penser, en effet, qu'il doute, très radicalement, de la capacité du désir « de s'élever toujours, comme au moyen d'échelons, en passant d'un seul beau corps à deux, de deux beaux corps à tous les beaux corps, et des beaux corps aux belles occupations, et des occupations vers les belles connaissances qui sont certaines, puis des belles connaissances qui sont certaines vers cette connaissance qui constitue le terme, celle qui n'est autre que la science du beau lui-même, dans le but de connaître finalement la beauté en soi. »

À vrai dire, *Paul* doute-t-il vraiment de la possibilité d'une telle ascension ? S'il ne l'envisage pas, s'il n'en détourne même pas sa pensée, ne serait-ce point plutôt parce qu'il est exclusivement attentif à une certaine communication gratuite d'amour et dans l'amour, celle de *l'heureuse annonce*, qui va de *Dieu* vers les *hommes*, de la *foi à la foi*, celle-là même qui touche, entre autres, *tous ceux qui, à Rome, sont aimés de Dieu*.

Nous souhaitons, quant à nous, ne pas céder à la naïveté ni donner dans les facilités équivoques d'une certaine indulgence ou dans l'indifférence en matière de mœurs. Mais, pas plus que *Paul* lui-même, nous ne pouvons pas supposer qu'au prétexte que les humains sont aussi des animaux les normes attribuées à une prétendue *nature* suffisent à régler leur conduite.

Car, enfin, par les termes de *femelle* et de *mâle* qu'il emploie, *Paul* relève et stigmatise, avant tout, chez les humains, une infraction au respect de leur *nature* animale, comme Saint Thomas d'Aquin lui-même l'a souligné. « Il est évident que selon l'intention de la nature l'union des sexes chez les animaux est ordonnée à l'acte de la génération. C'est pourquoi tout mode d'union d'où la génération ne peut procéder est contraire à la nature de l'homme, en tant qu'il est animal. »

Mais *Paul* peut-il oublier que la *révélation de la colère de Dieu* est encore elle-même communication de *Dieu*, qu'elle n'est que la modalité que les *hommes* imposent à la *révélation* de sa *justice* ? Or, il n'y a pas

d'autre *révélation* que celle-ci, qui se produit gratuitement, ni contrairement ni conformément à quelque *nature* que ce soit, dans *l'heureuse annonce* et dans la *foi* qui l'accueille. Elle ne se soumet pas à la *nature* ni non plus ne la transgresse. Pour parler comme Pascal, il faudrait dire qu'elle est d'un autre « ordre » qu'elle. Un ordre, certes, encore, mais autre, comme l'est l'événement d'une communication. Car la communication n'est pas *nature*, quelle qu'elle soit, mais événement. Faut-il dire que, lorsqu'elle va de *Dieu* aux *hommes*, elle deviendrait *naturelle*, voire *surnaturelle*, c'est-à-dire *naturelle* encore, mais par dépassement de la *nature* ? Certainement pas.

À vrai dire, la communication de *Dieu*, qu'elle soit reçue des *hommes* ou refusée par eux, inscrit toujours en eux quelque chose qui n'est pas un effet mais une réponse. Cette réponse apparaissait déjà dans le mépris auquel chacun peut soumettre son *propre corps*. Or, dans ce cas comme dans celui-ci, ce qui importe ce n'est pas la matérialité elle-même des conduites mais, pour parler encore comme Pascal, leur valeur « figurative ».

En effet, les deux cas ont été retenus par *Paul* en raison du même type auquel ils donnent chair diversement. En effet, dans les deux cas, s'imprime dans l'humanité l'impact d'un *mensonge* des *hommes* portant sur la *vérité* qu'est *Dieu*. On est bien loin de toute considération qui aurait trait à la *nature* ou à l'infraction à son ordre. Il ne s'agit plus maintenant, comme précédemment, du rapport de soi à soi comme à un autre que soi en son *corps*. Il y va du rapport d'altérité de tout *homme* face à tout autre *homme*. Car il est clair que la pratique de la sexualité peut offrir une figure de ce rapport.

Ainsi, selon *Paul*, la méconnaissance de la différence sexuelle rend-elle sensible, à sa façon, la gravité d'une blessure qui nous affecte tous. On peut y déchiffrer comme un symptôme de la perturbation survenue dans la communication gratuite de *Dieu* avec les *hommes*.

En tout cas la confusion apparue dans le commerce des sexes, entendue à la façon de *Paul*, ne nous arrête pas à elle-même. Elle peut être plutôt regardée comme un seuil. Elle nous ouvre l'accès à un nouveau et vaste pays. En effet, comme on va maintenant le constater, la méconnaissance de *Dieu comme Dieu* se déploie réellement sous les espèces de toute notre existence sociale.

La communication de Dieu dans la société des hommes

(28) *Et de même qu'ils n'ont pas jugé bon de reconnaître Dieu, Dieu les a livrés à une pensée sans jugement, pour faire ce qui ne convient pas, (29) remplis de toute injustice, perversité, cupidité, méchanceté, pleins d'envie, de meurtre, de querelle, de ruse, de malignité, (30) calomniateurs, ennemis de Dieu, insolents, orgueilleux, fanfarons, ingénieux au mal, indociles à leurs parents, (31) sans intelligence, sans loyauté, sans cœur, sans pitié...*

À l'évidence, *Paul* continue en donnant à son discours la même forme. Tout au plus se montre-t-il plus insistant : il marque expressément que la conduite de Dieu est une réponse à celle des *hommes*. Dieu agit en se conformant au *jugement* qu'ils ont porté en ne le *reconnaissant* pas pour Dieu.

Notons déjà, car nous aurons à y revenir, qu'il s'agit de *jugement*, d'un acte qui, inséparablement, est un acte de *pensée* et de communication, puisqu'il décide, comme lorsqu'on porte un verdict : *ils n'ont pas jugé bon de reconnaître... Dieu les a livrés à une pensée sans jugement*.

Quoi qu'il en soit, on est surtout sensible maintenant à l'extension considérable des suites du *mensonge* des *hommes*. Celui-ci se montre prégnant d'un dérangement qui se dissémine dans toute leur existence sociale dans l'histoire. Bien loin de se poursuivre dans un consentement à s'entretenir paisiblement les uns avec les autres, cette existence est devenue immorale, conflictuelle, violente, meurtrière même. Il semble que le principe même de toute socialité ait été attaqué et mis à mal, sinon supprimé. Telle est, en effet, la transcription en humanité de la décision prise par les *hommes* de ne pas tenir Dieu pour Dieu. Nous avons pu déjà constater la présence perturbatrice de cette décision dans les rapports entre les sexes et dans le rapport de soi à soi. Maintenant, c'est la communication de tous les *hommes* entre eux qui en est atteinte.

Faut-il vraiment en être surpris ? En effet, si la méconnaissance de Dieu peut être comparée à une matrice, pourquoi devrait-elle imprimer sa marque à telle région de l'existence et s'interdire telle autre ? Tout ce qui est humain peut lui offrir une matière.

Quant à nous, nous pouvons toujours *juger* cette reproduction, partout disséminée, toujours autrement, d'après le type qu'elle rend présent. Nous ne faisons alors, à la suite de *Paul* lui-même, que *juger* la figure prise par un *jugement*. Nous y sommes d'ailleurs explicitement invités par les dernières touches apportées par *Paul* lui-même.

Nous lisons en effet: *Eux qui reconnaissent la prescription de Dieu - que ceux qui commettent de tels actes méritent la mort - non seulement ils les font, mais encore ils jugent en accord avec ceux qui les commettent.*

Comme un vers dans un fruit, le *jugement* des *hommes* a faussé leur *pensée*. *Dieu*, quant à lui, *les a livrés à une pensée* qui est désormais, de leur fait, *sans jugement* qui soit conforme à la *justice*: il les a laissés dans ce qu'ils avaient eux-mêmes produits. Si l'on peut cependant être encore étonné, c'est de ce que, en applaudissant aux méfaits, en en perpétrant eux-mêmes, en *jugeant en accord avec ceux qui les commettent*, les *hommes* bravent ainsi leur propre *mort*. En effet, *ils reconnaissent la prescription de Dieu - que ceux qui commettent de tels actes méritent la mort...*

On peut comprendre cette complicité et ce mépris de la *prescription de Dieu* comme le comble de la *folie* extrême dans laquelle se jette une *pensée*, précisément par ce qu'elle est privée de *jugement*. Sans doute. Cependant, sans écarter cette interprétation, il convient de la situer elle-même à l'intérieur de l'ensemble de la démarche de *Paul*.

Jugement, justice de Dieu et foi en l'heureux message

Il y a, on le sait, une affinité, et pas seulement dans les mots, et pas seulement dans notre langue, entre le *jugement* et la *justice*. Rappelons-nous donc ici opportunément que dans *l'heureuse annonce*, qui est *puissance de Dieu*, se révèle une *justice de Dieu de la foi à la foi*, selon qu'il est écrit: ***Le juste vivra de la foi***. Ainsi donc *la révélation de la justice de Dieu* est, elle aussi, un *jugement*.

Or, quand les *hommes*, ainsi qu'on l'a dit, imposent à *Dieu* de *révéler sa justice* sous les espèces de *la révélation de sa colère*, *Dieu* ne cesse de maintenir sa communication avec eux. Souvenons-nous de la signification que nous avons reconnue au verbe *livrer* ! Souvenons-nous aussi de la gratuite et indéfectible relation qui subsiste entre lui et les *hommes* du fait de la *création*, même si cette relation n'est pas reconnue par eux.

Certes, la foi, ici, manque, pas la foi qui envoie mais celle qui reçoit, celle qui accueille: il n'y a pas d'*écoute soumise de la foi*. Autrement dit, les *hommes* ne connaissent pas le bonheur de *croire*, ce bonheur qui est le fruit de *l'heureuse annonce*. Et ce n'est pas peu, s'il est vrai que leur rapport à *Dieu* s'exerce toujours pour eux dans le rapport social, dans leur relation avec quiconque, et déjà chacun avec soi, comme avec un autre. Ainsi toutes les relations qu'ils entretiennent les uns avec les autres

sont-elles comme malades. Mais, quoi qu'il soit de cette infirmité partout diffuse, toujours *Dieu* communique avec les *hommes*. Il ne les détruit pas. Sans doute *méritent-ils la mort*. Mais ils ne pourraient la recevoir de *Dieu* que s'il cessait de communiquer avec eux. Or, si paradoxal qu'il nous paraisse, il ne cesse pas.

Ainsi tout se passe comme si nous devions non pas poser *Dieu* d'un côté, et les *hommes*, de l'autre, mais porter notre attention sur l'arc qui les lie ensemble, inséparablement. Telle est la situation que Paul rencontre devant lui ou, plutôt, dans laquelle il se trouve, comme tout *homme*. C'est elle qu'il essaie de comprendre. Or, toutes les observations qu'il peut faire convergent pour l'assurer que l'événement dans lequel nous sommes tous pris est un *jugement*, au sens le plus complexe, le plus riche de ce mot.

Si *jugement* il y a, c'est parce que, *connaissant Dieu, les hommes ne lui ont pas rendu, comme à Dieu, gloire ou actions de grâces*. Le *jugement* des hommes a failli. Et, du coup, cette faute s'est répandue partout, recomposant, tordant à son image toute l'existence des *hommes* dans le monde. Or, cette existence n'était pas n'importe quoi. Elle était et demeurait tendue par la communication de *Dieu* avec les *hommes*. Aussi bien *Dieu* ne peut-il maintenir sa communication qu'en *révélant sa propre justice*.

Ce dernier terme dit encore par lui-même que *Dieu* se plie, pour ainsi dire, à la situation quasi judiciaire que les *hommes* lui ont imposée et que *la révélation de sa colère*, avec toute la violence qu'elle porte avec elle ne peut pas vraiment honorer. Ainsi ne devons-nous pas séparer *la justice de Dieu* de son *jugement* ni cesser de les comprendre comme ce qui s'oppose victorieusement à notre *pensée sans jugement*.

Mais ce qui peut nous déconcerter toujours, c'est la façon dont s'exercent cette *justice* et ce *jugement*. Pour nous accorder à la situation, nous devons donc donner toute sa force de signification à la *foi*, c'est-à-dire à la fidélité et à la confiance, qui sont l'alpha et l'oméga de toute communication. Or, nous sommes bien introduits dans un mouvement qui va de la *foi* à la *foi*. Ainsi *l'heureuse annonce* est-elle un *jugement*, mais un *jugement* qui *sauve*, qui tient tout autant à la *révélation* qui le prononce qu'à la *foi* qui le reçoit.

Comme l'a remarqué Karl Barth avec profondeur, « le verdict annoncé par Jésus-Christ vient de la fidélité, il est la parole de fidélité de Dieu et a pour but la confiance, la foi des Juifs et des

Grecs qui l'entendent. Considéré ainsi sous le double aspect du fondement et du but de sa révélation, ce verdict est bien l'œuvre toute-puissante du salut de Dieu telle que Paul la décrit. « ***Le juste par la foi*** », dont la citation d' Habacuc 2 :4... dit qu'il « ***vivra*** », est le Juif ou le Grec qui a entendu l'Évangile de telle manière que le verdict qui y est exprimé, à savoir l'œuvre toute-puissante du salut de Dieu, a en lui atteint son but - le Juif ou le Grec qui croit, c'est-à-dire qui accepte le jugement divin et confesse être l'homme que ce jugement désigne et apostrophe. Celui qui agit ainsi, qui se soumet du cœur et des lèvres au décret de Dieu, celui-là croit ; il se tient *avec* sa foi devant Dieu comme un homme qui lui agréé, et il vivra, c'est-à-dire qu'il a part à la délivrance et, par elle, à la vie qui lui est accordée par le décret de Dieu. »

En définitive, le *juste vit-il* ? Oui, bien sûr. Mais s'il *vit*, quoi qu'il ait fait, c'est de la *foi*, de la *grâce* et de la *paix* de la *foi*. S'il porte ce nom de *juste*, c'est parce que, dans la *foi*, intervient un *jugement* qui le rend *juste*. Ainsi la *mort* est écartée, cette *mort* qui était présente dès que nous avons lu ces mots: *résurrection des cadavres*. Elle était revenue, et avec quelle insistance cette fois, dans l'évocation des diverses conduites des *hommes* et, plus expressément encore, lorsque *Paul* affirmait qu'ils savaient qu'en agissant comme ils le faisaient ils *méritaient la mort*. Maintenant elle disparaît. Il n'y a plus que la *vie*, mais une *vie* qui n'a rien de commun avec ce qu'on entend sous ce nom en biologie. Elle est pourtant réelle, actuelle, mais d'un autre « ordre ». Elle est de cet ordre qui s'institue, en humanité, de la communication, par elle et en elle. C'est selon cet ordre que se proposent à nous la *manifestation* de *Dieu*, présente dans la relation de *création*, et aussi la *révélation* de sa *justice*, de la *foi* à la *foi*, dans *l'heureuse annonce* de *Dieu*, celle-là même qu'il nous adresse lui-même.

Clamart, le 14 octobre 2006

- II -

(Sur Romains II - III, 20)

LOGIQUE DU VERDICT

*Elle ne finira donc point cette goule reine de millions
d'âmes et de corps morts et qui seront jugés !*

Rimbaud

« Mais comptes-tu... que toi tu échapperas au verdict de Dieu ? »

II - (1) *C'est pourquoi tu es inexcusable, ô homme, qui que tu sois, qui portes un verdict. Car tandis que tu portes un verdict sur l'autre, c'est contre toi-même que tu portes un verdict. Car tu pratiques les mêmes actes, toi qui portes un verdict. (2) Car, nous le savons, le verdict de Dieu est, conformément à la vérité, dirigé sur ceux qui pratiquent de tels actes. (3) Et comptes-tu, ô homme qui portes un verdict sur ceux qui pratiquent de tels actes et qui fais les mêmes, que toi tu échapperas au verdict de Dieu ?*

Le même mot *verdict* se rencontre dans quatre expressions mais, chaque fois, pour désigner un acte bien particulier.

D'abord : *ô homme, quel que tu sois, qui portes un verdict*. Il s'agit ici de prononcer une sentence, comme il arrive dans un procès, mais il n'est pas fait état d'une personne qui serait en cause. L'exercice de la fonction du juge est envisagé en lui-même, absolument.

Ensuite : *tu portes un verdict sur l'autre* ou, encore, *sur ceux qui pratiquent de tels actes*. Ici, le destinataire du jugement est nommé.

Nous lisons aussi : *c'est contre toi-même que tu portes un verdict*. Cette fois, le destinataire mentionné est visé par un jugement de condamnation et il se trouve que c'est le juge lui-même.

Autre formule encore : *le verdict de Dieu est, conformément à la vérité, dirigé sur ceux qui pratiquent de tels actes*. Le destinataire est présent, ici aussi. Il apparaît, très expressément, comme une cible.

Quelles conclusions minimales pouvons-nous dégager de ces observations ?

Le terme de *verdict* n'est pas sans rapport avec celui de *jugement*, qui se rencontre aussi dans l'exercice de la *pensée*. Celle-ci aussi, comme on l'a vu, *juge*. Mais si le *jugement*, à présent, est exprimé par un autre mot, par celui de *verdict*, c'est pour une raison assez évidente. L'effet social du *jugement* y est manifeste. Il s'agit d'une accusation, comme il s'en rencontre dans un procès. La sentence ne porte pas sur une idée mais sur une ou des personnes. Mais on ne doit pas en conclure que le *verdict* condamne toujours. Certes, il peut le faire mais il est d'abord *porté* ou *dirigé sur* quelqu'un, sur une personne humaine, pour évaluer ou apprécier, positivement ou négativement, sa conduite. Quant à l'autorité qui le *porte*, elle peut être soit un *homme* soit *Dieu*.

Mais pourquoi donc l'*homme, quel qu'il soit*, est-il *inexcusable* ? L'est-il de porter un *verdict* ?

Il ne semble pas, du moins à première vue, même si nous lisons : *C'est pourquoi tu es inexcusable, ô homme, qui portes un verdict*. On peut estimer, en effet, que le *c'est pourquoi* nous renvoie non vers le fait de prononcer un *verdict* mais vers ce qui a été énoncé précédemment : c'est là que se rencontre la raison de l'affirmation qu'on avance maintenant.

Or, qu'est-ce qui vient d'être dit ? Ceci : *...eux qui reconnaissent la prescription de Dieu – que ceux qui pratiquent de tels actes méritent la mort – non seulement ils les font, mais encore ils jugent en accord avec ceux qui*

les pratiquent. L'homme, quel qu'il soit, serait donc inexcusable du fait de la situation contradictoire dans laquelle il s'est placé délibérément lui-même, non point parce qu'il *porte un verdict*. Mais il y a plus encore.

En effet, aussitôt après l'apostrophe adressée par *Paul* à *l'homme, quel qu'il soit, qui juge*, après qu'il l'a déclaré *inexcusable*, nous lisons ceci : ...*car tandis que tu portes un verdict*... Nous devons donner toute sa force à la proposition qui commence par ce *car*. En expliquant, elle aussi, ce qui vient d'être immédiatement avancé, elle ajoute un motif supplémentaire pour déclarer *inexcusable l'homme, quel qu'il soit*.

S'il est *inexcusable*, ce n'est pas seulement parce qu'il est dans la situation qu'on a déjà fait apparaître. C'est aussi, et il nous faut revenir sur notre première impression, parce qu'il *porte un verdict*. Il semble bien, en effet, qu'il soit disqualifié pour poser un tel acte. Or, si, malgré tout, il *porte un verdict*, et si ce *verdict* concerne *l'autre* - entendons : autrui, un autre que lui-même - un retour se produit, et c'est le juge lui-même qui est atteint. Tout se passe donc comme si le *verdict* qu'il *porte* ne pouvait pas rester en l'air. Il doit tomber sur quelqu'un. Or, il tombe certainement sur *l'autre* mais aussi, et en cela consiste l'originalité du raisonnement de *Paul*, sur celui qui le *porte*.

Pourquoi donc ce double effet d'un unique *verdict* ?

De nouveau vient un *car* explicatif : *car tu pratiques les mêmes actes, toi qui portes un verdict*. L'interpellation continue, elle se fait même plus directe, plus serrée. Surtout, la boucle est maintenant fermée. On revient, en effet, à la situation contradictoire dont il avait été fait état initialement, on la rappelle. La contradiction est maintenant renforcée, confirmée.

Nous pouvons clairement identifier qui était désigné comme *l'homme, quel qu'il soit*. Pour y parvenir, il n'y aurait pas à faire une enquête pour vérifier si celui qui *porte un verdict sur l'autre* ne serait pas, d'aventure, exempt, lui du moins, de la conduite qu'il reproche à *l'autre*. La cause semble entendue car il n'y aurait pas d'*homme* qui ne *porte un verdict*. Tous se ressembleraient en cela pour la seule raison qu'ils sont *hommes*. Le cas d'un *homme* qui ferait exception n'est pas même envisagé. Tous les *hommes* font eux-mêmes ce qu'ils savent *contraire à la prescription de Dieu* et qu'ils approuvent néanmoins chez les autres.

Voilà, du moins, ce nous pouvons être portés à comprendre. Mais avons-nous raison ? *Paul* vise-t-il, ici, l'universalité humaine ? Ne s'agirait-il pas seulement de *tout homme*, en effet, mais à condition qu'*il porte un verdict* ?

À première vue, il peut sembler qu'il en est plutôt ainsi. En effet, l'appartenance de tous les *hommes* à une même condition et, surtout, la conséquence qu'elle entraînerait pour chacun, la condamnation de soi par soi, ne sont pas affirmées ici, du moins directement.

À vrai dire, le raisonnement de *Paul* est plus subtil. Il accorde que certains d'entre nous, de fait, ne *portent pas de verdict*. Par le ton de son discours, qui relève de l'exhortation, on peut même estimer qu'il veuille en dissuader chacun. Sans doute. Mais pourquoi donc ? Mais parce que tous, virtuellement au moins, nous sommes exposés à occuper la position du juge. Nous ne pourrions le contester qu'en nous désolidarisant de l'ensemble de l'humanité. *Paul* saisit donc chacun au moment même où il pourrait céder à la possibilité qu'il a, du fait qu'il est un *homme*, de *porter un verdict*. Il cherche à l'en détourner. Car alors, pour le coup, il serait frappé lui-même par le *verdict* qu'il porte sur un autre.

Sur qui, en effet, pouvons-nous *porter un verdict*, sinon sur *l'autre* ? Sans doute. Mais du fait que tout *autre*, *quel qu'il soit*, est un *homme*, comme nous, il n'en faut pas plus pour que *Paul* puisse écrire : *Car tu pratiques les mêmes actes, toi qui portes un verdict*.

C'est ici qu'apparaît l'appartenance de tous à une même humanité, ici, c'est-à-dire, quand un *homme porte un verdict sur l'autre*. Car même si tous ne *portent pas de verdict sur l'autre*, il suffit, pour que *Paul* s'adresse à nous tous, que nous puissions en porter un. L'appartenance n'est pas de nature, elle n'est pas générique. Soit, c'est bien clair. Mais elle naît de l'événement lui-même, et l'événement, pour tout *homme*, est ou bien accompli déjà ou bien possible, et d'une possibilité à laquelle personne n'échappe.

Il n'y a donc pas lieu de se demander si *Paul* a en vue un groupe particulier de l'humanité. Il vise ici, d'un seul et même mouvement, l'universalité et la singularité humaines, *tout homme* et tous les *hommes*. Il ne parle pas pour autant de *l'homme* en général : il parle de tous, sans exception, et de chacun, en particulier. Et pourquoi ? Parce qu'il s'adresse à chacun en vertu de la possibilité qui est la sienne et qui est la même pour tous. Ainsi donc, pour devenir le destinataire du discours

qu'il tient, il nous suffit de l'entendre. Nous ne pouvons pas récuser sa vérité : elle nous concerne, qui que nous soyons.

Pourtant, le point le plus remarquable dans le discours de *Paul* est ailleurs. Il consiste en ce que le *verdict sur* autrui n'est pas seulement un simple jugement qui apprécie ou même accuse. Il se transforme, quand nous en sommes atteints, en un *verdict contre* nous-mêmes, c'est-à-dire en une condamnation. Au fond, ce que *Paul* cherche à établir, c'est que chacun de nous est son propre juge, et un juge qui se condamne lui-même. Il vaut la peine d'observer comment il parvient à cette conclusion.

Il a rappelé une *vérité* communément reçue par quiconque : *Car, nous le savons, le verdict de Dieu est, conformément à la vérité, dirigé sur ceux qui pratiquent de tels actes.* Encore un *car*, encore une explication ! Si le *verdict* que nous portons *sur* autrui se transforme en condamnation de nous-mêmes, en *verdict contre* nous-mêmes, c'est donc, si l'on ose dire, parce que, dans toute cette affaire, *Dieu* est de la partie.

Regardons-y de près. *Dieu*, certes, est auteur d'un *verdict*. À cet égard nous lui ressemblons tous, puisque tous nous le sommes aussi ou, du moins, pouvons l'être. Mais, à parler strictement, *Dieu* se contente de *diriger son verdict sur* certains : il ne condamne pas, son *verdict* n'est pas *dirigé contre*, ainsi qu'il arrive pour nous, lorsque, *portant un verdict sur l'autre*, du même coup nous *portons un verdict* de condamnation *contre* nous-mêmes.

Tout se passe donc comme si, en *portant* son propre *verdict*, *Dieu* ouvrait un espace dans lequel peut se produire une condamnation de nous-mêmes par nous-mêmes. Mais, lui-même, il ne nous condamne pas directement. Il nous laisse ce soin. Nous pouvons, certes, nous imaginer nous extraire de cette situation, et notamment en *portant un verdict sur l'autre*. Mais c'est peine perdue. Nous sommes rattrapés alors par le *verdict de Dieu*. Non, pourtant, que son *verdict* se transforme en condamnation mais parce que, *conformément à la vérité*, il est *dirigé sur ceux qui pratiquent de tels actes*. En bref, notre condamnation est notre œuvre, non pas celle de *Dieu*.

Sans doute fallait-il faire apparaître le raisonnement, assurément fort complexe, qui court dans le discours de *Paul* pour entendre maintenant la puissante ironie présente dans l'apostrophe que

nous lisons aussitôt : *Et comptes-tu, ô homme qui portes un verdict sur ceux qui pratiquent de telles choses et qui fais les mêmes, que tu échapperas au verdict de Dieu ?*

Et comptes-tu... ? Nous sommes introduits dans un calcul ! En somme, en *portant un verdict sur autrui*, chacun serait conduit par une stratégie défensive. Il chercherait à détourner de lui-même un *verdict* qui le vise, lui aussi, pour autant qu'il *fait les mêmes actes* qu'il reproche aux autres. Il suppose qu'il parviendra ainsi à s'innocenter d'une conduite dans laquelle, du fait de son humanité, il a la possibilité de s'engager, dans laquelle il s'est même peut-être déjà effectivement engagé.

Or, comme on va le constater aussitôt, *l'homme*, en faisant ce calcul, ne se trompe, en quelque sorte, qu'à moitié. Car il y a moyen d'*échapper au verdict de Dieu*. Mais on n'y parvient pas par calcul ! Néanmoins, en essayant de jouer au plus malin, en déplaçant ce *verdict* sur autrui pour éviter qu'il ne le frappe lui-même comme une condamnation, *l'homme* a, obscurément et dérisoirement, pressenti qu'il n'est pas, de soi, un *verdict contre*, c'est-à-dire une condamnation.

« ...lui qui rendra à chacun selon ses œuvres... »

*(4) Ou bien ton sentiment va-t-il contre la richesse de sa bonté, et de sa patience, et de sa longanimité, dans l'ignorance que ce qui est bonté en Dieu te pousse à un retournement de ta pensée ? (5) Mais, en suivant ta dureté et ton cœur à la pensée non retournée, tu thésaurises de la colère pour toi au jour de colère et de révélation du juste verdict de Dieu, (6) lui qui **rendra à chacun selon ses œuvres**, (7) vie éternelle à ceux qui, par leur constance à œuvrer dans le bien, cherchent gloire, honneur et incorruptibilité, (8) mais colère et fureur à ceux qui, à force de contestation, sont indociles à la vérité mais dociles à l'injustice...*

Paul poursuit son attaque en s'adressant toujours directement à *l'homme*, quel qu'il soit. On peut même observer qu'il le prend à partie en l'imitant. En effet, il s'exprime, lui aussi, comme s'il agissait dans un procès au cours duquel il accuse quelqu'un qui est lui-même un accusateur. Pour y parvenir, il se conduit comme un procureur. Il exhibe les mobiles par lesquels on peut s'expliquer qu'un *homme* en vienne à *porter un verdict sur l'autre*. Ainsi donc, après l'avoir soupçonné de tenter par là d'*échapper au verdict de Dieu*, il lui demande, toujours aussi incisif et ironique, si, par hasard, en obstiné calculateur en face de *Dieu*, il n'aurait pas compté encore, mais pour la

mépriser, sur *la richesse de sa bonté, et de sa patience, et de sa longanimité*. Or, ici encore, l'homme s'est trompé, parce que, comme on va le voir, nul ne peut tout de go tirer profit de *ce qui est bonté en Dieu*.

Le mépris, en effet, ne va pas sans une certaine méprise. *Paul* écrit : *Où bien ton sentiment va-t-il contre la richesse de sa bonté... ? Et aussitôt après : ...dans l'ignorance que ...*

On le sait, le *sentiment*, dans notre langue, surtout quand le mot est employé au singulier, n'est pas mêlé d'affectivité : il est du registre de la seule *pensée*, qui juge, non de celui de la passion, qui emporte. Si le *sentiment*, ici, *va contre*, c'est par suite d'une faute de *pensée*, et celle-ci est de l'ordre de la méconnaissance plus que de l'*ignorance* pure et simple. En outre, en soulignant, par le *contre*, l'agressivité qui caractérise ici le *sentiment*, on peut discerner comme un écho du *verdict*, qui devient *verdict contre*, condamnation.

Au fond, la situation est analogue à celle que nous avons rencontrée quand *Paul* marquait expressément que les *hommes...connaissant Dieu, ne lui ont pas rendu, comme à Dieu, gloire ou actions de grâces...* De même que ce qui est *connaissable de Dieu* avait été *manifesté* mais non reconnu, de même *ce qui est bonté en Dieu* est négligé. Mais, maintenant, l'insistance est mise non sur la faute intervenue dans le calcul mais sur le fait même du calcul. Celui-ci s'est produit là où il n'avait pas sa place. Il s'agissait bien, certes, d'apprécier, d'évaluer une *richesse*, mais celle-ci est bien singulière. Elle ne se mesure pas. On ne peut donc pas, en rigueur de termes, en « tenir compte ». On ne peut qu'y répondre et, d'abord, l'accueillir, comme on fait dans le jeu de la communication, qui n'a rien d'un calcul. Car on l'accueille alors et on y répond par une conduite qui ne se préoccupe pas de s'égaliser à elle mais qui souhaite seulement supprimer l'attachement à la faute commise, en bref, par une *pensée* qui revient sur ce qu'on a fait afin, si c'est possible, de s'en dégager. Rien de plus. Rien de moins.

Une pensée qui se reprend, qui revient sur elle-même, qui se corrige : telle est la signification que nous donnons à ce *retournement de pensée* dont *Paul* fait mention. L'homme qu'il attaque a préféré *porter un verdict* plutôt que de se détacher d'une *pensée* qui calcule, de s'en extraire, de se tourner vers une autre, celle de la gratuité. Tel est le sens, on le sait, de la *métanoïa*, ce terme qu'on a souvent traduit par soit par « pénitence », et c'était dommage, soit par « repentir », et c'était mieux, soit, et c'était mieux encore, par « conversion ». Nous pourrions d'ailleurs conserver ce

dernier vocable s'il ne risquait pas d'être, lui aussi, mal entendu. En effet, l'usage qui en est fait couramment en a exagérément spécifié la signification, en la restreignant souvent à l'espace occupé par les religions instituées. Nous lui préférons *retournement de pensée* parce que, en usant de cette périphrase, même si elle est lourde, on ne néglige ni le changement qui se produit ni l'ordre, très fondamentalement humain, de la *pensée* qui juge et décide. Le *retournement de pensée* est donc une *pensée*, une *pensée* qui fait retour sur une faute qui était elle-même une faute de *pensée*.

Quoi qu'il en soit, d'ailleurs, du terme qu'on retient, l'important est d'observer qu'on l'emploie pour signifier une rupture par rapport à tout ce qui serait intéressement. Le *retournement de pensée* ne possède pas par lui-même d'efficacité. Il n'est pas une cause qui agirait sur *Dieu*. Il répond ou, si l'on veut, il correspond à ce qui, en *Dieu*, est étranger à toute comptabilisation et donc à tout calcul. La misère du langage nous contraint, comme on peut le constater ici même, à en parler encore en évoquant la mesure, la limite, même si c'est pour les nier aussitôt. En tout cas, c'est cette situation de grâce qui n'est pas prise en considération qui est, proprement, non *pensée* par *l'homme*, dans sa relation à *Dieu*, quand il s'obstine à *porter un verdict*. Plus exactement encore on pourrait soutenir qu'il la *pense* juste assez pour s'en éloigner et la refuser.

Mais que refuse exactement *l'homme*, quand il persiste à *porter un verdict* ?

Il refuse au plus intime de sa *pensée*, à la source de tout son comportement, que *Dieu* ait du temps pour lui. Car c'est bien le temps de *Dieu* que *Paul* évoque quand il fait mention de *la richesse de sa bonté, de sa patience et de sa longanimité* ou quand il déclare que *l'homme* est *dans l'ignorance que ce qui est bonté en Dieu (le) pousse à un retournement de (sa) pensée*. En effet, *l'homme*, par le *verdict*, supprime tout délai, il tranche, il ne retient que l'immédiat. Il décrète qu'il n'y a plus d'avenir, plus d'espérance. Il décide que tout est déjà joué. Le dernier *jour* serait donc déjà là, *jour de colère et de révélation du juste verdict de Dieu*.

Or, comment *l'homme* peut-il ne pas voir qu'en restant ferme sur cette position, *en suivant (sa) dureté et la pensée non retournée de (son) cœur (il) thésaurise de la colère pour (lui) au jour de colère et de révélation du juste verdict de Dieu* ?

Cette dernière affirmation est d'une suprême importance pour entendre l'argumentation de *Paul*.

On se fourvoie, en effet, si l'on n'observe pas qu'il raisonne selon la logique du *verdict*, qui est celle même de l'*homme* auquel il s'adresse, mais sans la faire sienne. Ainsi force lui est de forger le concept d'un *juste verdict de Dieu*. Il y est contraint. Car nous savons que, pour lui, la *justice de Dieu* n'a rien d'un *verdict*, qu'elle *se révèle dans l'heureuse annonce de la foi à la foi* et qu'elle *va au salut de tout croyant*. Mais la *justice de Dieu*, quand elle est introduite dans la logique du *verdict*, transforme le *jour* de sa *révélation* en *jour de colère*. Ainsi le calcul de l'*homme*, en suivant (*sa*) *dureté* et la *pensée non retournée de (son) cœur*, n'a-t-il abouti qu'à *thésauriser pour (lui) de la colère*. Telle est la conclusion à laquelle il devrait arriver s'il réalisait bien la *pensée* dans laquelle il est entré et dont il n'a pas consenti à se détourner. En un mot, c'est l'*homme* qui, si l'on peut dire, se crée à lui-même un *Dieu* sans *bonté*, sans *patience*, sans *longanimité*. Mais tel n'est pas *Dieu*, du moins pour *Paul*, même s'il devient tel pour l'*homme*, quand celui-ci reste constant dans (*sa*) *dureté* et dans la *pensée non retournée de (son) cœur*.

Paul, néanmoins, va épouser cette logique du *verdict*, en dérouler les conséquences, au point qu'on pourra croire qu'il la fait sienne. Et, d'une certaine façon, c'est bien le cas. Il lui prête sa voix. Tout se passe, en effet, comme s'il avait besoin de mettre en pleine lumière la situation à laquelle elle conduit ceux qui s'abandonnent à elle, *dans l'ignorance* où ils restent *que ce qu'il y a de bonté en Dieu* les pousse à un *retournement* de leur *pensée*.

Dieu apparaît alors comme celui ***qui rendra à chacun selon ses œuvres***. Nous disons « apparaît » parce que tel devient *Dieu*, en effet, au regard de qui règle sa *pensée* selon la logique du *verdict* et non pas selon la *justice*. Car il convient de ne pas confondre les deux notions. Le *juste verdict de Dieu* est donc un concept hybride : pour autant qu'il est *juste*, il convient à *Dieu* ; pour autant qu'il est *verdict*, il s'applique à l'*homme*. Alors que la *justice de Dieu* s'exerce sans proportion aucune avec les prestations humaines, et toujours pour *le salut de tout croyant*, le *verdict de Dieu*, lui, ne connaît que le régime de l'équivalence entre la conduite et sa rétribution, que celle-ci soit une sanction ou une récompense.

Dieu donc donne en retour, littéralement, il ***rend***, et *chacun* reçoit en proportion de ce qu'il a fait, des ***ses œuvres***, mais, du coup, *chacun* aussi impose et commande à *Dieu*, en quelque sorte, la conduite qu'il doit suivre à son égard. Bref, *chacun* est souverain, tout se passe pour lui en conformité avec ce qu'il *cherche* : *vie éternelle à ceux qui, par leur constance à œuvrer dans le bien, cherchent gloire, honneur et incorruptibilité, vie éternelle...* Tout au plus, la recherche de chacun n'apparaît-elle

clairement conduite par l'intérêt que dans le cas où elle est déçue : ... *mais colère et fureur à ceux qui, à force de contestation, sont indociles à la vérité mais dociles à l'injustice.*

« Car il n'y a pas d'acception de personne auprès de Dieu. »

(9) Affliction et angoisse pour quelque âme d'homme que ce soit qui met en œuvre le mal, celle du Juif d'abord puis celle du Grec. (10) Gloire et honneur et paix pour quiconque met en œuvre le bien, pour le Juif d'abord puis pour le Grec. (11) Car il n'y a pas d'acception de personne auprès de Dieu.

Paul, pour fonder son raisonnement, en appelle à l'impartialité de *Dieu*. La particularité ethnique ou religieuse n'est évoquée que pour être aussitôt disqualifiée : on ne peut s'en réclamer pour obtenir de *Dieu* quelque privilège que ce soit. Il reste cependant que *Dieu*, dans sa conduite envers nous, est de quelque façon dépendant de nous. En effet, ce que reçoit de lui en échange, comme dans un marché, *quelque âme d'homme que ce soit* est différent selon qu'elle *met en œuvre le mal* ou qu'elle *met en œuvre le bien*. Ainsi, sur *Dieu* comme sur *l'homme*, règne la toute-puissance de la morale. Mais alors on peut se demander si, sous prétexte de ne pas laisser l'indifférence à l'égard des valeurs s'introduire dans les conduites humaines, on ne prive pas *Dieu* de sa liberté souveraine.

En revanche, cette liberté de *Dieu* éclate quand *Paul* célèbre lyriquement *la richesse de sa bonté, et de sa patience, et de sa longanimité*. *Dieu* alors n'agit pas en fonction des œuvres de *l'homme*, pour les sanctionner ou pour les récompenser. Il ouvre devant *l'homme* d'immenses étendues où celui-ci peut, librement lui aussi, si du moins il y consent, ne plus aller *en suivant (sa) dureté et (son) cœur à la pensée non retournée*. Alors *Dieu* et *l'homme* cessent de ne donner qu'à condition de recevoir en retour, la relation entre eux est désintéressée, gratuite. Cette libre alliance a certes été méprisée par *l'homme*, qui s'y est refusé. Mais, du fait de *Dieu*, elle reste offerte, toujours disponible, elle est rendue présente à tout instant dans *l'heureuse annonce*, cette *puissance de Dieu*, redisons-le, *qui va au salut pour tout croyant, pour le Juif d'abord, puis pour le Grec*.

Paul tiendrait-il un double langage ? Oui, au sens propre de l'adjectif employé ici, mais sans la moindre duplicité. Deux chemins se dessinent dans son discours et ils se croisent, si l'on peut

dire, sur le nom de *Dieu*. Non qu'il y ait deux dieux mais, assurément, il y a deux façons d'entendre la signification du nom de *Dieu*.

Ou bien le nom de *Dieu* intervient dans la logique du *verdict*, et alors il cautionne un régime du donnant, donnant. Ou bien ce nom est prononcé dans une histoire, toujours ouverte, au cours de laquelle, invitant à un *retournement de pensée*, il signifie *bonté, patience, longanimité* sans fin. Ainsi le même nom change-t-il de signification selon « l'ordre », pour parler comme Pascal, dans lequel il s'inscrit.

Faut-il préciser que ces deux ordres, tout hétérogènes qu'ils soient, sont présents simultanément dans l'existence humaine sans qu'on puisse jamais les confondre ou les réduire l'un à l'autre ? On aurait tort, en tout cas, de s'imaginer qu'ils s'opposent comme la rigueur à l'indulgence, par exemple, car il n'y aurait plus alors entre eux qu'une différence d'intensité. Ils se distinguent plutôt l'un de l'autre, très radicalement, comme la morale ou l'éthique, d'une part, et la religion ou, mieux, la *foi* d'autre part.

Clamart, le 6 novembre 2006

LA JUSTICE ET LA LOI

*Le combat spirituel est aussi brutal que la bataille
d'hommes ; mais la vision de la justice est le plaisir de
Dieu seul.*

Rimbaud

« Car tous ceux qui ont péché sans loi... et tous ceux qui ont péché dans une loi... »

(12) Car tous ceux qui ont péché sans loi périront aussi sans loi ; et tous ceux qui ont péché dans une loi seront l'objet d'un verdict passant par une loi.

Une explication est apportée aux affirmations précédentes. De quoi s'agissait-il donc ?

Paul vient de rappeler la distinction du *Juif* et du *Grec* pour déclarer, d'ailleurs, que *Dieu* ne la prend pas en considération, car il n'y a pas d'acceptation de personne auprès de *Dieu*. Cependant il retiendra cette distinction, comme on le verra par la suite, pour la signification qu'on peut lui attribuer, par convention en quelque sorte, du fait de la présence certaine de la *loi* chez le *Juif*, de son absence supposée chez le *Grec*. Ainsi donc devant *Dieu*, le *Juif* et le *Grec* sont-ils à la même enseigne. Mais entre eux subsiste une différence. Pour apprécier celle-ci, il faut recourir à la notion de *loi*.

Car la *loi*, selon qu'elle est présente ou qu'elle est absente, fait un partage dans la société humaine. Il y a *tous ceux* qui sont *sans loi* et *tous ceux* qui sont *dans une loi*. Il est remarquable que la distinction du *Juif* et du *Grec* ne soit plus mentionnée, explicitement du moins. Les deux groupes sont anonymes : *tous ceux qui*... Chacun est maintenant défini en fonction de la *loi*. Or, il n'est pas si facile qu'on l'imagine d'entendre le rôle que joue la loi dans cette définition.

Comment, en effet, peut-on encore *pécher* - et remarquons en passant que cette notion apparaît ici pour la première fois dans la lettre de *Paul* - si l'on est *sans loi* ? Dans ce cas, qui déclarera que l'on a *péché* ? Ces questions paraissent aller de soi, tant le *péché* semble ne pouvoir être reconnu comme tel que si la *loi* existe. Or, comme on le verra bientôt, cette prétendue évidence va se dissiper. On pouvait d'ailleurs s'y attendre quand on lisait que la *perte* était compatible avec l'absence de *loi*. Que faut-il comprendre, en effet, par *périront aussi sans loi* ? Que peut bien venir faire l'absence de *loi* dans la *perte* ?

On comprend, en tout cas, que, devant ces difficultés, on préfère s'en tenir à une lecture qui se recommande par sa positivité et se réfère uniquement à l'histoire. Alors, la *loi* serait bien le propre du *Juif*, parce que, comme d'ailleurs la suite le rappellera, il a reçu une *loi*, voire la *Loi* par excellence, ce qui ne serait pas le cas du *Grec*. De fait, dans cette perspective tout devient plus clair. Le *Juif*, *celui qui est dans une loi*, peut regarder vers le *Grec*, juger qu'il est *sans loi*, parce qu'il n'a pas reçu celle *dans* laquelle il est lui-même placé et au nom de laquelle il sera, lui, soumis à *un verdict*.

Cette lecture, inspirée par la seule histoire, n'est pas sans intérêt. Elle invite à reconnaître que le *péché* ou sa possibilité est une condition universelle, qu'elle concerne aussi bien le *Juif* que le *Grec*. La différence entre eux consiste en ceci : le *Grec*, étant *sans loi*, *pèche* donc ou peut *pécher*, du moins au regard du *Juif* et comme lui mais, toujours au regard de celui-ci, il *périt*, parce qu'il ne peut pas être *l'objet d'un verdict*, puisqu'il est *sans loi*. À suivre cette ligne de pensée, on peut déjà pressentir que la *loi*, avec le *verdict* qu'elle comporte, n'est pas de soi une condamnation, qu'elle pourrait sauver et, en tout cas, qu'elle ne conduit pas d'elle-même à la *perte*.

Il reste que la *perte sans loi* de *tous ceux qui ont péché sans loi* fait difficulté, et non pas seulement pour le lecteur, surtout le lecteur moderne, mais pour *Paul* lui-même. En effet, il est difficile d'admettre qu'il y ait, en humanité, des *sans loi*, surtout si l'on accorde que tous, le *Juif* comme le *Grec*, *ont péché* ou peuvent *pécher*. Le seul fait de pouvoir *pécher* ne suppose-t-il pas une présence de la *loi*, et pas seulement chez ceux parmi lesquels cette présence est historiquement attestée ? Cette question semble s'imposer d'elle-même.

Comme nous ne sommes pas au clair, du moins pour l'instant, sur la signification précise que nous pouvons à la notion de *péché*, laissons de côté la conscience que tout homme qui *pèche* ou peut *pécher* devrait avoir du *péché*. Ne retenons que le sens que nous donnons nous-mêmes à cette affirmation : *tous ceux qui ont péché sans loi périront aussi sans loi*. En nous exprimant ainsi nous intégrons la *loi* à notre discours : elle contribue à lui donner du sens, et cela même si nous ne pouvons pas nous représenter ce que peut bien vouloir dire *pécher sans loi* et, plus encore peut-être, *périr sans loi*. Du moins postulons-nous que de telles expressions doivent avoir un sens.

Dès lors, on se demande si le *Juif*, avec la *loi* qu'il a reçue, serait non pas unique dans l'histoire mais typique : il serait le représentant manifeste d'une humanité qui n'est jamais *sans loi*, qui est toujours *dans une loi*. Si l'on peut soutenir qu'il y a des gens *sans loi*, on entend seulement par là que la *loi* n'apparaît pas chez eux comme un objet culturel qui, d'une certaine façon, les précéderait, s'imposerait à eux sans eux. Dans ces conditions, il ne s'agit plus de décider qui est *sans loi* et qui est *dans une loi* mais de reconnaître comment chacun, *Juif* ou *Grec*, se comporte eu égard à la *loi* ou encore, comme le dit *Paul* de manière prégnante, et qui peut d'abord surprendre, comment chacun *fait une loi*.

« ...ceux-là, sans avoir de loi, sont à eux-mêmes une loi... »

(13) Car ce ne sont pas ceux qui écoutent une loi qui sont justes auprès de Dieu mais ceux qui font une loi seront justifiés. (14) Car lorsque des nations qui n'auraient pas de loi font naturellement les choses de la loi, ceux-là, sans avoir de loi, sont à eux-mêmes une loi, (15) eux qui montrent l'œuvre de la loi écrite en leurs cœurs, tandis que leur conscience y joint son témoignage et que, les uns avec les autres, leurs raisonnements soit les accusent soit les excusent...

Écouter une loi est maintenant distingué de *faire une loi*. Sur la base de cette distinction on peut déclarer quels sont les *justes auprès de Dieu* ou encore *ceux qui seront justifiés*. Mais entre ces deux dernières expressions il y a, comme on va l'observer, plus qu'une nuance.

Pour bien comprendre ce qui est en jeu ici peut-être sera-t-il bon d'admettre que personne n'est *juste auprès de Dieu* mais que tous peuvent le devenir et qu'ils le deviennent dans la relation qu'ils entretiennent avec la *loi*. Dès lors, *écouter une loi* peut contribuer à ce devenir, mais sans plus. On

pourrait même dire que, si nous devons *écouter une loi* pour devenir *justes*, c'est précisément que nous ne le sommes pas. Mais nous pourrions estimer que nous le sommes devenus par cette seule *écoute*. Et tel serait bien le cas, en effet, si le processus de notre *justification* consistait seulement dans *l'écoute d'une loi*. Or, quoi qu'il en soit de *l'écoute*, qu'elle ait lieu ou non, seuls *ceux qui font une loi seront justifiés*. Toute l'attention se concentre donc sur *faire une loi*.

Le grec que nous traduisons ainsi ne fait pas précéder d'un article défini le substantif *loi*. Même si les usages du français ne correspondent pas à ceux du grec, il nous a paru nécessaire d'éviter cet article. Mais nous convenons que l'article indéfini risque, quant à lui, d'introduire une équivoque, de diriger seulement l'esprit vers *une loi*, quelle qu'elle soit. Peut-être eût-il mieux valu traduire par *faire de la loi*. Mais cette dernière tournure, acceptable quand la *loi* détermine le verbe *faire*, risquait de paraître ailleurs maladroite et forcée.

Quant au verbe *faire*, il traduit un verbe grec qu'on emploie habituellement pour viser le résultat de l'action, son effet. D'où le sens de « produire », de « créer ». Nul doute qu'il conserve ici un tel sens. Mais s'y en ajoute un autre, vers lequel il tend. *Faire* signifie aussi « pratiquer » ou encore « mettre en oeuvre ». Bref, en lui s'unissent l'élaboration et la réalisation. Nous devons nous en souvenir chaque fois que nous le rencontrerons.

Ainsi *ceux qui font une loi* se distinguent-ils de *ceux qui écoutent une loi* parce qu'ils ne se satisfont pas d'entendre parler d'une *loi*, parce qu'il vont jusqu'à s'efforcer à la pratique, à la mise en oeuvre de cette *loi*. Mais *ceux qui font une loi* peuvent aussi fort bien n'avoir jamais entendu parler de *loi* et, néanmoins, en *faire une* et se comporter à son égard comme les premiers. Car pourquoi, après tout, n'existeraient pas *des nations qui n'auraient pas de loi*? Or, pour *Paul*, c'est là autre chose qu'une hypothèse. Même s'il s'exprime avec prudence, au conditionnel, c'est une éventualité qui n'est pas à exclure de l'expérience. Aussi bien écrit-il : *Car lorsque des nations qui n'auraient pas de loi font naturellement les choses de la loi...*

Que signifie *naturellement*? La *nature*, ici du moins, est l'autre de la *loi*, un principe d'action qui n'est pas contraire à la *loi* mais différent d'elle. En tout cas, la *nature* et la *loi* aboutissent à la production et à la pratique d'un même effet, à savoir *les choses de la loi*.

Il s'agit donc maintenant de définir en quoi consistent *ces choses de la loi*. Or, nous sommes éclairés dans notre recherche par le sens que nous avons reconnu à l'expression *faire la loi*, c'est-à-dire l'élaborer, la produire, la créer et, en même temps, la mettre en œuvre ou, en tout cas, s'y efforcer. Que lisons-nous donc ?

Les *nations* paraissent oubliées en tant que telles, en tant qu'elles se distingueraient d'un autre groupe, des *Juifs*, par exemple. *Paul* ne considère pas la qualification sociale ou religieuse. Il regarde aux individus qui composent les *nations*. Aussi bien écrit-il, au masculin pluriel : *ceux-là, sans avoir de loi, sont à eux-mêmes une loi*. Or, manifestement, la *loi* leur est si peu extérieure qu'ils sont eux-mêmes au principe d'une puissance qui n'est pas autre chose qu'*une loi*. Ils apportent ainsi la preuve que *faire une loi*, c'est la sortir de soi, la produire, la créer et, tout à la fois, s'y conformer ou, du moins, tendre à y accorder sa conduite.

Les choses de la loi ne désignent donc pas, par exemple, chez *des nations qui n'auraient pas de loi*, des prescriptions particulières qui se trouveraient par bonheur coïncider avec d'autres, les mêmes, qui existeraient ailleurs, là où il y a *une loi*, positivement établie et observée. Plus formellement, cette expression dirige l'attention vers une puissance de *faire une loi* – de *faire de la loi* ! –, de découvrir en soi l'exigence de ne pas agir n'importe comment, et de se soumettre à cette exigence-là. Ainsi le formel de la *loi* n'est-il pas rien, tant s'en faut. En humanité, il est la vérité de la *loi*, le contenu matériel n'en étant, comme on va le voir, que la réalité empirique mais nullement accessoire.

Comment donc s'exerce dans l'histoire cette puissance de *faire une loi* ? C'est à cette question que répond maintenant *Paul*. Il procède à une description condensée du processus qui conduit à faire une *loi* alors qu'on n'a pas de *loi*.

Ils montrent l'œuvre de la loi écrite en leurs cœurs... Qu'est-ce que l'*œuvre* ? C'est l'action que l'on accomplit effectivement, à la différence du simple pouvoir que l'on a de *faire*, c'est l'acte lui-même. Or, ici, quel est l'objet de l'action, son résultat ? C'est la *loi* elle-même. Celle-ci n'est pas portée par une autorité publiquement reconnue. Elle est cependant *écrite*, mais dans les *cœurs*. Par qui ? Nous ne le savons pas. Pourtant elle n'est pas, à proprement parler, invisible, puisque des gens la *montrent*, la rendent manifeste. Aussi *Paul* ne manque-t-il pas de faire état des circonstances de sa manifestation. À la réflexion, celles-ci pourront paraître bien singulières.

En effet, l'exhibition de *la loi écrite dans leurs cœurs* consiste en une certaine activité. Cette dernière est présentée en des termes qui relèvent de la conversation. Tout se passe comme si un entretien se produisait à l'intérieur de chacun et aussi entre plusieurs, entre tous ceux qui *n'auraient pas de loi* et qui, de ce fait, *sont à eux-mêmes une loi* : ... *tandis que leur conscience y ajoute son témoignage et que, les uns avec les autres, leurs raisonnements soit les accusent soit les excusent.*

La manifestation de la *loi* ne vient pas après son élaboration au cours d'un débat : elle est concomitante de celui-ci, elle est dans ce débat lui-même. Ainsi peut-on se demander si ce ceux qui y prennent part à ce débat ne seraient pas, sinon les auteurs, du moins les interprètes de *la loi écrite dans leurs cœurs*. L'inscription serait alors comme une partition que découvrirait et déchiffrerait des individus, à la fois en recevant chacun le *témoignage* de leur propre *conscience* et en discutant *les uns avec les autres* comme on peut le faire au cours d'un procès qui se déroule au vu et au su de tous dans la société et dans lequel des *accusations* sont portées, des *excuses* sont retenues.

Or, devant cette grandeur d'humanité à laquelle accèdent *des nations qui n'auraient pas de loi*, on peut se demander si ces *nations* ne seraient pas, à leur façon, elles aussi, typiques.

En effet, *tous ceux qui ont péché dans une loi* et qui seront l'objet d'un verdict passant par une *loi*, tous ceux-là, comme on l'a dit, sont typiques en ce qu'ils attestent le lien qu'il y a entre l'humain et la *loi*. Mais les autres, *tous ceux qui ont péché sans loi* et qui donc *périront aussi sans loi*, témoignent, quant à eux, de la façon dont la *loi* se fait, se forme en humanité, et non pas seulement dans cette portion d'humanité à laquelle ils appartiennent mais universellement, s'il est vrai *qu'il n'y a pas d'acception de personne auprès de Dieu.*

En conséquence, si quelque part se rencontrait une *loi* positive qui semblerait étrangère au débat dans lequel se constitue la *loi*, toute *loi* en humanité, chez *des nations qui n'auraient pas de loi*, comment faudrait-il apprécier cette *loi* ? À vrai dire, cette question n'est pas pertinente. Car une telle *loi* ne peut pas même exister. Elle est proprement impossible du fait de ce que nous venons de reconnaître de la genèse de toute *loi* ? Ainsi les *lois* positives, telles qu'il s'en rencontre dans les codes, ne sont elles-mêmes que le résultat institué qui met une fin, provisoire ou définitive, à un examen et à un échange de raisons à l'intérieur de la société.

Il était nécessaire d'entrer explicitement dans ces précisions. En effet, elles permettent d'entendre dans toute sa profondeur l'affirmation que *Paul* avance aussitôt et, au-delà d'elle, les développements qu'il présente sur la *loi* dans le texte que nous lisons.

« ...un verdict sur le caché des hommes, selon mon heureuse annonce... »

(16) au jour où Dieu porte(ra) un verdict sur le caché des hommes, selon mon heureuse annonce passant par Jésus-Christ.

Devons-nous lire *porte* ou *portera* ? La critique documentaire hésite entre le présent et le futur. Gardons-nous de trancher. Au reste, quoi qu'il en soit du temps qu'on adopte, du moment qu'on retient sur la ligne continue du temps, le *jour*, ici évoqué, est contemporain du procès interne à la société humaine dont *Paul* vient de faire état. Un *verdict de Dieu* termine donc ou terminera ce procès. Sans doute. Mais en lui nous pouvons entendre, comme en écho, un autre *verdict*, celui-là même dont *seront l'objet, en passant par une loi, tous ceux qui ont péché sous une loi*. Cependant il y a ici autre chose et plus qu'un simple écho, qu'une répétition.

En effet, *le verdict de Dieu* porte maintenant non plus sur *le péché* mais sur *le caché des hommes*. Entendons, bien sûr, de tous *les hommes*, puisque nous ne lisons aucune spécification ni quant à une appartenance ethnique ou religieuse ni, surtout, quant à une éventuelle culpabilité : *le caché* a pris la place du *péché*. En outre, et c'est sans doute le trait le plus important, la médiation de la *loi*, dans la formation et le prononcé du *verdict de Dieu*, a été remplacée par la médiation de *Jésus Christ*. Sans doute faut-il attribuer ces changements au fait que le *verdict de Dieu* ne peut que se conformer à *l'heureuse annonce* dont *Paul* est le héraut et qu'il rappelle ici expressément.

Dès lors, que le *jour* soit présent ou à venir, il est contemporain non seulement du procès qui se poursuit dans l'histoire mais encore et, très radicalement, d'un message, toujours actuel, dans lequel le *verdict de Dieu* ne *pass*e pas par une *loi* mais par un *Messie* en lequel *Dieu* lui-même *sa*uve.

Ainsi l'expression *sans loi* prend-elle maintenant une signification qu'on ne pouvait pas concevoir initialement. Elle s'opposait alors à une autre, à *dans une loi*. Mais alors la pensée se mouvait toujours dans la dimension de la *loi*. C'était au point que *Paul*, on s'en souvient, avait pu écrire :

car ce ne sont pas ceux qui écoutent une loi qui sont justes auprès de Dieu mais ceux qui font une loi qui seront justifiés. Il est clair qu'il entendait alors lier la justification, le fait *d'être juste auprès de Dieu*, à l'effectuation d'une *loi*.

Or, maintenant, si différentes que soient les conditions réelles d'existence que désignent ces deux formules, *sans loi, dans une loi*, elles forment l'une et l'autre un même ensemble qui se distingue d'un autre qu'on pourrait caractériser, indifféremment, soit comme étant *sans loi* soit comme étant *sous une loi*. Mais il s'agirait alors, dans ce dernier cas, pourrait dire *Paul*, de *la loi de mon heureuse annonce en passant par Jésus Christ*.

Ainsi s'éclaire d'un jour tout à fait inattendu une affirmation dont nous avons bien de la difficulté à cerner la signification : *Car tous ceux qui ont péché sans loi périront aussi sans loi...*

Oui, en définitive on peut *pécher sans loi*, s'il est vrai que, *sans avoir de loi*, certains *sont à eux-mêmes une loi* et donc instruisent en quelque sorte en eux-mêmes et *les uns avec les autres* leur propre procès. Mais, surtout, on peut *périr sans loi*. Car, si *périr*, c'est n'être pas sauvé, on périt d'être *sans loi*, sans une *loi* qui sauve, comme on est aussi sauvé *sans loi*, en entrant dans une existence qui n'est ni contraire à la *loi* ni au-dessus de la *loi* ni parallèle à la *loi* mais absolument autre qu'elle. En effet, si l'on est sauvé, c'est toujours *sans loi*, par une autre médiation que celle de la *loi*.

Bref quoi qu'il ait dit, *Paul* ne lie pas la justification à l'effectuation d'une *loi*. Il n'avait soutenu cela que pour discréditer la prétention de la seule *écoute d'une loi* à obtenir la justification *auprès de Dieu*. Mais il n'entendait pas signifier que cette justification procédait de l'effectuation d'une quelconque *loi*. Comment, en effet, *Paul* aurait-il pu oublier *l'heureuse annonce* et ce qu'il en avait dit ? *Car elle est puissance de Dieu qui va au salut de tout croyant, pour le Juif d'abord, puis pour le Grec. Car en elle se révèle une justice de Dieu de la foi à la foi, selon qu'il est écrit : **Le juste vivra de la foi.***

Clamart, le 16 novembre 2006

LE JUIF, DIEU ET LA LOI

Le salut vient des Juifs.

Évangile selon Jean, IV, 22

« ...et (tu) discernes la différence des choses... »

(17) Quant à toi, si tu te désignes toi-même du nom de Juif, et te reposes sur une loi, et mets ta fierté en Dieu, (18) et connais sa volonté, et discernes la différence des choses, bien instruit que tu es par la loi, (19) et t'es persuadé toi-même que tu es le guide des aveugles, la lumière de ceux qui sont dans les ténèbres, (20) l'éducateur des insensés, l'enseignant des tout-petits, ayant dans la loi l'expression de la science et de la vérité...

Au-delà de ceux que la naissance a faits *Juifs*, *Paul* a en vue quiconque peut se reconnaître dans les traits par lesquels il caractérise immédiatement le *Juif*. En effet, tout autant que sur l'identité, marquée par le nom, il dirige l'attention du lecteur sur la définition du *Juif*, sur ce qui fait de celui-ci un type d'humanité en lequel d'autres que des *Juifs* de naissance peuvent se reconnaître. Cette définition apparaît nettement par la description appuyée dans laquelle il s'engage.

Ainsi pourrait-on avancer que le propre du *Juif* consiste, institutionnellement, juridiquement et même moralement, en ce qu'il occupe une situation de possesseur : il a, il détient.

Son *nom*, d'abord, est, si l'on ose dire, un nom plein. Il n'y a pas d'écart entre lui et la *loi*. Il ne fait qu'un avec elle, au point de *se reposer* sur elle. D'autre part, il n'y a pas non plus d'écart entre celui qu'il désigne par le nom de *Dieu* et sa gloire personnelle, sa *fierté*, ce qui lui confère du poids, le rend digne d'estime devant lui-même et devant les autres. Bref, son statut est sûr, il n'a pas à le conquérir. Il peut l'exercer en propriétaire, il en a la possession tranquille.

Or, par l'état qui est le sien, le *Juif* est capable de voir clairement ce que doit être la conduite humaine. Bien plus, son savoir éthique n'est pas sans portée religieuse, puisque l'*instruction* qu'il reçoit de la *loi* l'introduit dans la *connaissance* de la *volonté* même de *Dieu*. Il est à l'abri de l'erreur, de la confusion, car il *discerne la différence des choses*. Il est muni de tout ce qu'il faut pour ne pas faillir.

De ce fait, il est dans une position d'exception dans la société humaine. Dès lors, comment ne se serait-il pas convaincu lui-même de pouvoir guider les *aveugles*, *ceux qui sont dans les ténèbres* ? Les avantages dont il bénéficie lui confient une mission. Puisqu'il connaît ce qu'on doit faire, ne doit-il pas, lui, se conduire comme l'instituteur de tous ?

Certes, le mordant de l'ironie est sensible dans la diatribe de *Paul*. Cependant il ne doit pas nous masquer l'extrême profondeur de sa réflexion.

Paul crédite le *Juif* d'être un savant en humanité. Il le définit comme quelqu'un qui sait, et son savoir non seulement l'assure lui-même mais, surtout, l'empêche de se confondre avec tous les *autres*, quels qu'ils soient, il le place non pas avec eux mais en face d'eux, au-dessus d'eux, comme dans une forteresse, dans la fonction du maître, de celui qui domine et qui instruit. Il n'a pas même eu à suivre un apprentissage, à être disciple. D'emblée il se tient à distance d'autrui en position de supériorité : du fait de la *science* qu'il possède il dispense une *vérité*.

Or, *Paul* va administrer au *Juif* la preuve de la vanité de son savoir. Il ne contestera pas pourtant que le *Juif* dise vrai ni même il ne prétendra pas qu'il a tort de se placer dans le rôle d'un instituteur. Il vise une autre fin : faire apparaître l'inefficacité pour lui-même de la fonction qu'il remplit.

« ...tu ne t'enseignes pas toi-même ! »

(21) *Celui donc qui enseigne autrui, tu ne t'enseignes pas toi-même ! Celui qui proclame de ne pas voler, tu voles ! Celui qui dit de ne pas commettre l'adultère, tu commets l'adultère ! Celui qui a les idoles en abomination, tu commets des sacrilèges !*

Arrêtons-nous sur l'étrangeté des tournures ici employées. Par quatre fois la phrase commence par une caractérisation générale, sans aucun signe qui marque l'adresse personnelle : *Celui qui enseigne...qui proclame...qui dit...qui a les idoles en abomination...* Or, par quatre fois aussi, l'adresse vient aussitôt, formulée à la deuxième personne du singulier : *tu ne t'enseignes pas toi-même...tu voles...tu commets l'adultère...tu commets des sacrilèges...* Ainsi, chaque fois, la définition, qui d'elle-même rassemble dans une même classe des individus anonymes, est-elle contredite par l'expérience de quelqu'un qui est interpellé dans sa singularité.

Le *Juif*, puisqu'il est un *enseignant*, se trouve devant d'autres individus. Mais ce lieu de l'autre, l'autre comme lieu distinct de celui qu'il occupe, il est incapable d'y être lui-même. Il est bloqué sur le site qui est le sien. Il manque de distance à l'égard non des autres mais de lui-même, de cette distance spécifique qui permet la communication. Il ne peut donc pas être son propre instructeur. Ainsi, à supposer que ses enseignements puissent porter des fruits chez les autres, ses élèves, il ne peut rien en attendre pour lui. On peut donc, certes, se moquer de sa prétention. En vérité, il convient plutôt de la considérer comme un malheur.

Ainsi le *Juif*, si expert qu'il soit, témoigne-t-il d'une faiblesse : le savoir, qu'il a et qu'il dispense, de ce que doivent faire les autres ne lui confère pas le pouvoir de le faire, la *connaissance de la loi* ne le protège pas de la *transgression de la loi*, l'une et l'autre sont réellement présentes dans son existence. Telle est la contradiction que *Paul* met en évidence, non sans appuyer sur quelques-unes de ses manifestations, le *vol*, l'*adultère*, le *sacrilège*.

Or, cette contradiction provient-elle, fondamentalement, d'une limite qui serait essentielle à l'enseignement, et notamment à l'enseignement de la *loi*, à ce qu'il ne donne pas la puissance de faire ce qu'il prescrit ? Ou bien tient-elle à ce que, volontairement, par décision, le *Juif* s'exempte lui-même en tant que destinataire de *l'enseignement* qu'il donne ?

Quelque réponse qu'on apporte à ces questions, le fait à expliquer peut paraître assez commun. Il serait même banal si l'expérience éthique ne s'unissait pas ici, dans le cas du *Juif*, avec l'expérience religieuse au point qu'on peut, qu'on doit même les confondre l'une avec l'autre.

« ...par la transgression de la loi tu déshonores Dieu... »

(23) *Toi qui mets ta fierté en une loi, par la transgression de la loi tu déshonores Dieu.* (24) *En effet, **le nom de Dieu est blasphémé à cause de vous dans les nations**, selon qu'il est écrit.*

Souvenons-nous. En s'adressant au *Juif*, Paul l'avait interpellé en ces termes : *Quant à toi, si tu te désignes toi-même du nom de Juif, et te reposes sur une loi, et mets ta fierté en Dieu...* Celui-là donc est *Juif* qui identifie *Dieu* et la *loi*, puisqu'il *se repose* sur celle-ci et, dans le même temps, *met sa fierté* en celui-là. Or, la revendication par le *Juif* de cette identification paraît si évidente à Paul qu'il en vient maintenant à écrire : *Toi qui mets ta fierté en une loi – relevons que la fierté est passée de Dieu à la loi - , par la transgression de la loi tu déshonores Dieu.* En effet, ***le nom de Dieu est blasphémé à cause de vous dans les nations***, selon qu'il est écrit.

Voilà qui donne une singulière portée aux questions que nous soulevions tout à l'heure sur l'origine de la contradiction dénoncée par Paul chez le *Juif*.

Accordons que le *savoir de la loi* ne donne pas la puissance d'accomplir la *loi*. Admettons aussi que, s'il en est ainsi, c'est parce qu'un fossé sépare connaître et faire, et pour tout homme, donc pour le *Juif* aussi. Mais alors, puisque, à cet égard, il n'est pas mieux loti que tous les autres, le *Juif* ne devrait-il pas s'interroger sur sa situation, qu'il revendique comme unique ?

En effet, tous les autres, en n'accomplissant pas la *loi* qui leur est enseignée, attesteraient soit la faiblesse générale de l'humanité soit leur insubordination personnelle à la *loi*. Mais lui, le *Juif*, et de son propre point de vue, c'est *Dieu* lui-même qu'il disqualifie devant tous, devant les ***nations***, par l'effet nul en lui de la *loi* qu'il fait connaître aux autres. Car si la *loi* ne possède pas, pour transformer la conduite de celui qui en est le héraut, la puissance même de *Dieu*, que peut-on encore penser de celui à qui on donne ce ***nom de Dieu*** ? Il devient l'objet d'une véritable dérision qui, réfléchie par le *Juif*, et aussi bien par Paul, mérite d'être nommée ***blasphème***.

Ainsi, en définitive, en n'ayant pas lui-même une conduite conforme à *loi* dont il instruit les autres, au ***nom de Dieu***, le *Juif*, à son insu, fait-il surgir dans l'histoire humaine une question qui porte sur la *puissance* même de *Dieu*. Si cette *puissance* n'est pas capable de s'exercer sur le *Juif* pour qu'il observe la *loi* qu'il prêche, existe-t-elle vraiment ? Mais ne peut-elle pas s'exercer autrement ?

Cette toute dernière interrogation ne serait-elle pas celle de *Paul*? N'est-elle pas secrètement à l'œuvre dans sa dénonciation du *Juif*? N'aurait-il pas mis en lumière la contradiction dont souffre celui-ci au plus intime de son existence, afin de suggérer que la *puissance* de *Dieu* n'est pas réellement compromise par l'inefficacité de la *loi* chez celui-là même qui *déshonore Dieu* et qui, pourtant, *met sa fierté en Dieu* ?

Clamart, le 22 novembre 2006

L'HOMME CACHÉ DU CŒUR

L'homme caché du cœur, dans l'incorruptibilité d'un esprit doux et paisible, voilà ce qui est très précieux devant Dieu.

Première Épître de Pierre, III, 4

«... Mais si tu es transgresseur de (la) loi, ta circoncision est devenue prépuce... »

(25) Certes, (la) circoncision est utile, si tu pratiques (la) loi. Mais si tu es un transgresseur de (la) loi, ta circoncision est devenue prépuce. (26) Si donc le prépuce garde les justes prescriptions de la loi, est-ce que son prépuce ne lui sera pas compté comme circoncision ? (27) Et le prépuce de nature qui accomplit la loi portera un verdict sur toi qui, en passant par (la) lettre et la circoncision, es transgresseur de la loi.

Expliquons-nous d'abord sur la traduction. Tout le monde accordera que *circoncision* et *prépuce* désignent, par synecdoque, deux groupes humains. Ces derniers sont déclarés différents à partir d'un trait qui affecte, chez chacun d'eux, l'organe sexuel masculin. Mais on demandera pourquoi, au lieu de « incirconcision », avoir employé en français le terme de *prépuce*.

On peut d'abord répondre en invoquant le souci de fidélité matérielle au texte grec que l'on traduit ici. C'est lui, en effet, qui, en toute rigueur, invite à traduire comme on l'a fait. Mais, en outre, ce rendu littéral, comme on va l'observer, n'est pas sans intérêt pour l'intelligence de ce que nous lisons.

« Incirconcision », à la différence de *prépuce*, est un nom qui porte en lui-même, dans sa formation, la marque d'une privation. Il dit l'absence de *circoncision*. Remarquons-le, car ce n'est pas sans conséquence, il dit donc l'absence d'un certain manque. En effet, la *circoncision* consiste en une ablation partielle ou totale du *prépuce*. Ainsi se trouve mises en regard, d'un côté, la *circoncision*, cette altération de l'intégrité corporelle, sensible jusque dans le nom qui la désigne, et,

d'un autre côté, la plénitude, dépourvue de toute diminution, propre au *prépuce*, terme qui n'évoque par lui-même aucune soustraction.

Il n'est pas indifférent de rendre ces valeurs de sens. En effet, comme on l'observera, la réflexion de *Paul* rend d'abord équivalents *circoncision* et *prépuce*, la marque du manque et l'absence de toute marque d'un manque, non d'ailleurs sans mettre une condition importante à cette équivalence, à savoir *la pratique de la loi*. Mais il va plus loin. Il peut laisser supposer qu'il néglige la prééminence ou, comme il l'écrit, *l'utilité de la circoncision*.

En effet, le *prépuce* et la *circoncision* sont envisagés comme pareillement compatibles avec la *transgression de la loi* et avec sa *pratique*. La différence entre les hommes que *Paul* entend affirmer, elle est là, entre ces deux comportements par rapport à la *loi*. Dès lors, si la *circoncision* est *utile*, son *utilité* ne réside pas en elle-même. Elle lui vient d'ailleurs, de ce qu'elle s'accompagne, comme on l'a dit, de *la pratique de (la) loi*. Mais cette *pratique de la loi* n'est pas donnée d'emblée avec la *circoncision*. Elle peut s'y ajouter. Mais si cette *pratique de la loi* ne vient pas en plus de la *circoncision*, *si tu es un transgresseur de la loi, ta circoncision est devenue prépuce*.

La conclusion que *Paul* vient de dégager invite à discerner la virtualité qui est présente dans la *circoncision*. Cette marque sur le corps destine à *la pratique de la loi*. Que *la loi soit transgressée* par la *circoncision*, et celle-ci alors n'existe plus que physiquement, car véritablement elle *est devenue prépuce*. N'est-ce pas suggérer assez clairement que la *pratique de la loi* est en conformité avec ce manque, avec cette ablation en quoi consiste la *circoncision* ? En revanche, que la *pratique de la loi* fasse défaut, ce manque, cette ablation n'ont plus raison d'être. À leur place, en quelque sorte, vient, non pas physiquement mais véritablement, le *prépuce*, lui qui, comparé à la *circoncision*, signifie l'absence de manque, ne destine pas à *pratiquer la loi*.

À suivre la réflexion de *Paul* au plus près de sa lettre, nous n'avons pas perdu notre peine. Nous y gagnons d'entendre la portée exacte, dans l'existence humaine, de la *pratique de la loi*. Celle-ci, pour qui que ce soit, se présente non pas comme l'expérience d'une suffisance mais comme celle d'un manque, sa *transgression* comme la perte de ce manque, l'accès au « sans manque », à la suffisance que symbolise le *prépuce* par comparaison avec la *circoncision*.

Cependant le *prépuce* n'est pas de lui-même voué fatalement à expérimenter la *transgression*, l'absence du manque. Il peut *garder les justes prescriptions de la loi*. De ce fait, il perd son plein, il accède à manquer. D'où la question de *Paul* : *est-ce que son prépuce ne lui sera pas compté comme circoncision ?* Et, bien sûr, ce n'est là qu'une interrogation oratoire. *Paul* répond par l'affirmative.

Ainsi le *prépuce* demeure-t-il en tant que marque physique. Marque de quoi ? Non d'une *transgression de la loi*, car le *prépuce* n'est une telle marque que lorsqu'il figure ce qu'est devenue la *circoncision* qui a *transgressé la loi*. Sans disparaître physiquement le *prépuce* est donc *compté véritablement comme circoncision*. Du fait qu'il *garde les justes prescriptions de la loi*, il est intégré à un ordre, celui de la *loi*, qui est sans rapport matériel avec la signification qu'il peut recevoir quand la *circoncision, ayant transgressé la loi, est devenue prépuce*.

Il y a plus. *Le prépuce de nature qui accomplit la loi* continue à se situer par rapport à *toi qui, en passant par (la) lettre et la circoncision, es transgresseur de la loi : il portera un verdict sur toi*. En somme, la *circoncision* et le *prépuce* font système, ils se tiennent l'un l'autre. Le fondement de leur association, c'est la *loi*. Elle leur est commune. C'est en fonction d'elle qu'ils sont initialement, nativement, ou *circoncision* ou *prépuce*. Mais qu'ils soient l'un ou l'autre, ils appartiennent tous les deux à une histoire au cours de laquelle un *verdict* sera prononcé. Lequel des deux pourra le prononcer ? De toute évidence, c'est *celui qui accomplit la loi*. Pour *Paul* la chose va de soi. Par conséquent, si *celui qui accomplit la loi* est *prépuce de nature*, de naissance, sa condition ne l'empêche pas, tant s'en faut, d'occuper la position de juge à l'égard de tout *transgresseur de la loi*, même si celui-ci *passé par (la) lettre et la circoncision*.

À quoi tend toute cette réflexion de *Paul* ?

On l'a déjà indiqué : non pas, comme on pourrait l'imaginer, à déprécier la *circoncision*, encore moins à l'humilier en face du *prépuce*. Il va d'ailleurs cesser pour un moment de mentionner celui-ci. A l'encontre de ce qu'on pourrait attendre, *Paul* va maintenant élaborer tout à la fois une notion renouvelée de la *circoncision*, qui manifeste son *utilité*, et une conception du *Juif*, qui dégage sans équivoque le *plus* dont seul il est porteur dans l'histoire et qui, pour le coup, manque au *prépuce*.

L'être et le paraître.

(28) *Car le Juif n'est pas celui qui paraît, pas plus que la circoncision n'est celle qui paraît dans la chair.*

Paul ne s'attache plus qu'au *Juif* et à la *circoncision*. À propos de l'un comme de l'autre il fait intervenir une distinction entre l'*être* et le *paraître*. Or, le *paraître*, et notamment lorsqu'il va jusqu'à se montrer dans la *chair*, n'assure pas de la présence de l'*être*. En effet, l'*être* du *Juif* comme celui de la *circoncision* ne leur viennent pas du *paraître*, quel qu'il soit, mais d'*ailleurs*. D'où leur viennent-ils donc ?

On relèvera que l'affirmation se présente comme une explication apportée à ce qui vient d'être soutenu et qui portait notamment sur la *circoncision*. Or nous avons lu que la *circoncision* pouvait devenir *prépuce*. Tel était le cas lorsque celui qui la portait à la façon d'une *lettre* écrite sur son corps devenait *transgresseur de la loi*. Dans ce cas le texte qu'il possède comme gravé *dans la chair* et, comme tel, visible, lisible, ne s'efface pas. Mais, en le voyant, en le lisant, on n'atteint pas à ce qu'*est* le porteur d'une telle marque. Celui-ci est comme évincé de l'*être* qui est censé lui appartenir du fait de la *circoncision* physique qu'il présente et il est aussi évincé de l'*être* qui est pareillement censé lui appartenir du fait de ce nom de *Juif* qui le désigne socialement.

Or, le porteur de la marque et du nom est lui-même responsable de l'éviction dont il est frappé mais il l'est comme on peut l'être par suite d'un *verdict*. En effet, le *verdict* ne change rien à l'apparence physique que continue à présenter l'accusé ni au nom qu'il continue à porter. Mais il est prononcé, comme une parole, sur une conduite qui a été tenue. Et cette parole, qui est un *verdict*, est habilitée à la proférer quiconque, fût-il *prépuce de nature, accompli la loi*. Ainsi est-ce une parole, la parole d'un autre que lui-même, qui destitue le *Juif* et sa *circoncision* de l'*être* qui leur appartient. Et cette parole fait apparaître la vérité, une vérité qui sans elle passerait inaperçue, celle d'un *être* absent ou, plutôt, parti, qui s'est absenté, qui ne peut plus être déclaré présent, du fait de la *transgression de la loi*.

L'explication donnée ici par *Paul* de la réalité humaine qu'il avait à penser est de grande conséquence pour la suite de sa méditation. En effet, nous devons comprendre que l'autre que l'apparence, l'*être*, n'est pas d'ordre physique, sensible. Cet *être* que l'*apparaître* ne livre pas et qui n'est plus là chez le *Juif transgresseur de la loi*, *Paul* pourra bien le qualifier de *caché*. Il n'est pas, pour autant, dissimulé comme peut l'être une chose.

Cet être du *Juif* est déclaré plus que découvert. Il n'apparaît donc pas comme un spectacle qu'on pourrait embrasser du regard. En ce sens il est *caché*, oui, mais seulement parce qu'il ne se montre pas, parce qu'il n'est pas manifeste. En revanche, il n'est pas *caché* si l'on entendait par là qu'il échapperait à toute parole qui pourrait l'atteindre soit pour prononcer sur lui un *verdict* soit, comme on va l'apprendre, pour lui adresser une *louange*. Bref, l'être, que *la transgression de la loi* a suspendu, est celui de la communication. Or, cette communication continue néanmoins à courir, plus insistante que l'expérience de ses échecs

« Mais celui-là est Juif, qui l'est de façon cachée, et la circoncision est celle du cœur... »

(29) *Mais celui-là est Juif, qui l'est de façon cachée, et la circoncision est celle du cœur, en esprit non en lettre, et à lui la louange vient non des hommes mais de Dieu. III (1) Quel est donc le plus du Juif, ou quelle est l'utilité de la circoncision ?*

Le *Juif*, qui l'est de façon cachée, n'est certainement pas, on s'en doute, un *transgresseur de la loi*. Mais pratique-t-il la *loi* et, surtout, parvient-il à la réaliser pleinement dans sa vie, à l'*accomplir* ? Nous ne le saurons pas. Il semble, en effet, que maintenant *Paul* considère le *Juif* sous un tout autre jour que son rapport à la *loi*. Il parle de lui en des termes qui ouvrent un champ qui n'est plus celui de l'éthique.

L'éthique est, certes, présente puisque la *circoncision* est associée à une *lettre*, donc à quelque chose comme une *loi* écrite, qu'il faut observer. L'éthique est manifestement présente encore lorsque *Paul* évoque, même si c'est pour l'écarter, une *louange* que le *Juif* pourrait recevoir des *hommes*. Ceux-ci ne porteraient donc plus de *verdict* sur lui, comme le fera, on l'a appris, le *prépuce de nature qui accomplit la loi* : ils le féliciteraient pour sa façon de vivre. Soit. Mais que signifie la *circoncision*, si elle est *celle du cœur* ? Et l'*esprit*, s'il est différent de la *lettre* ? Et, surtout, cette *louange qui vient non des hommes mais de Dieu* ?

Pour expliquer que *Paul* recoure à des expressions comme celles-là il ne suffit pas de rappeler qu'il les trouvait dans la culture qui était la sienne ni même de soutenir qu'il prolonge à sa manière une certaine tradition de pensée. On peut, en effet, accorder tout cela, mais on ne fait

alors que caractériser littérairement, voire religieusement, son style. On n'a pas encore saisi dans son originalité la question qu'il soulève.

Quel est donc le plus du Juif, ou quelle est l'utilité de la circoncision ?

Cette question révèle que *Paul* n'a pas encore produit la raison qui fonderait la fonction incomparable du *Juif* dans l'histoire et qui l'autoriserait à se distinguer par un signe comme la *circoncision*. Car ce qu'il a reconnu précédemment le persuaderait plutôt, lui est ses lecteurs, que le *Juif* n'est pas une exception dans l'ensemble de l'humanité, du moins dans son rapport à la *loi*. En effet, comme n'importe qui, il peut la *pratiquer* ou la *transgresser*. Pourtant, *Paul* n'en doute pas, le *Juif* ne peut être confondu avec tous. Mais il n'a pas réussi encore à dire clairement pourquoi. Il lui faut donc pousser plus loin sa réflexion.

Clamart, le 26 novembre 2006

L'ÉTHIQUE ET LA FOI

Si tu te rappelles encore mes péchés pour ne pas faire en eux ce que je te demande, fais en eux, mon Dieu, ta volonté, qui est ce que je veux par dessus tout, et exerce ta bonté et ta miséricorde, et tu seras reconnu en eux.

Saint Jean de la Croix

«... Les dits de Dieu ont été remis à leur foi... »

*(2) C'est beaucoup de toute manière ! D'abord, parce que les dits de Dieu ont été remis à leur foi. (3) Quoi, en effet ? Si quelques-uns ont été sans foi, est-ce que leur absence de foi ne détruira pas la foi de Dieu ? (4) Que cela n'advienne pas ! Mais que Dieu devienne vrai et tout homme menteur, comme il est écrit : **Afin que tu sois justifié en tes paroles, et tu vaincras quand on portera sur toi un verdict.***

Paul entend bien répondre aux questions qu'il vient de formuler, montrer la supériorité du *Juif* et l'utilité de la *circconcision*. Mais, assurément, il élève le débat à une telle hauteur qu'on pourrait s'y méprendre alors qu'il fait seulement apparaître la gravité et les enjeux du sujet qu'il a soulevé. Mais avouons qu'il y a de quoi s'égarer, tant la réflexion de *Paul* est rapide, souple, subtile.

Il s'agissait donc du *Juif* et de la *circconcision*. Or, ces deux noms ne sont plus employés. On peut cependant estimer qu'ils sont implicitement repris dans le pluriel dont use maintenant *Paul* pour désigner ceux dont la *foi* a reçu *les dits de Dieu*. Mais on est surpris par la façon dont ce dernier événement est évoqué. Celui-ci, en effet, est introduit par un *d'abord*, donc comme une cause, la première, parmi d'autres. Celles-ci, logiquement, devraient être énoncées ultérieurement. Mais on attendra en vain leur présentation par la suite. Ainsi sommes-nous tacitement invités à concentrer toute notre attention sur cet événement. On peut donc supposer qu'il revêt une importance décisive. De fait, comme on va le constater, c'est lui qui, désormais, va inspirer tout le discours de *Paul*.

Paul ne mentionne plus la *loi*, ni sa *pratique*, ni sa *transgression*. Il déclare que des *dits de Dieu* ont été prononcés et qu'ils ont été remis à la *foi* de ceux qui les ont écoutés. On peut discuter sans fin pour décider quels sont ces *dits de Dieu*, quelle est leur teneur. En revanche, il est clair qu'en les évoquant comme on le fait, en les nommant comme on les nomme, des *dits*, on présuppose que *Dieu* a parlé. En d'autres termes, *Paul* traite pour elle-même, dans sa formalité et dans sa réalité, de la communication établie par *Dieu* entre lui-même, *Dieu*, et certains parmi les hommes, c'est-à-dire *le Juif*, bien sûr, qui est marqué par la *circoncision*. Ainsi ce nom et ce signe sont-ils introduits dans un champ nouveau, qui n'est pas, immédiatement du moins, celui de la *loi*. *Le Juif* et la *circoncision* sont maintenant considérés en fonction de l'accueil des *dits de Dieu*. Or, cet accueil suppose ce que *Paul* nomme la *foi*. Ce nom forme le radical du verbe qu'il emploie – nous lisons : *ont été remis à la foi* - et on le retrouve, répété avec insistance, dans la phrase qui suit : *ont été sans foi / leur absence de foi / la foi de Dieu*.

Sans doute, continue *Paul*, peut-il arriver que, chez certains des destinataires des *dits de Dieu*, la *foi* soit absente. Mais il n'y a pas lieu de supposer que *la foi de Dieu*, elle, puisse manquer, et soit détruite de ce seul fait. On ne peut qu'écartier énergiquement une telle pensée : *Que cela n'advienne pas !* Toutefois, cette *absence de foi* révèle quelque chose non seulement sur les individus en qui elle se manifeste mais, plus largement, universellement même, sur toute l'humanité. Il *devient* évident que *Dieu*, lui, est *vrai*, parce que sa *foi* demeure, parce qu'il est fidèle, tandis qu'il *devient* tout aussi évident que *tout homme* est, quant à lui, *menteur*, incapable par lui-même, à la différence de *Dieu*, de tenir parole. L'événement a un effet de révélation sur *Dieu* et aussi sur l'*homme*. La *vérité*, en *Dieu*, signifie sa fidélité inaltérable, le *mensonge*, en l'*homme*, son infidélité constitutive. Ainsi, à supposer qu'on ouvre un procès entre *Dieu* et l'*homme*, *Dieu (sera) justifié en (ses) paroles*.

Mais s'il en est ainsi, l'*homme*, c'est-à-dire *nous* tous, sommes-nous irrémédiablement exposés à perdre dans un tel procès ?

« Je parle à la manière d'un homme !... »

(5) *Mais si notre injustice met en valeur la justice de Dieu, que dirons-nous ? Est-ce que Dieu n'est pas injuste, lui qui déverse (sa) colère ? Je parle à la manière d'un homme !* (6) *Que cela n'advienne pas ! Ou alors comment Dieu portera-t-il un verdict sur le monde ?*

Les deux causes, celle de *Dieu* et celle de *l'homme*, ne sont-elles pas indissolublement liées ? Sans aucun doute. Mais s'il est vrai que *tout homme est menteur*, si aussi *l'injustice* est son lot, imprescriptible, il contribue néanmoins à *mettre en valeur*, par contraste, la *justice de Dieu*. Il rend en quelque sorte ce service à *Dieu*. Celui-ci, dès lors, devrait-il lui en tenir rigueur ? Bref, n'est-ce pas *Dieu* lui-même qui se montre *injuste* envers *l'homme*, *s'il déverse (sa) colère* sur lui ?

Sans doute tenir de tels propos est-ce *parler à la manière d'un homme*. *Paul* en convient. Pourtant, il ne considère pas que l'argumentation soit spécieuse. Elle lui paraît correcte. Mais il écarte cependant la conclusion à laquelle elle aboutit. Où donc s'est glissée l'erreur ?

En acceptant cette conclusion, on méconnaîtrait un aspect essentiel de la communication de *Dieu* avec *l'homme*. On oublierait que, par sa communication avec *nous*, *Dieu* porte sur *nous* un *verdict*, c'est-à-dire un jugement, non pas d'ailleurs une condamnation. Aussi *Paul* peut-il écrire : *ou alors comment Dieu portera-t-il un verdict sur le monde ?*

Ainsi donc tout se passe comme si *le monde*, pour subsister en quelque sorte, dépendait d'un *verdict* de *Dieu*. Par conséquent, c'est l'existence même de *l'homme* et du *monde* qui serait compromise si *Dieu*, par impossible, ne réprouvait pas leur *injustice* ou s'il s'en accommodait. Sa cause est, certes, liée à la nôtre ou, plutôt, la nôtre à la sienne, mais pourvu qu'il exerce sur nous sa *justice* et, par conséquent, prononce un *verdict*. Sinon, il n'y a plus ni *Dieu* ni *monde*.

Cette *vérité* est certainement dure à entendre. En tout cas, elle ne paraît pas convaincante. Aussi *Paul* doit-il faire face à une nouvelle objection, plus pressante encore, qui en rajoute encore sur le raisonnement précédent.

« ...Faisons le mal pour que vienne le bien ! »

(7) *Mais si, par mon mensonge, la vérité de Dieu ressort plus, pour sa gloire, pourquoi encore, moi aussi, suis-je l'objet d'un verdict, comme pécheur ?* (8) *Et alors, n'est-ce pas ? comme on blasphème à notre sujet et comme certains prétendent que nous disons, « faisons le mal pour que vienne le bien ! » Or, sur ces gens-là, le verdict est juste !*

Le pluriel est abandonné, et aussi la généralité, toute abstraite encore, qu'exprimait le terme de *monde*. Le discours est à la première personne du singulier, qui est soulignée par le *moi aussi*, et, quand revient le *nous*, celui-ci désigne *Paul* lui-même.

Soit, consent l'objecteur, je suis dans le *mensonge*, Dieu est dans la *vérité*. Mais pourquoi donc devrais-je être traité comme un *pécheur*? Pourquoi devrais-je comparaître à un tribunal, y être jugé? Ne devrait-on pas plutôt me féliciter? En effet, ne suis-je pas le faire-valoir de *Dieu* lui-même dont la *gloire ressort plus* encore du fait de ma conduite? J'aide *Dieu* en quelque manière. Allons-y donc, « *faisons le mal pour que vienne le bien!* »

L'argumentation atteint ici au *blasphème*: elle s'attaque à *Dieu*, qui est instrumentalisé, utilisé. *L'homme* se conduit comme s'il avait pouvoir sur *Dieu*. Un tel discours est donc insupportable à *Paul*, et surtout quand on prétend, comme c'est le cas, se recommander de ce qu'il dirait ou aurait dit lui-même. Car on pénètre alors dans son intimité la plus personnelle, pour la violer. Ainsi le combat, comme on peut le lire, est-il celui de deux personnes qui s'affrontent, chacune pouvant dire « je ». Dans cette lutte, au *blasphème* s'ajoute la calomnie. Oui, vraiment, *Paul* n'hésite pas à le proclamer, quiconque pense de cette façon doit être jugé, seul un *verdict* convient à son cas, car il faut rétablir la *justice*: Or, *sur ces gens-là, le verdict est juste*, ils le méritent.

Est-ce que nous réalisons bien jusqu'où s'est avancée la pensée de *Paul*?

Sans doute a-t-il lavé l'honneur de *Dieu*, si l'on peut dire, et le sien aussi. Mais, remarquons-le, il ne s'est pas contenté de rejeter avec véhémence des autorisations complaisamment accordées au *mensonge* et à l'*injustice* sous couvert de révérence envers *Dieu*. Il est allé plus loin. Il s'est laissé instruire par la démarche, toute fallacieuse qu'elle soit, de ses interlocuteurs, réels ou supposés. Car s'il n'accepte pas leurs conclusions, il partage avec eux les mêmes prémisses.

Il est bien d'accord avec eux, en effet, pour affirmer que *les dits de Dieu ont été remis à la foi* de certains, à l'intérieur de l'histoire humaine. Avec eux encore il soutient que si *quelques-uns* d'entre eux *ont été sans foi, leur absence de foi ne détruira pas*, pour autant, *la foi de Dieu*. Or, en voilà assez pour donner une profondeur toute nouvelle au discours que *Paul* avait tenu sur la *loi*, sur sa *pratique* et sur sa *transgression*.

D'où vient, en effet, que *tout homme* puisse être reconnu comme *menteur* ? Non pas, semble-t-il, de ce qu'il serait nativement *transgresseur de la loi*. Car celle-ci, après tout, il n'est pas impossible qu'il la *pratique*. Mais accueille-t-il, pour autant, comme il convient les *dits de Dieu remis à sa foi* ? Ce n'est pas sûr du tout et on peut même sérieusement en douter quand on l'entend prétendre que son *injustice met en valeur la justice de Dieu* ou, pire encore, lorsqu'il ose soutenir que du *mal* qu'il ferait viendrait du *bien*, comme s'il pouvait s'imposer à *Dieu* lui-même. N'est-il pas clair qu'alors il ne répond pas par *sa foi* à *la foi de Dieu* ? Or c'est dans un tel état de *mensonge* que nous sommes tous, d'abord.

En définitive, tout se passe ici comme si *Paul* saisisait la condition de l'homme par delà ou, comme on voudra, en deçà de l'opposition entre *la pratique* et *la transgression de la loi*. Non pas que n'importe quelle conduite morale puisse se recommander de la *foi*, parce que celle-ci serait indifférente à la conduite éthique. En effet, la *foi* ne supprime pas la *loi* et sa *justice*, même si elle est d'un autre ordre que l'une et que l'autre. Mais, à l'inverse, notre *foi*, elle, est indépendante, et déjà dans son existence même, de quelque conduite morale que ce soit.

Pourquoi en est-il ainsi ?

Parce que la *foi*, la nôtre, ne dépend pas de ce que nous pouvons faire, que ce soit *le bien* ou que ce soit *le mal*. Car, si elle dépend de quelque chose, c'est seulement de *la foi de Dieu*, dont elle naît. C'est d'elle qu'elle est solidaire. C'est à elle qu'elle peut manquer. Or, cette *foi de Dieu*, rien ne peut la détruire, ni notre *absence de foi* ni, encore moins, notre *mensonge* ou notre *injustice*, notre *transgression de la loi*. La communication entre *nous* tous et entre chacun de *nous* et *Dieu* peut donc bien être gravement perturbée et même supprimée : *la foi de Dieu*, quant à elle, subsiste, attendant, pour ainsi dire, que nous recevions *les dits de Dieu remis à notre foi*.

Or, le destinataire que nous sommes de ces *dits de Dieu* ne reçoit ces derniers ni par sa *pratique* ni, bien sûr, à plus forte raison, faut-il le dire ? par sa *transgression* de la loi. Bien plus, ce destinataire est toujours un *pécheur* ou, encore, un *menteur* qui, par la grâce de sa *foi*, voit son *mensonge* et son *péché* supprimés, alors même qu'il avance cahin-caha entre *pratique* et *transgression de la loi*, toujours sous le *verdict de Dieu*, toujours aussi appelé à répondre par *sa foi* à *la foi de Dieu*.

Clamart, le 28 novembre 2006

IL N'Y A PAS DE JUSTE

Dira-t-on que pour avoir dit que la justice est partie de la terre, les hommes aient connu le péché originel ?

Pascal

« Nous avons auparavant établi que Juifs et aussi Grecs, tous, sont sous le péché. »

*(9) Quoi donc ? Avons-nous une supériorité ? Pas totalement ! Car nous avons établi auparavant que Juifs et aussi Grecs, tous, sont sous le péché, (10) selon qu'il est écrit : **Il n'y a pas de juste, pas même un seul, (11) il n'y en a pas un qui comprenne, il n'y en a pas un qui recherche Dieu. (12) Tous se sont dévoyés, ensemble ils sont propres à rien. Il n'en est pas un qui fasse ce qui est bon, il n'en est pas jusqu'à un seul. (13) Tombeau ouvert, leur gosier ! Avec leur langue, ils trament la ruse. Un venin d'aspics sous leurs lèvres, (14) eux dont la bouche est pleine de malédiction et d'amertume. (15) Leurs pieds sont vifs à verser le sang ; (16) ruine et misère sur leurs chemins, (17) et le chemin de paix, ils ne l'ont pas connu. (18) Il n'y a pas de crainte de Dieu devant leurs yeux.***

La conversation de *Paul* avec son ou ses interlocuteurs est censée continuer. Il se considère d'ailleurs comme faisant partie lui-même du groupe de ceux qui débattent. Il s'inclut dans le *nous*, quand il écrit : *avons-nous une supériorité ?* N'avait-il pas demandé plus haut déjà : *Quel est donc le plus du Juif ?* Or, il semblait avoir affirmé que ce *plus* était incontestable. N'avait-il pas répondu, en effet : *C'est beaucoup de toute manière ?* Par ce *de toute manière* fallait-il entendre qu'il faisait déjà, timidement, des réserves ou qu'il devait écarter celles que d'autres pourraient faire ? En tout cas, maintenant, il tempère explicitement son affirmation, puisqu'il répond : *Pas totalement !* Et il s'explique aussitôt sur la restriction qu'il apporte.

Que devons-nous comprendre ?

Que le *plus* ou la *supériorité* serait mieux nommé «spécificité». Celle-ci consiste en ce que *les dits de Dieu ont été remis à leur foi*, entendons : à la *foi des Juifs*. Mais elle ne va pas plus loin. Ainsi, comme on l'a vu, *quelques-uns* peuvent bien être *sans foi*, cette *absence de foi ne détruira pas la foi de Dieu*.

Pour le reste, *Juifs et aussi Grecs* se ressemblent : aucun d'eux n'est *juste*, *tous sont sous le péché*. Paul ajoute même que c'est là ce qu'il a déjà *établi*. En d'autres termes, les *Juifs*, avec ou *sans foi*, ont beau être dépositaires des *dits de Dieu*. Bien plus, comme d'autres qu'eux, comme certains des *Grecs*, ils ont beau se conduire en conformité avec la *loi*. Tout cela ne les rend pas *justes*, ils restent *pécheurs*, tant les uns que les autres. C'est là, d'ailleurs, ce que les *Juifs*, pour leur part, ne devraient pas ignorer. Et Paul d'accumuler les assertions qu'ils peuvent lire dans leurs livres, dans ce qui *est écrit*.

Ces précisions, apportées par Paul, sont d'une extrême importance. Nous pressentons, en effet, avant de l'apprendre expressément, que, même si la *loi* est *pratiquée* ou *accomplie*, qui que nous soyons, *Juifs* ou *Grecs*, cette *pratique* ou cet *accomplissement* ne nous rend pas *justes* mais nous laisse *tous pécheurs*.

(19) Or, nous savons que tout ce que dit la loi, c'est à ceux qui sont dans la loi qu'elle l'adresse, pour que toute bouche soit close et que le monde entier devienne soumis au jugement de Dieu...

Ceux qui sont dans la loi reçoivent, de ce seul fait, un message qui n'est pas adressé à d'autres, puisque *c'est à ceux qui sont dans la loi qu'elle l'adresse*. Aussi est-ce en cela encore que consiste leur *spécificité*. Mais celle-ci ne va pas plus loin. Ils apprennent, en effet, qu'eux aussi, quoi qu'ils fassent, ils ont la *bouche close*, qu'ils sont, comme *le monde entier, soumis au jugement de Dieu* et que, comme tous, ils sont *sous le péché*.

Comment peut-on plus clairement faire entendre que la *loi* est une annonce, une façon d'établir ou de maintenir une communication, et ceci indépendamment de l'accueil qu'elle reçoit ? Comment peut-on plus nettement distinguer *ceux qui sont dans la loi* sans pour autant les séparer de tous les autres, tout en les confondant avec eux ?

Mais avons-nous bien remarqué la raison d'une situation qui peut paraître bien paradoxale ?

S'il en est ainsi, c'est parce tous ne sont pas *dans la loi* mais tous, sans aucun doute, sont *sous le péché* et, comme tels, sont *soumis au jugement de Dieu*. Mais, dès lors, ce *jugement de Dieu* devient un fait bien étrange. En effet, quel qu'il soit, il n'est pas prononcé en fonction d'une *loi* ni, à plus forte raison, en fonction de la *transgression* ou de la *pratique* de celle-ci.

Aussi bien le lecteur ne peut-il pas éviter de soulever bien des questions. Ce *jugement de Dieu* est-il arbitraire ? Est-il équitable ? Est-il bienveillant ? Est-il gracieux ? Si le lecteur ne peut pas répondre à ces questions, il est du moins informé aussitôt de la raison d'être d'une situation si contraire à ce qu'on pourrait logiquement attendre.

(20) *parce que par les œuvres de la loi aucune chair ne sera justifiée en face de lui ; car, en passant par la loi, (il y a) reconnaissance du péché.*

Nous apprenons que le *jugement de Dieu* s'exerce pour *justifier*, pour déclarer et pour rendre *justes* ceux sur lesquels il porte. Or, il fait en cela ce que *les œuvres de la loi* elles-mêmes ne peuvent pas faire. Car, *en passant par la loi, (il y a) reconnaissance du péché*. Et voilà encore qui précise la spécificité de *ceux qui sont sous la loi*. Quelque conduite qu'ils tiennent, ils sont mis en situation de *reconnaître* quelque chose qui leur vient par la *loi*, par sa seule communication : ils apprennent d'elle la présence de ce *péché sous lequel ils sont avec tous*.

Or, en définitive, c'est à ce *péché* que le *jugement de Dieu*, celui qui *justifie*, se rapporte. Mais nous n'apprenons pas ce *jugement de Dieu*, ni son existence ni son contenu, par la présence de la *loi* ni par notre façon de nous comporter envers elle. Qu'il y ait *jugement de Dieu*, la nouvelle nous en vient d'ailleurs.

Dans ces conditions, nous sommes fondés à demander : en quoi donc consiste ce *péché* qui n'est pas sans rapport avec *la loi*, puisqu'elle le fait *reconnaître*, mais qui est indépendant de notre *transgression* ou de notre *pratique de la loi*, puisque ni l'une ne nous condamne ni l'autre ne nous acquitte ?

Sans se livrer à des suppositions gratuites on peut penser que cette interrogation habite et même travaille la pensée de *Paul*. Pour nous en convaincre, il nous suffira de nous reporter une fois de plus à une déclaration qu'il a déjà faite, et avec quelle solennité ! Nul doute qu'elle ne soit comme la semence qui grandit à l'intérieur de sa méditation et aussi la lumière qui l'éclaire. Quelque chose en avait filtré dans le cours même de la démonstration serrée à laquelle il s'est engagé. Relisons-la toute entière.

*Car je n'ai pas honte de l'heureuse annonce. Car elle est puissance de Dieu qui va au salut pour tout croyant, pour le Juif d'abord, puis pour le Grec. Car en elle se révèle une justice de Dieu de la foi à la foi, selon qu'il est écrit :
Le juste vivra de la foi.*

Paul alors n'avait pas encore parlé du *péché*, ni même de la *loi*, et donc pas non plus de sa *transgression* ou de sa *pratique*, ni du *jugement de Dieu*. Déjà, cependant, la *justice de Dieu* était présente dans son discours, non pas toutefois comme un arrêt qui tranche, mais comme une *heureuse annonce* pour tous, comme une *puissance* que l'on capte, si l'on ose dire, comme on fait pour un message, par la *foi* qu'on lui accorde. C'est dans le déploiement d'une telle histoire que les termes de *vie* et de *salut* prenaient sens.

Quand nous relisons ces propos, après avoir suivi *Paul* pas à pas dans ses dernières démarches, bien loin de discerner une contradiction ou une rupture dans sa pensée, nous pouvons plutôt convenir qu'ils nous dirigent ensemble vers une même affirmation. Mais celle-ci, assurément, s'exprime diversement ici et là.

Comment formuler cette affirmation, au point où nous en sommes, comme un bilan d'étape, en conservant les mots de *Paul* lui-même, sans aller plus loin qu'il ne nous a conduits présentement ? Il semble qu'on peut s'exprimer comme il suit.

Dieu, en nous *sauvant par la foi*, exerce son *jugement* sur notre *péché*, non sur notre *transgression* ou sur notre *pratique de la loi*, parce que c'est ce *péché* qui est en contradiction avec sa *justice*. Tout au plus apparaît-il dans notre *transgression*. Mais il n'est pas supprimé par notre *pratique de la loi*.

Quant à ce *péché* lui-même nous est-il *connu*, et encore comme en creux, par la *loi*. En effet, on ne peut pas dire, en rigueur de termes, qu'il nous soit *révélé* par elle. Ce dernier verbe semble devoir

être réservé pour désigner ce que fait *Dieu* lui-même, par exemple quand il *révèle sa justice*, fût-ce sous les espèces de sa *colère*.

Quoi qu'il en soit, ce *péché* est d'un autre ordre que la *loi*, incommensurable avec elle, comme aussi est incommensurable avec elle ce *salut* que réalise, *de la foi à la foi, la puissance de Dieu*. S'il en allait autrement comment *Paul* pourrait-il encore être porteur de *l'heureuse annonce passant par Jésus-Christ* ?

Certes, *Paul* a élaboré la notion de *verdict* et même de *juste verdict de Dieu*. Mais il se garde de faire tomber celui-ci seulement sur notre *transgression de la loi*. Car son impact va plus profond dans notre existence humaine. Il atteint jusqu'à sa racine, jusqu'à notre *péché*. Or, que nous soyons *tous pécheurs*, c'est là un message qui nous est transmis à *tous* par ceux à la *foi* desquels il a été *remis*, c'est-à-dire par les *Juifs*. La réception de ce message par la *foi* est la condition posée à notre accueil, par la *foi* encore, de *l'heureuse annonce*.

Clamart, le 4 décembre 2006