

# LE DROIT NATUREL



REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE  
**COMMUNIO**

**LE DROIT NATUREL**

*« Où donc ces règles sont-elles inscrites ? Où l'âme, même injuste, reconnaît-elle ce qui est juste ? Où voit-elle qu'il faut avoir ce qu'elle-même n'a pas ? Où donc sont-elles inscrites, sinon dans le livre de cette lumière qu'on appelle la Vérité ? C'est là qu'est écrite toute loi juste, c'est de là qu'elle passe dans le cœur de l'homme qui accomplit la justice, non qu'elle émigre en lui, mais elle y pose son empreinte, à la manière d'un sceau qui d'une bague passe à la cire, mais sans quitter la bague. »*

Saint Augustin, *De Trinitate*, XIV, XV, 21, BA,  
t. 16, p. 403

*« Une loi qui ne serait pas juste ne serait pas une loi. »*

Saint Augustin, *De libero arbitrio*, I, V, 11, PL,  
t. 32, col. 1227 / BA, t. 6, p. 211

La revue *Communio* est heureuse de saluer l'élection à l'Académie des Sciences Morales et Politiques, le 7 décembre 2009, de Rémi Brague, qui fut l'un de ses co-fondateurs et longtemps l'un de ses responsables. Il y rejoint un autre membre de son comité de rédaction, Jean Mesnard. Soulignons aussi que notre ami a, la même année, reçu le Grand Prix de philosophie de l'Académie française.

Ainsi se trouve consacrée une carrière exemplaire de philosophe et d'historien de la philosophie grecque (au CNRS, puis à l'université de Dijon), puis de la pensée arabe et juive du Moyen-Âge (Université Panthéon-Sorbonne ainsi qu'à l'Université de Munich), et une œuvre considérable, qui a fait de lui l'un des plus importants philosophes et historiens des idées de notre temps.

## Sommaire

### ÉDITORIAL

---

Vincent CARRAUD

Dominique WEBER : **Le droit naturel : une fonction critique**

**7**

### THÈME

---

Paolo PRODI : **Crime et péché. Réflexions sur le rapport entre l'ordre juridique et l'ordre moral dans la tradition occidentale**

**19**

La distinction en Occident entre la sphère du sacré et celle du pouvoir a permis l'émergence d'un État de droit. Elle a permis aussi le développement de deux normes concurrentes, les normes morales et les normes positives, ainsi que celui de deux instances différentes de jugement des actions des hommes : comme péché ou comme infraction. Aujourd'hui, l'État de droit touche peut-être à sa fin, dans la mesure où ce dualisme des normes s'efface, et que nous perdons, dans notre conscience collective, le sens de la distinction entre le péché et le délit.

Laurent MAYALI : **Le droit naturel chez les canonistes médiévaux**

**35**

Depuis le *Décret* de Gratien – compilation critique des sources du droit de l'Église (1140) –, tous les juristes médiévaux du XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècle ont distingué, pour régir le genre humain, le droit naturel et les mœurs, soulignant la primauté du premier dont s'inspirent et découlent les lois séculières et ecclésiastiques. Mais chacun a approfondi cette notion de droit naturel et l'a précisée selon de multiples acceptions. Il en a surgi certaines contradictions, et les juristes, pour les surmonter, se sont alors tournés vers la théologie de saint Thomas.

Dominique WEBER : **Logique et apories du positivisme juridique.**

**Note sur le débat entre Hans Kelsen  
et Eric Voegelin**

**45**

Peut-on construire une théorie purement positiviste du droit sans aucune référence morale ? C'est le thème de la critique par Voegelin des théories de Kelsen. Et l'on découvre à quel point cette discussion, qui peut paraître abstraite, est au contraire d'une brûlante actualité.

Alain SÉRIAUX : **Le droit naturel dans la *praxis* juridique**

**59**

Après en avoir retracé l'histoire des différents sens, l'auteur montre combien la notion de « droit naturel », passée de mode dans les débats actuels, reste cependant le fondement de la *praxis* juridique.

**5**

## SOMMAIRE

---

### SIGNETS

---

Rémi BRAGUE : **Dieu des chrétiens, Dieu des musulmans**

**67** Plutôt que de comparer directement le Dieu des chrétiens au Dieu des musulmans selon la méthode classique – points communs, différences –, l’auteur suggère de comparer d’abord le Dieu biblique au Dieu coranique. Cette méthode originale, appliquée à l’idée de création, d’alliance et de paternité, permet de souligner la cohérence de chaque religion, et d’en tirer éventuellement les conséquences.

Jean-Marie SALAMITO : **Intransigeance et ouverture  
dans le christianisme antique**

**78** Si les tendances communautaires à la fermeture et la « maladie de juger » ont existé dans le groupe humain qui constitue aussi l’Église, il ne faut pas occulter pour autant les textes qui, au sein même de la doctrine chrétienne – Évangiles et écrits des Pères –, sont de véritables antidotes à ces tendances regrettables.

Louis-André RICHARD : **La nation québécoise dans son rapport  
à la religion**

**92** Qu’est devenu le Québec, 50 ans après sa révolution tranquille ? Si la séparation de l’Église et de l’État est une chose bonne et nécessaire, un isolement complet de ces deux sphères l’une par rapport à l’autre est un risque grave pour tout le monde. L’auteur dresse un bilan de la situation et pointe les nouveaux défis auxquels ce pays est confronté.

Anne SIMONNET : **Le cycle d’Élie dans *Tu* de Pierre Emmanuel**

**103** Dans *Tu*, œuvre cosmogonique des dernières années, Pierre Emmanuel reprend à sa manière l’histoire du prophète Élie. Nulle part plus qu’ici la parenté du prophète et du poète n’est aussi manifeste : Pierre Emmanuel reçoit en poète une parole qui lui vient d’un autre et lui parle de l’homme transformé par le pouvoir d’une Parole à laquelle il se soumet.

## Éditorial

Vincent CARRAUD

Dominique WEBER

# Le droit naturel : une fonction critique

**P**ourquoi le droit qui organise chaque société ne lui suffirait-il pas – du moins pour être un droit? Pourquoi faudrait-il en appeler à un droit universel, ou prétendu tel? Et à supposer qu'un tel droit fût imaginable, comment ne constituerait-il pas un simple idéal? Par quelle illusion théorique le nommerait-on droit *naturel*, dans la fiction d'une nature pure et comme si tout droit n'était pas un effet de culture?

Sans doute ce premier paradoxe provient-il d'une exigence de fondement. Il est essentiel aux sociétés occidentales d'être à la recherche de principes d'action, et en particulier de législation, dont la justice pourrait être fondée autrement que sur le simple fait qu'ils sont énoncés dans un code juridique particulier, historiquement et géographiquement situé. Il est en effet vital pour elles de vouloir toujours que ces principes ne relèvent pas seulement d'opinions ou de valeurs arbitraires – ces opinions et ces valeurs fussent-elles communément soutenues par une majorité à un moment donné quelconque, selon le modèle d'un partage des représentations; car, comme l'écrivait saint Clément d'Alexandrie au III<sup>e</sup> siècle, «la loi, ce n'est pas ce qui fait loi par l'usage; l'opinion fausse ne fait pas loi. La loi est l'opinion bonne; la bonne, c'est la vraie, celle qui découvre et atteint ce qui est»<sup>1</sup>. Mais, précisément, les problèmes surgissent aussitôt qu'est posée la question de savoir où chercher la légitimité de principes d'action et de législation qui pourraient échapper aux caprices

1. *Stromates*, I, 25, 166, 4, SC, n° 30.

des temps et des lieux. « Il y a sans doute des lois naturelles », disait Pascal, « mais cette belle raison corrompt a tout corrompu ». C'est pourquoi il les tenait pour inaccessibles, constatant que « la maxime la plus générale de toutes celles qui sont parmi les hommes [est] que chacun suive les mœurs de son pays »<sup>2</sup>. Pour aborder et trancher pareille aporie, les diverses sociétés ont certes décliné des réponses fort variables, voire franchement opposées ou antagonistes. Toutefois, au cours de l'histoire, l'expression « droit naturel » a souvent pu servir à « cristalliser » et cette interrogation et ces réponses. L'idée de droit naturel, comme le dit – non sans d'ailleurs quelque méfiance – le sociologue Gabriel de Tarde à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, ne désigne-t-elle pas en effet « le rêve d'une justice plus haute, à la fois idéale et destinée à être réalisée, ou présumée réalisée déjà dans un lointain passé, sorte de paradis terrestre juridique à découvrir ou à retrouver » ? Ce « beau songe », ajoute l'auteur, « ne cesse de hanter le cœur de l'homme »<sup>3</sup>. Ne faut-il pas voir le droit naturel, ainsi que l'écrit Alain Sériaux, comme « ce qui est juste ou droit en plénitude, ce qui comble parfaitement le concept de droit : la juridicité »<sup>4</sup> ? C'est que, avec l'idée d'un « droit » qui serait « naturel », s'énonce, au cœur même de la quête par les hommes de principes d'action et de législation fondés et par conséquent légitimes, l'exigence d'une « normativité » qui serait entièrement « pure », selon cette fois une expression de Jean-Marc Ferry, qui se demande s'il ne faudrait pas, désormais, « relancer l'histoire » du droit naturel<sup>5</sup>.

Un second paradoxe vient, pour les croyants, redoubler le premier. Car si la loi est elle-même révélée, exemplairement sous la forme initiale – et peut-être minimale – du *Décalogue*<sup>6</sup>, que le Christ lui-même prétend accomplir<sup>7</sup>, qu'a-t-on affaire d'une loi naturelle ? Pourquoi se mettre en peine d'une hypothétique loi naturelle lorsqu'on dispose d'une loi révélée ? À moins de considérer non

2. Fragment Lafuma 60.

3. *Les Transformations du droit. Étude sociologique* (1893), chap. VI (« Le droit naturel »), Jean Milet (éd.), Paris, Berg International Éditeurs, 1994, p. 143.

4. *Le Droit : une introduction*, Paris, Ellipses, 1997, I, VIII (« Ex ipsa natura rei »), § 71, p. 54. Voir dans ce cahier la contribution d'Alain Sériaux, p. 59.

5. « Le droit naturel : une histoire en quête de normativité pure ? », Postface à Louis-Léon Christians, François Coppens, Xavier Dijon, Paul Favraux, Gaëlle Fiasse, Jean-Michel Longneaux et Muriel Ruol (éd.), *Droit naturel : relancer l'histoire ?*, Bruxelles, Émile Bruylant, coll. « Droit et religion », 2008, p. 699.

6. *Exode* 20, 2-17 et *Deutéronome* 5, 6-21.

7. *Matthieu* 5, 17.



---

## *Le droit naturel : une fonction critique*

moins paradoxalement, comme saint Irénée – le premier à nommer, au II<sup>e</sup> siècle, cette loi « naturelle » –, que « les préceptes naturels [sont] ceux-là mêmes que, dès le commencement, Dieu avait donnés aux hommes en les implantant en eux : ce fut le décalogue »<sup>8</sup>. La loi naturelle et la loi révélée ne seraient donc qu'une seule et même loi, par quoi cette loi, révélée et dite naturelle, n'en est pas moins *historique* : historique, non seulement au triple sens initial d'une intervention de Dieu dans l'histoire humaine, d'une prescription négative (la forme des interdits) qui refuse les mœurs humaines jusque-là établies, et par conséquent d'une éducation à la liberté<sup>9</sup>, mais encore parce que son concept et son contenu ont eux-mêmes largement évolué au cours de leur histoire. La Révélation aurait-elle, en dépit de son historicité, valeur universelle et serait-elle par là porteuse d'une loi naturelle ? C'est ce que présupposait de nouveau avec force le *Catéchisme de l'Église catholique*<sup>10</sup> puis la Lettre encyclique *Veritatis Splendor*<sup>11</sup>, par lesquels Jean-Paul II avait mis la doctrine de la loi naturelle et du droit naturel au tout premier rang de la doctrine morale, politique et juridique de l'Église. Depuis son élection au Souverain Pontificat en avril 2005, Benoît XVI a lui aussi fait de cette doctrine l'un des axes majeurs de son enseignement. Sous son impulsion, alors qu'il était encore le cardinal Joseph Ratzinger, la Congrégation pour la doctrine de la foi a sollicité en 2004 le concours des universités catholiques en leur demandant d'engager une réflexion approfondie sur le sujet. De nombreux colloques en ont résulté, notamment, entre bien d'autres, le XXI<sup>e</sup> Colloque national de la Confédération des Juristes catholiques de France en novembre 2005<sup>12</sup> ou encore le Congrès international sur la loi morale naturelle organisé par l'Université Pontificale du Latran en février 2007<sup>13</sup>, qui a été l'occasion d'un très important discours de Benoît XVI lui-même<sup>14</sup>. C'est aussi dans cette perspective

8. *Contre les hérésies*, IV, 15, 1, SC, n° 100.

9. Voir Michel SALES, s.j., « Les dix paroles de Dieu, et la première par-dessus tout », *Communio*, t. XVII-1, n° 99, janvier-février 1992 (« Décalogue I : Un seul Dieu »), p. 9-36.

10. N° 1954-1960, 2036 et 2070-2071.

11. *La Splendeur de la Vérité*, Paris, Mame/Plon, 1993, n° 40-53, p. 64-88.

12. Joël-Benoît d'ONORIO (éd.), *Loi naturelle et loi civile. Actes du XXI<sup>e</sup> Colloque national de la Confédération des Juristes catholiques de France*, Paris, Pierre Téqui, 2006.

13. Renzo Gerardi (éd.), *La legge morale naturale : problemi e prospettive*, Rome, Lateran University Press, 2007.

14. *Discours du 12 février 2007 au Congrès international sur la loi morale naturelle organisé par l'Université Pontificale du Latran*, dans *Loi naturelle et*

que le septième «quinquennium» de la Commission théologique internationale, inauguré en février 2004, a été chargé de réaliser un document sur la question<sup>15</sup>. Comment expliquer une telle insistance de l'Église à vouloir porter un «nouveau regard», selon l'expression de la Commission théologique internationale, sur ces notions de loi naturelle et de droit naturel?

De part et d'autre donc, celle de la philosophie politique et juridique comme celle de l'Église, on en appelle à une «relance» du droit naturel. Mais pourquoi un tel renouveau serait-il nécessaire, urgent même, et qui plus est tout particulièrement aujourd'hui, dans le contexte contemporain? À cela, il y a au moins deux raisons principales.

1<sup>o</sup>) Tout d'abord, parce que le relativisme généralisé ou plutôt le nihilisme dans lesquels les sociétés démocratiques occidentales semblent s'être durablement installées – ce que Benoît XVI n'hésite pas à appeler la «dictature du relativisme»<sup>16</sup> – exigent sans conteste une réflexion renouvelée sur nos concepts et nos pratiques de l'universel au sujet du légal, du juste et du bon. Aujourd'hui, dit-on communément, tout est devenu à ce point relatif qu'il ne faudrait plus reconnaître de vérité inscrite dans l'être pas plus que dans la nature de l'homme : peut-on se satisfaire d'un tel constat et d'une telle perspective sur l'homme? Pourquoi les sociétés occidentales contemporaines se refusent-elles désormais à attacher une véritable normativité, contraignante et instauratrice de la vie de l'humanité, à des normes de nature métapolitique? La rationalité juridique d'une législation dépend-elle désormais et à jamais uniquement de la reconnaissance contingente et aléatoire, au gré des rapports de force, de certaines valeurs par une majorité de personnes à un moment donné? Faut-il se résigner, en matière de juridicité, à une sorte de positivisme sociologique, voire même étatique? Faut-il consentir à l'extension et à l'invasion de la loi positive des États, s'efforçant de faire coïncider toujours plus la norme morale avec leur ordre propre du pouvoir? Tout au contraire, les lois positives ne doivent-elles pas être toujours conçues comme des manifestations,

*conscience chrétienne*, Saint-Céneré, Éditions Pierre Téqui, 2007, p. 5-11. Voir Geneviève MÉDEVIELLE, «La loi naturelle selon Benoît XVI», *Études*, n° 4103, mars 2009, p. 353-364.

15. *À la recherche d'une éthique universelle. Nouveau regard sur la loi naturelle*, Paris, Cerf, 2009.

16. *Réponses aux questions posées par les évêques américains*, 16 avril 2008, *La Documentation catholique*, vol. 105, 2008, p. 516.

---

## *Le droit naturel : une fonction critique*

plus ou moins heureuses et fidèles, d'une réalité plus profonde : la loi naturelle et le droit naturel ? Ne point tenir compte de ce fait, n'est-ce pas s'exposer à l'irréversible possibilité d'être le jouet impuissant et muet d'un ordre politique injuste ? Il y a en ce sens une fonction *critique* fondamentale jouée par la notion de droit naturel, comme étalon de mesure du droit positif<sup>17</sup> : le droit naturel ne doit-il pas être l'élément majeur de toute pensée soucieuse de fonder en droit la résistance aux injustices et aux abus des pouvoirs politiques ?

2°) Les progrès actuels des sciences autorisent en outre un développement sans précédent de la capacité des hommes à déchiffrer les règles de la matière, et à dominer ainsi non pas seulement la nature mais aussi la nature humaine elle-même. Un tel développement, qui permet de connaître toujours davantage les structures rationnelles de la matière, paraît cependant rendre désormais l'homme comme aveugle à la tâche de penser le fondement de la rationalité scientifique. Or, tout ce qui est scientifiquement possible n'est certes pas forcément licite, et il demeure essentiel de ne pas se confier à la technique comme seule garante des progrès des sciences. Par exemple, il se pourrait que ce que l'on a pris l'habitude de nommer « bioéthique » n'appartienne en réalité pas du tout à l'éthique, parce que la biologie, comme science, décrit et constate, mais n'accède en rien à la sphère éthique, c'est-à-dire à la sphère des décisions<sup>18</sup>. « Bioéthique » devrait d'ailleurs sans doute plus modestement s'entendre en parallèle à l'« éthique des affaires » : non pas une pensée des choix moraux, mais un essai de justification morale (en fait, juridique, au sens étroit du droit positif) de décisions strictement économiques. En l'occurrence, il s'agit le plus souvent de justifier des décisions qui, presque inévitablement, vont s'imposer, en vertu du principe (fort contestable) que tout ce qui peut se faire finira bien de fait par se faire. Il s'en faut ainsi de beaucoup que la « bioéthique » touche aujourd'hui à la question éthique : en fin de compte, la décision vient très/trop souvent uniquement de lois et de décrets, donc d'une décision réglementaire du pouvoir politique. Mais la biologie devrait avoir désormais la sagesse d'avouer qu'elle affronte des questions qui dépassent largement sa compétence scientifique, en sorte qu'il faut penser son règlement sur une autre instance qu'elle-même, une

17. On appelle droit positif l'ensemble des règles juridiques, voulues et énoncées par des hommes, qui régissent un État.

18. À ce sujet, voir *Communio*, t. XXVIII-3, n° 167, mai-juin 2003 (« Au cœur de la bioéthique »). Et Alain SUPLOT, *Homo juridicus. Essai sur la fonction anthropologique du Droit*, Paris, Seuil, 2005, p. 217 sqq.

instance mettant à son principe le principe de toute éthique véritable, à savoir l'universalité inconditionnée. N'est-ce pas là ce qui devrait commander une pensée renouvelée du droit naturel ?

La notion de droit naturel constitue-t-elle cependant un recours opératoire pour affronter et surmonter les apories du relativisme et du nihilisme contemporains ? Est-elle en mesure d'endiguer ce que Pierre Legendre appelle, pour la décrire et la dénoncer, l'« anormalité »<sup>19</sup> qui semble ronger toujours plus profondément les sociétés occidentales contemporaines ? Il est permis de s'interroger, tant sont grands « les embarras philosophiques »<sup>20</sup> qu'elle peut susciter. Les objections du Philus de Cicéron, dans le *De Republica*, peuvent-elles être levées : si le droit « était naturel, l'accord serait universel sur ce qui est juste et injuste, comme il l'est sur ce qui est chaud et froid, amer et doux » ? Et Philus de conclure : « Le droit n'a donc rien de commun avec la nature ; on doit conclure que personne non plus n'est juste par nature »<sup>21</sup>. En somme, autant de lieux et d'époques, autant de droits, et l'organisation du conflit entre le multiple et l'un, ici tout particulièrement, ne semble guère pouvoir déboucher sur une quelconque forme de résolution dialectique. Certains iront peut-être même jusqu'à dire que l'idée de droit naturel ne constitue en réalité que l'un des éléments d'une stratégie visant à faire s'aligner les cultures non occidentales sur le juridisme occidental. Est-ce un hasard si un auteur comme Clive Staples Lewis, par exemple, préfère nommer « Tao », dans son grand livre de 1943 *The Abolition of Man*, « la doctrine de l'objectivité des valeurs, la conviction que certaines attitudes sont véritablement conformes à la réalité de ce qu'est l'univers et de ce que nous sommes, tandis que d'autres ne le sont pas »<sup>22</sup> ? C'est peut-être là pour lui une manière d'éviter/esquiver les difficultés liées à l'emploi de la notion de droit naturel. Les « embarras » sont philosophiques, mais ils sont aussi juridiques : devant les juges, dans les Facultés de droit, l'appel au droit naturel est souvent perçu, aujourd'hui, comme un aveu de faiblesse, l'aveu de l'illégalité ou, au moins, de l'absence d'argument légal.

19. *Vues éparses. Entretiens radiophoniques avec Philippe Petit*, Paris, Fayard-Mille et Une Nuits, 2009, p. 44.

20. Pour reprendre le titre d'un ouvrage de Simone GOYARD-FABRE, *Les Embarras philosophiques du droit naturel*, Paris, Vrin, 2003.

21. *La République* (54-51 av. J.-C.), III, VIII, 13, trad. fr. Esther Bréguet, Paris, Gallimard, 1994, p. 95-96 ; III, XI, 18, p. 98.

22. *L'Abolition de l'homme* (1943), trad. fr. Denis Ducastel, Le Mont-Pèlerin (Suisse), Éditions Raphaël, 1999, chap. I (« Des hommes sans cœur »), p. 33.

---

### *Le droit naturel : une fonction critique*

Au regard de ces quelques éléments d'interrogation, il convient alors de préciser et de systématiser quelques axes de problématisation. Nous en discernerons trois.

1°) Le premier doit porter sur les transformations historiques paradoxales du droit naturel. En effet, il ne semble guère y avoir, du moins à première vue, de commune mesure entre le *jus gentium* des juristes romains, la *lex naturalis* des penseurs scolastiques médiévaux (à supposer d'ailleurs que ces derniers puissent être rassemblés selon une même perspective, ce qui n'est évidemment pas le cas), le *jus naturae* des philosophes modernes du XVII<sup>e</sup> siècle et les « droits de l'homme » des *Déclarations* du XVIII<sup>e</sup> siècle et des siècles suivants. On pourra ici notamment souligner que l'alliance des deux termes de « droit » et de « nature » est grandement chargée d'obscurité. En 1820, le juriste Pellegrino Rossi écrivait déjà : « Droit naturel ! Si on faisait le catalogue de toutes les significations qu'on a attribuées au mot de droit et au mot de nature, on serait étonné du nombre et de la variété. N'y en eût-il que 10 pour chacun de ces deux mots, on devrait déjà être effrayé du nombre de significations différentes que peut avoir l'expression complexe de droit naturel »<sup>23</sup>. En 1955, le juriste Erik Wolf reprenait à sa manière la même idée : calculant, tel saint Augustin pour le souverain bien<sup>24</sup>, que le mot de « nature » serait susceptible de 17 sens tandis que le mot de « droit » en revêtirait 15, cela devrait donner 255 sens de l'expression de « droit naturel »<sup>25</sup>. Mais la véritable difficulté ne tient peut-être pas à ces combinaisons de mots quelque peu abstraites et sans grande consistance conceptuelle. En fait, le paradoxe est ici double, au moins. Tout d'abord, comment rendre compte de cette difficulté gênante que constitue le caractère historique de l'exigence de normativité pure, qui devrait être réputée anhistorique ? Le droit naturel n'est-il pas dénaturé par son historicisation ? Ensuite, comment expliquer que le concept de droit naturel a pu connaître une évolution historique

23. « De l'étude du droit dans ses rapports avec la civilisation et l'état actuel de la science », *Annales de législation et de jurisprudence*, Genève, vol. I, 1820, p. 389-390, texte repris dans *Mélanges d'économie politique, d'histoire et de philosophie*, Paris, Guillaumin, 1857 (posthume) ; texte cité par Simone GOYARD-FABRE, *Les Embarras philosophiques du droit naturel*, op. cit., p. 7.

24. *La cité de Dieu*, l. XIX, I, BA, t. 37, p. 41-47.

25. *Das Problem der Naturrechtslehre. Versuch einer Orientierung*, Karlsruhe, C. F. Müller, 1955 ; texte cité par Michel VILLEY, « Abrégé du droit naturel classique » (1961), dans *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, Paris, Dalloz, 1957<sup>1</sup>, 1962<sup>2</sup>, p. 110.

profondément contradictoire ? Le droit naturel des Anciens (en ses différents visages, qui ne sont certes pas identifiables : Sophocle, Platon, Aristote, le stoïcisme, le droit romain) s'est développé dans la perspective d'une inhérence du droit à la nature des choses et à l'ordre divin du monde<sup>26</sup>. Quant au droit naturel des Modernes, il paraît s'être développé dans le sens d'un humanisme, qui a pu d'ailleurs aussi bien être rationaliste que volontariste. La doctrine du droit naturel est une doctrine historiquement tourmentée, elle a connu d'étonnantes bifurcations, et il faut tenter d'en rendre compte. Des éclairages historiques sont donc nécessaires<sup>27</sup>.

De ces remarques se déduisent quelques interrogations : quelle peut bien être la « nature » à laquelle le droit naturel se réfère ? Nature des choses ou nature des hommes ? Est-elle vraiment susceptible d'être considérée comme invariante et immuable, eu égard aux transformations historiques qu'a connues l'idée de droit naturel ? Le droit naturel est-il universel ? Quel peut en être le contenu exact et précis ?

2<sup>o</sup>) Le deuxième axe de problématisation concerne la complexité des rapports entre le droit naturel et le droit positif. Plusieurs types de rapport peuvent être envisagés. Celui de l'extériorité pure et simple du droit positif et du droit naturel, dans les versions fortes du positivisme juridique<sup>28</sup> : l'exclusive positivité du droit doit conduire, dans ces versions, à un rejet strict de toute forme de droit naturel. Mais n'est-ce pas là non seulement une gageure impossible à tenir, mais aussi un danger qu'il convient de redouter ? Ne faut-il pas affirmer et soutenir l'impossible auto-suffisance du droit positif ? On peut aussi envisager un rapport d'inclusion du droit naturel dans le droit positif. Mais différentes modalités sont alors possibles : le droit naturel peut être envisagé comme racine du droit positif, ou bien comme

26. C'est là le moment d'*Aufklärung* que connut déjà la Grèce antique lorsque le droit fondé sur les dieux perdit son évidence, moment d'*Aufklärung* que rappelle Benoît XVI lui-même : « On en vint à la pensée suivante : face au droit établi, qui peut être un non-droit, ne doit-il pas y avoir un droit issu de la nature, un droit aligné sur l'être de l'homme lui-même ? Ce droit, il faut le trouver et il constituera par la suite le correctif par rapport au droit positif » – « Les fondements prépolitiques de l'État démocratique » (2004), dans *Discours fondateurs, 1960-2004*, Florian Schuller (éd.), trad. fr. collective, Paris, Fayard, 2008, p. 226.

27. Voir dans ce cahier l'article de Laurent Mayali, p. 35.

28. Le positivisme juridique est une doctrine qui estime ou bien qu'il n'y a pas d'autre droit que le droit positif ou bien que seul peut être étudié le droit positif (le droit naturel étant jugé inconnaissable).

paradigme du droit positif, ou bien encore le droit positif peut être pensé comme l'actualisation des finalités du droit naturel.

De ces remarques se déduisent plusieurs interrogations : peut-on se satisfaire de la dissociation positiviste entre le droit et le juste, entre le crime et le péché<sup>29</sup> ? Quelles sont les apories et les limites du règne sans partage du positivisme juridique<sup>30</sup> ? Peut-on bannir du droit l'horizon des fins justes et universelles ? Dès 1938, Henri Dupeyroux pouvait écrire de manière cinglante : « Nos positivistes juridiques ont beau vouloir proscrire cette gênante notion de justice – en finir avec elle, la séquestrer je ne sais où, boucher toutes les issues –, le caractère téléologique du droit la réintègre nécessairement à sa place ; elle s'infiltré par chaque règle ; elle reparaît dans l'exécution, ou dans le refus de l'exécution ; toute tentative de colmatage est d'avance vouée à l'échec ; elle suinte, si j'ose dire, de toutes parts »<sup>31</sup>. L'idée d'une justice qui ne doive rien, qu'il s'agisse de ses fondements ou de ses mises en œuvre pratiques, à l'arrangement du monde, naturel ou divin, n'est-elle pas contradictoire ? Que serait la justice sans une visée universelle à laquelle mesurer les prétentions des uns et des autres ? Comment penser et juger – moralement, politiquement et juridiquement – sans mettre en œuvre une compréhension de l'excellence des choses humaines, voire même des choses en général ?

3<sup>o</sup>) Le troisième axe de problématisation concerne les tentatives contemporaines de « re-naturation » du droit naturel. En effet, la période moderne est parfois caractérisée par un profond mouvement de « dé-naturation » du droit naturel : la naissance de l'humanisme juridique aurait correspondu, lit-on le plus souvent dans les histoires de la pensée du droit<sup>32</sup>, à une sorte de laïcisation progressive du droit, rendu toujours plus autonome vis-à-vis de toute théologie révélée aussi bien que de toute théologie naturelle<sup>33</sup>, détaché aussi toujours davantage de tout ordonnancement naturel du monde. Or, en réaction

29. Voir dans ce cahier l'article de Paolo Prodi, p. 19.

30. Voir dans ce cahier l'article de Dominique Weber, p. 45.

31. « Les grands problèmes du Droit », *Archives de philosophie du droit*, vol. 1-2, 1938, p. 20-21.

32. Pour ce type d'interprétation, voir par exemple Alain RENAULT et Lukas K. SOSOÉ, *Philosophie du droit*, Paris, PUF, 1991.

33. Hugo GROTIUS, *Le Droit de la guerre et de la paix* (1625), Prolégomènes, § XI, trad. fr. Paul-Louis-Ernest Pradier-Fodéré, Paris, PUF, 1999, p. 12 : « Ce que nous venons de dire [*sc.* du droit naturel] aurait lieu en quelque sorte, quand même nous accorderions, ce qui ne peut être concédé sans un grand

à ce mouvement de « dé-naturation », le droit naturel ne fait-il pas l'objet, notamment dans certains courants écologistes contemporains (*deep ecology*)<sup>34</sup>, d'une sorte de surenchère conduisant peut-être à des formes de dévoiement : car la « re-naturation » du droit naturel peut alors mener à une dissolution et même à une liquidation du concept de « sujet de droit » à travers l'élaboration parfois hasardeuse de « droits de la nature » ?

De ces quelques remarques se déduisent à nouveau certaines interrogations : peut-on se satisfaire du mouvement moderne de « dé-naturation » du droit naturel ? Pareillement, peut-on se satisfaire du mouvement contemporain de « re-naturation » du droit naturel ? Faut-il bannir la nature de l'horizon du droit ? Quelle « nature » aujourd'hui pour quel « droit naturel » ? Le droit naturel est-il un droit commun aux hommes et aux animaux, ou bien est-il un droit propre aux hommes en tant que sujets de droit<sup>35</sup> ? Quel rapport entre la notion de droit naturel et celle de personne ? ou entre la notion de droit naturel et celle de dignité humaine ?

Dans ce cahier de *Communio*, il ne s'agira pas de répéter les conclusions auxquelles la Commission théologique internationale

crime, qu'il n'y a pas de Dieu, ou que les affaires humaines ne sont pas l'objet de ses soins ».

34. Commission théologique internationale (éd.), *À la recherche d'une éthique universelle*, n° 81, *op. cit.*, p. 104. Voir *Communio*, t. XVIII-3, n° 107, mai-juin 1993 (« L'écologie »).

35. On songe à la formule du juriste romain Ulpien (?-228), reprise dans le *Digeste*, ou *Pandectes* (533), ce recueil des consultations des jurisconsultes romains d'époques diverses, de la République ou de l'Empire, élaboré à la demande de l'empereur byzantin Justinien (482-565) : « *Ius naturale est, quod natura omnia animalia docuit : nam ius istud non humani generis proprium, sed omnium animalium, quae in terra, quae in mari nascuntur, avium quoque commune est. Hinc descendit maris atque feminae coniunctio, quam nos matrimonium appellamus, hinc liberorum procreatio, hinc educatio : videmus etenim cetera quoque animalia, feras etiam istius iuris peritia censerit* », « Le droit naturel est ce que tous les animaux ont appris de la nature ; ce droit n'est pas propre à l'espèce humaine, mais il est commun à tous les animaux qui ont été produits sur terre ou dans la mer, aussi bien qu'aux oiseaux dans l'air. De là vient l'union de l'homme et de la femme que nous appelons mariage, ce qui entraîne la procréation et l'éducation des enfants ; nous trouvons en fait que les animaux en général, même les bêtes très sauvages, sont marquées par la connaissance de ce droit » – *Digeste*, I, I, 1, 3, dans *Corpus Iuris Civilis*, Paul Krüger, Theodor Mommsen, Rudolf Schöll et Wilhelm Kroll (éd.), Berlin, Weidmann, 1872-1895, 1920<sup>13</sup>, t. 1, p. 29 a.



---

### *Le droit naturel : une fonction critique*

est parvenue, mais d'insister sur l'indispensable *fonction critique* du droit naturel. La perspective jusnaturaliste<sup>36</sup>, afin de manifester et sa nécessité et son actualité, doit en effet pouvoir montrer son opérativité et sa fécondité : elle doit pouvoir montrer qu'elle est susceptible de rendre aux droits positifs d'incalculables services.

1°) Le premier service qu'on puisse attendre des jusnaturalistes est qu'ils assurent leur responsabilité de toujours : civiliser les droits positifs. Ils la rempliront au mieux non seulement par leurs propositions de solutions justes aux questions nouvelles que se posent les hommes de leur temps, mais aussi par la purification des conceptions trop passionnelles du droit positif. En indiquant la présence d'un droit plus relevé, accessible à la raison, ils doivent contribuer à resituer toujours le droit positif face à sa principale fonction : déterminer, pour un lieu et un temps donnés, les principes naturels de justice valables pour tous les lieux et pour tous les temps.

2°) Le second service, d'ordre épistémologique, sans doute plus discret que le premier, n'est pas moindre. Lire ou dire le droit positif requiert en effet un savoir-faire qui n'est pas ordinaire, savoir-faire auquel convient bien la perspective jusnaturaliste, qui entend toujours à la fois viser les principes universels de justice, dégager le sens des cas particuliers et assurer la meilleure articulation possible entre ces deux pôles du savoir pratique. Le recours au droit naturel a toujours pu légitimement se présenter comme une voie privilégiée pour penser à la fois l'unité des principes et la diversité de leurs applications. N'est-ce pas là l'une des significations de l'épisode biblique du Jugement de Salomon (1 *Rois* 3, 16-28)<sup>37</sup> ?

Vincent Carraud, né en 1957, marié, cinq enfants, est professeur de philosophie à l'Université de Caen et membre du comité de rédaction de *Communio*. Dernière publication : *L'invention du moi*, Paris, PUF, 2010.

Dominique Weber est professeur de philosophie en Khâgne « Lettres et Sciences Sociales » au Lycée Lakanal de Sceaux. Dernière publication : *Hobbes et le corps de Dieu. « Idem esse ens & corpus »*, Paris, Vrin, 2009.

36. On nomme jusnaturalistes les doctrines du droit naturel.

37. Jean CARBONNIER, « La justice de Salomon », dans *Flexible droit. Pour une sociologie du droit sans rigueur*, Paris, LGDJ, 1969<sup>1</sup>, 2001<sup>10</sup>, p. 434-445 ; Rémi BRAGUE, *La Loi de Dieu. Histoire philosophique d'une alliance*, Paris, Gallimard, 2005, p. 58-60.

**Prochains numéros**

**Juillet-août 2010**

*Le Catéchuménat des adultes*

**Septembre-octobre 2010**

*Le Mystère d'Israël*

**Novembre-décembre 2010**

*Croire l'Église*

Paolo PRODI

## **Crime et péché. Réflexions sur le rapport entre l'ordre juridique et l'ordre moral dans la tradition occidentale<sup>1</sup>**

**M**a thèse de départ est que la cité occidentale (dans son évolution jusqu'à l'État de droit) a pu se développer parce que et dans la mesure où la distinction entre la sphère du sacré et celle du pouvoir a permis l'essor d'un dualisme institutionnel, d'une tension dialectique entre l'État et l'Église qui a favorisé (malgré les tentations intégristes récurrentes et persistantes) la laïcisation de la politique. Cette distinction a permis aussi le développement d'un double niveau de normes concurrentes, les normes morales et les normes positives, et de deux instances différentes de jugement des actions des hommes : comme péché ou comme infraction, comme désobéissance à la loi morale ou comme violation de la loi positive de l'État. Aujourd'hui, la cité et l'État de droit touchent peut-être à leur fin, dans la mesure où ce dualisme des normes s'efface, alors même que l'on perd, dans notre conscience collective, le sens de la distinction entre le péché et le délit.

1. [Conférence prononcée à l'origine à Paris au Collège des Bernardins, dans le cadre du cycle commun de formation du Barreau de Paris et du Collège des Bernardins intitulé «Droit, Liberté et Foi» en 2008 ; texte publié avec l'accord de Mgr Jérôme Beau (Directeur du Collège des Bernardins) et de Maître Thierry Massis (avocat à la cour, organisateur des conférences «Droit, Liberté et Foi», avocat de l'Église sur les questions concernant notamment la liberté d'expression). Le lecteur français se reportera aussi à «Christianisme et pouvoir, péché et délit» (2000), dans Paolo PRODI, *Christianisme et monde moderne. Cinquante ans de recherches*, trad. fr. Antonella Romano, Paris, Seuil/Gallimard, 2006, p. 329-340 – N.d.É.]

De nos jours, la norme positive, qu'elle soit étatique ou supra-étatique – dans la crise de la souveraineté des États, j'inclus aussi les normes provenant des autorités méta-étatiques, comme les directives de Bruxelles –, tend en effet à définir les moindres aspects de la vie sociale, et occupe chaque jour davantage des domaines qui, pour notre génération encore, étaient réglés par d'autres types de normes, que cela concerne les rapports sexuels, les relations familiales, les jeux, l'école ou les grands thèmes de la vie et de la mort. Pressés par les problèmes que pose une société devenue complexe, par les nouvelles technologies, l'environnement, les manipulations génétiques, nous sommes en passe d'entrer dans un monde où le droit positif envahit tous les aspects de la vie et, de plus en plus, occupe des sphères qui, jusqu'ici, dépendaient d'autres souverainetés et d'autres pouvoirs. Le droit – Jacques Ellul l'avait prédit il y a trente ans déjà – a tendance à être omniprésent et à tout embrasser. Ce faisant, il finit par priver notre société de sa « respiration » entre le monde intérieur et le monde extérieur, ce qui la rend rigide et la réduit à une forme « unidimensionnelle ». Or, au moment même où le droit semble triompher de tout, écrivait-il, on assiste à son suicide : « Le droit est indispensable pour la vie de la société, mais le refuge absolu dans le droit est mortel par la négation de la chaleur, de la souplesse, de la fluctuation des relations humaines, qui sont indispensables pour qu'un corps social quelle qu'en soit la dimension puisse vivre (et non pas seulement fonctionner) [...]. Un excès de droit et de revendications juridiques aboutit à une situation où finalement le droit devient inexistant »<sup>2</sup>.

Le processus de modernisation du droit, qui s'était conclu par l'étatisation et la positivation des normes, avec l'élaboration des constitutions et des codes, avait mis un terme au pluralisme des systèmes juridiques médiévaux, sans pour autant faire disparaître le dualisme en question. Au cours des deux derniers siècles, et jusqu'à nos jours, celui-ci a continué à se développer, oscillant entre la sphère du droit positif (civil ou ecclésiastique) et la sphère de la conscience, ce qui a permis l'expansion de la cité vers l'État de droit moderne. Ce n'est qu'à présent que cette tension, ce dualisme, semble s'effriter. Aussi la survivance elle-même de la ville est-elle remise en cause. Ma contribution se veut une simple réflexion historique. Je ne

2. [Jacques Ellul (1912-1994), « Recherches sur le droit et l'Évangile », dans Luigi Lombardi Vallauri et Gerhard Dilcher (éd.), *Cristianesimo, secolarizzazione e diritto moderno*, Baden-Baden, Nomos Verlagsgesellschaft et Milan, Giuffrè, 1981, t. 1, p. 125-126 – N.d.É.]

prétends ni indiquer des solutions théoriques ni énoncer une « théorie de la justice ». Je voudrais tout simplement montrer avec quel bagage nous abordons le passage au nouveau millénaire.

## 1. Le point de départ.

Une première réflexion s'impose sur la formation des catégories – distinctes dans la conscience européenne – de crime et de péché, sur la naissance de la séparation de ces deux concepts ; la formation d'une frontière, mouvante au fil des siècles, entre le jugement de Dieu et le jugement des hommes, la justice divine et la justice humaine. Il n'est guère possible de s'arrêter ici sur les origines judéo-chrétiennes de ce dualisme, depuis le rapport entre la prophétie et le pouvoir politique de l'Ancien Testament jusqu'au « *quae sunt Caesaris Caesari et quae sunt Dei Deo* » du Nouveau Testament (*Matthieu 22, 21*). Commençons donc par le tournant du XI<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle, lorsque ce dualisme, grâce à la réforme grégorienne (celle que l'on a coutume de nommer la « révolution pontificale », la première de toutes les révolutions occidentales), a produit en Europe un dualisme institutionnel stable des pouvoirs et des normes. C'est ce dualisme qui a permis de fonder les cités en tant que sujets politiques, à travers les grands serments collectifs (*coniurationes*), et de développer aussi des systèmes de paix territoriales. Ce processus n'aurait pu exister, par ailleurs, sans la création, dans la cité, du lieu où l'on règle les litiges, l'instance où le pouvoir lui-même se matérialise à travers des jugements et des sentences et devient une réalité concrète : le *forum*. Toutefois, c'est d'une multiplicité de fors que l'on doit parler, et non d'un seul for. La terminologie elle-même semble très complexe dans les traités juridiques et théologiques médiévaux : *forum Dei*, *forum Poli*, *forum ecclesiae*, *forum sacramentale*, *forum spirituale*, *forum animae*, *forum poenitentiae*, *forum internum*, *forum externum*, *forum iudiciale*, etc. (Bruno Fries<sup>3</sup>). Il s'agit de termes qui, en partie, s'opposent les uns aux autres et, en partie, se superposent : le *forum Dei* ne coïncide pas avec le *forum ecclesiae*, etc. Ils ont pour dénominateur commun de concrétiser la norme (divine, naturelle ou humaine, civile ou canonique) à travers des pouvoirs coercitifs multiples et différents. C'est la coprésence de cette pluralité de systèmes qui caractérise la vie de la cité médiévale.

3. [Bruno FRIES, *Forum in der Rechtssprache*, Munich, M. Hubert, 1963 – N.d.É.]

Nous sommes en présence – l’illustre historien du droit Paolo Grossi l’a dit très justement – d’un système dans lequel la religion révélée et une morale constituent la base constitutionnelle de la vie associée. La science qui l’étudie, le droit pénitentiel, est de par sa nature une science mixte, selon la célèbre définition du Panormitain : «*Est ergo haec scientia quoddam mixtum, partim capiens ex theologia in quantum tendit in finem aeternae beatitudinis, et partim est civilis in quantum tractat de temporalibus sine quibus spiritualia diu esse non possent*»<sup>4</sup>. La construction de ce pluralisme de systèmes juridiques concurrents se déroule donc entre le XII<sup>e</sup> et le XIII<sup>e</sup> siècle, lorsque l’Occident chrétien abandonne le monisme juridique (analogue à celui de la charia islamique) où aucune distinction n’était faite entre l’ordre religieux et l’ordre séculier, ni entre le péché et le délit. Sur le plan de la pensée théologique, c’est Pierre Abélard (1079-1142) qui, le premier, pose dans son *Ethica* le problème de la séparation entre le péché et le délit, en mettant au centre de sa définition du péché la théorie de l’intention : «*Non enim homines de occultis, sed de manifestis iudicant, nec tam culpae reatum quam operis pensant effectum. Deus uero solus qui non tam quae fiunt, quam quo animo fiant adtendit, ueraciter in intentione nostra reatum pensat et uero iudicio culpam examinat. Vnde et probator cordis et renum dicitur et in abscondito uidere*»<sup>5</sup>. Certes, cela ne résout pas le problème (chez Abélard, la distinction est encore entre, d’un côté, le péché véniel et, de l’autre, le péché/crime). Toutefois, sa pensée est révolutionnaire dans la mesure où la synthèse n’est plus recherchée dans le cadre d’une solution moniste mais dans une tension entre la

4. [« Cette science est donc quelque chose de mixte, qui comprend en partie la théologie en ce qu’elle tend à atteindre la béatitude éternelle, et qui est en partie civile en tant qu’elle s’occupe des choses temporelles, sans lesquelles les choses spirituelles ne peuvent subsister longtemps ». Référence à Nicolaus de Tudeschis (1386-1445), le dernier canoniste classique, qui a été professeur à Sienne, abbé d’un monastère bénédictin sicilien, puis archevêque de Palerme, dont est venu son nom Panormitanus (Panormitain). Texte cité par Paolo Grossi, « Somme penitenziali, diritto canonico, diritto comune », *Annali della Facoltà Giuridica di Macerata*, n.s., vol. 1, 1966, p. 95-134, ici p. 107 – N.d.É.]

5. [Pierre Abélard, *Ethica*, David Edward Luscombe (éd.), Oxford, Clarendon Press, 1971, p. 40, l. 7-12 : « Car les hommes ne jugent pas sur des choses occultes, mais sur des choses manifestes, et ils ne pensent pas tant au délit de la faute qu’à son effet. Dieu seul en réalité est attentif moins aux choses qui arrivent, qu’à celles qui peuvent survenir dans l’âme : il considère le délit dans notre intention et examine la faute par un authentique jugement. D’où il est dit *probator cordis et renum*, c’est-à-dire qu’il voit dans l’obscurité » – N.d.É.]

sphère de la conscience et celle du droit humain. C'est un bouleversement radical qui met en cause le pouvoir même de l'Église, car celle-ci est, pour Abélard, une institution humaine, donc productrice d'un droit humain pur. L'Église condamna sa pensée, mais il ne fut plus possible de revenir en arrière. Le droit de l'Église, le droit canon qui naissait alors, devint non pas *le* droit mais *un* droit parmi d'autres.

## **2. *Utrumque ius.***

Le chemin emprunté par l'Église prend donc une autre direction : celle de la création de son propre droit, le droit canon, qui assimile le droit romain redécouvert dans les Universités, dans la nouvelle civilisation européenne des villes. Il ne s'agit pas seulement d'un processus de rationalisation, si bien illustré par les thèses de Max Weber sur la cité médiévale, mais d'un phénomène bien plus profond : le développement des systèmes juridiques communaux, des villes, des statuts des communes italiennes et des *Eidbücher* des villes allemandes n'est possible que dans la mesure où cette multiplicité de systèmes juridiques permet de développer un nouveau rapport politique dans la vie des villes. La naissance du droit canon, donc, ne se limite pas à ouvrir la voie au pluralisme des systèmes juridiques concurrents (l'*utrumque ius*) et à la distinction entre les deux tribunaux, canon et civil, mais elle introduit aussi un rapport inédit entre l'ordre humain (civil ou canon) et la conscience. La ligne de démarcation apparaît clairement, sur le plan juridique, dans le *Tractatus de poenitentia* de Gratien (*Causa XXXIII*, q. 3) : dans les premiers canons, l'assemblage discordant de textes empruntés aux Pères de l'Église et de normes pénales contenues dans l'ancien *Corpus iuris* constitue non seulement une « *concordia discordantium canonum* », une « concorde des canons discordants » – c'est ainsi que l'on définit le *Decretum* (v. 1140) de Gratien –, mais aussi l'annonce de la division d'un droit considéré jusqu'alors comme unitaire avec ses répartitions internes classiques (divin, naturel, humain, etc.) en une nouvelle pluralité de systèmes concurrents.

Le conflit qui naît alors dans les villes médiévales ne concerne pas seulement, donc, la concurrence entre le droit canon et le droit séculier. Il touche aussi au rapport entre le pouvoir sacramentel de l'Église (le pouvoir de rémission des péchés et, plus généralement, le pouvoir inhérent à l'ordre sacerdotal) et le pouvoir de juridiction au sein de l'Église. Je n'aborderai pas ici le sujet de l'essor de la théologie sacramentelle au XIII<sup>e</sup> siècle. En me limitant à la question du for,

je pense que l'on peut affirmer que la papauté cherche à résoudre le problème dans la pratique en créant un for ecclésiastique-sacramentel de type inédit, avec la diffusion obligatoire de la confession auriculaire des péchés, avec le tribunal de la pénitence. Le célèbre canon 21 du Concile de Latran de 1215 tient une place centrale dans cette évolution, dès lors qu'il impose aux chrétiens la confession annuelle des péchés à leur prêtre ; celui-ci est responsable des chrétiens qui lui sont soumis du point de vue institutionnel et juridique (curé, vicaire, etc.) : « *Si quis autem alieno sacerdoti voluerit iusta de causa sua confiteri peccata, licentiam prius postulet et obtineat a proprio sacerdote, cum aliter ille ipsum non possit absolvere vel ligare* »<sup>6</sup>.

Cette norme disciplinaire ne résout pas la contradiction entre la pénitence/sacrement et la confession/tribunal, entre le for de la conscience et le for externe. Toutefois, le phénomène qui se produit, c'est la création d'une structure judiciaire sur le for interne de l'homme, qui coïncide avec la juridiction ordinaire des paroisses et des diocèses. Ne pouvant examiner ici l'histoire du tribunal de la confession, je me limite à souligner son caractère judiciaire et sa naissance en tant qu'institution juridique : d'où le rapport étroit avec les censures ecclésiastiques (comme l'excommunication et l'interdiction) ainsi qu'avec la répression de l'hérésie au moyen de l'Inquisition. Il importe surtout de constater la naissance, à cette époque historique, d'une catégorie intermédiaire entre le péché et le crime, à savoir celle du péché « réservé », dont l'absolution requiert l'intervention de l'évêque, voire du Pape, en personne ou par le biais du Tribunal de la Pénitencerie Apostolique : un *tertium genus* entre le péché et le crime qui survivra jusqu'à Vatican II, où le for interne et le for externe se confondent en un « *pasticcio* » (une « pagaille ») comme disait Gérard Fransen, un canoniste décédé il y a quelques années<sup>7</sup>.

Pour ce qui est de notre propos, je me limite à dire que le développement du système pénitentiel au cours des derniers siècles du Moyen Âge n'aboutit pas à une solution de type moniste, mais accentue le dualisme désormais présent dans la structure de la

6. [Heinrich Denzinger (éd.), *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (1854<sup>1</sup>, 1997<sup>38</sup>), Paris, Cerf, 2001, n° 812, p. 297 : « Si quelqu'un veut, pour une juste cause, confesser ses péchés à un autre prêtre, il devra d'abord demander et obtenir la permission de son curé, puisque, autrement, cet autre prêtre ne pourrait l'absoudre ou le lier » – N.d.É.]

7. [Domenico Maffei, « Ricordo di Gérard Fransen (1915-1995) », *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung*, vol. 82, 1996, p. 470-474, ici p. 474 – N.d.É.]



chrétienté. La règle selon laquelle le chrétien dépend de son «propre prêtre», en revanche, est loin d'être observée après l'essor des grands ordres mendiants, qui sont exemptés de l'autorité des prêtres et des évêques. Aussi les franciscains et les dominicains deviennent-ils, dans toute l'Europe, les grands confesseurs de nos villes médiévales et renforcent un for spirituel parallèle aux et complètement distinct des fors externes, non seulement des tribunaux civils et de leurs nombreuses structures urbaines, mais aussi des tribunaux ecclésiastiques. Le paysage urbain et architectural de nos villes, avec les grandes basiliques des ordres mendiants, porte lui aussi l'empreinte, encore aujourd'hui, de cette double présence, dans la prédication mais aussi dans l'administration de la justice pénitentielle.

### **3. L'étatisation du droit.**

Ce pluralisme est remis en cause par le processus d'étatisation des règles et de la justice qui se développe dès la seconde moitié du xv<sup>e</sup> siècle. Même la recherche historiographique sur la Réforme ne peut faire abstraction, à mon avis, de cette considération. Je me limite à résumer brièvement ma thèse : entre 1450 et 1650, on assiste, sur le plan global des lois qui règlent le comportement des hommes, à une mutation étroitement liée aux transformations institutionnelles qui conduisent à la Réforme et à l'Église de Trente, à l'organisation des Églises confessionnelles. Les résultats seront très différents pour les nouvelles Églises évangéliques et réformées, d'une part, et l'Église restée fidèle à Rome, d'autre part. Mais ces divisions, qui se sont cruellement affrontées durant les guerres de religion, ne sauraient cacher le fait que la formation des Églises territoriales dans la chrétienté européenne est liée au «*State building*» moderne : un processus de construction de la souveraineté étatique qui avait été amorcé bien avant la Réforme et qui mettait inévitablement en cause le pluralisme antérieur des fors, modifiant la conception même de la politique et de l'appartenance à la ville. Il y a quelques années, j'ai essayé de montrer que même la papauté avait pris part, à sa façon, à cette mutation, en introduisant une sorte de prototype ou de modèle, la figure du pape-roi, du «souverain pontife»<sup>8</sup>. Comme chef de l'Église et chef d'un État, c'est le pape-roi qui a pu composer avec les souverains, avec les

8. [Paolo PRODI, *Il sovrano pontefice : un corpo e due anime. La monarchia papale nella prima età moderna*, Bologne, Il Mulino, 1982 – N.d.É.]

concordats à partir du xv<sup>e</sup> siècle, pour créer une nouvelle alliance propre aux siècles modernes entre le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel. On sait que les échanges et les osmose entre les camps opposés furent beaucoup plus complexes qu'on a pu le croire : la fonction du roi anglais comme chef de l'Église fut modelée sur les pouvoirs attribués au souverain pontife ; les catéchismes naquirent à Wittenberg, de même que les professions de foi que le Concile de Trente imposa plus tard au monde catholique. Je n'avance, ici, que quelques exemples élémentaires qui visent uniquement à faire comprendre que la Réforme protestante et la réforme de Trente ont apporté des solutions différentes à un même problème, rendu plus vif par la naissance de l'État moderne, celui de la loi, du rapport entre le jugement de Dieu et le jugement des hommes.

À la fin du Moyen Âge, la question centrale du débat théologique et juridique est celle de la loi. On peut dire qu'à l'époque du conciliarisme, tandis que les divisions déchirent la chrétienté tout au long de la première moitié du xv<sup>e</sup> siècle, la dichotomie entre la *lex divina* et la *lex humana* devient un fait évident, en termes plus ou moins radicaux. Jean Gerson (1363-1429) tente de résoudre ce problème en définissant la hiérarchie des normes : «*Est itaque politiarum quaedam divina, quaedam naturalis, quaedam humana. Est similiter jurisdictionum alia divina, alia naturalis, alia humana. Erit igitur jurisdictio ecclesiastica potestas coercitiva secundum jus divinum politicum ; jurisdictio naturalis secundum naturale ; et jurisdictio humana illa erit quae humano jure collata est*» (*De vita spirituali*, 97, dans *Œuvres*, Paris-Tournai, Desclée, s.d., t. 3, p. 143-144)<sup>9</sup>. L'abus des législateurs ecclésiastiques tient en ce qu'ils pensent que «*quidquid ordinant, quidquid monent, quidquid praecipunt, volunt pro divinis legibus haberi, par quoque robur habere per interminationem damnationis aeternae*» (*ibid.*, p. 161)<sup>10</sup>. Les lois humaines, ecclésiastiques ou civiles, n'ont leur raison d'être qu'en fonction de la police humaine, avec toutes les conséquences qui en découlent sur le plan

9. [«Donc, dans les cités, certaines choses sont divines, d'autres naturelles, d'autres encore humaines. De la même manière, dans la juridiction, certaines choses sont divines, d'autres naturelles, d'autres humaines. Donc, la juridiction ecclésiastique sera un pouvoir de coercition, selon le droit politique divin ; la juridiction naturelle sera un pouvoir de coercition selon le droit naturel ; et la juridiction humaine sera celle qui est soumise au droit humain» – N.d.É.]

10. [«[...] que tout ce qu'ils ordonnent, conseillent ou prescrivent, doit être reçu par la loi divine, et qu'aussi, leur parole a une vigueur égale à celle de la menace de damnation éternelle» – N.d.É.]

de la pénitence, le rapport entre le for interne et le for externe, la séparation nette entre le péché, qui ne relève que du domaine de la conscience, et le délit, qui est la transgression des lois positives.

La vraie césure se situe désormais, pour Gerson, entre un droit naturel-divin et un droit humain, positif dans la police ecclésiastique comme dans la police civile. Bien que la doctrine traditionnelle continue à considérer que la doctrine chrétienne se divise en une science de l'être (la théologie) et une science du devoir-être (le droit canon), la fracture dans la pensée du xv<sup>e</sup> siècle est manifeste : la science du devoir-être n'est plus le droit canon. Il ne s'agit certes pas de chercher les précurseurs de Martin Luther, mais de comprendre que, dans la conscience chrétienne, cette cohabitation s'est dissoute, et que les deux droits se sont désormais fondus en un système unique de normes qui régit la chrétienté. Le problème n'est pas tant celui de la concurrence entre deux systèmes juridiques (civil et canon) distincts : la frontière passe dorénavant entre le droit positif (où l'Église est de plus en plus en position d'infériorité par rapport au pouvoir croissant des nouveaux États) et le domaine de la conscience ; entre le péché, comme transgression de la loi divine, et l'infraction-délit, comme transgression de la loi humaine. La lutte devient alors une rivalité pour dominer l'homme : l'Église s'efforce de conquérir le monopole de la conscience, l'État celui du droit.

#### **4. L'Église et le monopole de la conscience.**

L'action de l'Église vise donc deux objectifs. D'une part, elle revendique la soumission de la loi positive aux principes de la loi divine, dont l'interprète ne peut être que l'Église elle-même, juge du péché (c'est la théorie du pouvoir indirect théorisée par le cardinal Robert Bellarmin) ; d'autre part, elle veut construire un système de normes qui ne s'identifie pas avec le système des normes juridiques positives : c'est la naissance de la théologie morale et de la casuistique comme nouvelle juridiction sur la conscience. En ce qui concerne le premier aspect, le problème principal est celui du pouvoir de la loi positive, qu'elle soit étatique ou ecclésiastique, d'obliger en conscience : le législateur humain peut-il obliger le sujet en sa conscience à respecter la loi ? Le respect de la loi oblige-t-il seulement *ad poenam* (c'est-à-dire pour les sanctions) ou aussi *ad culpam* ? Autrement dit : est-ce un péché de violer la loi de l'État ?

Nous ne pouvons parcourir ici toutes les étapes de cette évolution, depuis les penseurs du xv<sup>e</sup> siècle jusqu'à la Réforme et à la

seconde scolastique. On sait qu'une solution radicale fut proposée par Luther avec la doctrine des «*zwei Reiche*». Pour abrégé notre argumentation, je pense qu'il suffira de rappeler les paroles de Philipp Melanchthon (1497-1560) dans son *Oratio de dignitate legum* (1543): «*Sed nos, qui in Ecclesia Dei instituti, certo scimus deum esse inspectorem et iudicem universi generis humani, sciamus imperia neque oriri, neque interire casu [...]. Ita intelligetis leges esse dei vocem, et hunc politicum ordinem a Deo insitutum esse*»<sup>11</sup>. Le prince est le gardien des deux tables du Décalogue, juge des actes des hommes, pour les infractions concernant d'autres hommes comme pour celles qui touchent à la religion.

Je tiens cependant à préciser que même dans les Églises évangéliques et réformées on assiste au développement, notamment dans les villes (pensons à Genève ou à Strasbourg), d'un système entremêlé de normes et de fors qui caractérise le début de l'époque moderne. Il n'est certes pas vrai que pour un chrétien évangélique et réformé tout se réduit à un rapport entre la conscience individuelle du chrétien et la Bible. L'éthique protestante et réformée des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles participe au phénomène de la casuistique, phénomène qui est commun à l'ensemble de l'Europe face à l'essor de la législation positive étatique (*Polizeiordnungen*, etc.). Par-delà les divisions confessionnelles se dessine la tentative d'élaborer une «*anatomie de l'âme*», de construire un territoire intérieur de la norme morale, tout en défendant et en préservant sa principale référence méta-politique face à l'envahissement de la loi positive de l'État qui s'efforce de faire coïncider la norme morale et le nouvel ordre du pouvoir, qui élabore les nouvelles catégories de l'utilité et du bonheur public comme idéologies capables de garantir l'union entre le monde intérieur de l'individu et le monde du pouvoir sans la médiation des Églises.

Par ailleurs, on assiste à une mutation importante au sein du monde catholique de Trente, après la profonde fracture entre le droit canon classique et le nouveau droit pontifical. Le droit canon devient simplement une discipline des institutions ecclésiastiques, une «*police*» ecclésiastique, tandis que le rôle de loi de la conscience

11. [Guido KISCH, *Melanchthons Rechts- und Soziallehre*, Berlin, Walter de Gruyter, 1967, Appendice, p. 234-240: «*Mais nous, qui avons été établis dans l'Église par Dieu et qui savons que Dieu est l'observateur et le juge de tout le genre humain, sachons que les empires ni ne naissent ni ne s'éteignent par hasard [...]. Ainsi, vous comprenez que les lois sont la voix de Dieu et que l'ordre politique a été institué par Dieu*» – N.d.É.]

est attribué exclusivement à la théologie morale. Vers la moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, un grand juriste romain, le cardinal Giovanni Battista De Luca (1614-1683), écrivait que les canonistes n'avaient rien à voir avec les problèmes de la conscience et du for interne car ils devaient juger uniquement sur la base de faits pouvant être documentés et de preuves («*cum actis et probatis*»): «*Haec est potissima ratio, ob quam in foro externo nullatenus deferendum Moralibus, quibus tamen multum, ac omnino deferendum in interno, in quo e converso canonisae forenses non debent se ingerere, sed quilibet manus opponere debet in propria messe, quoniam proceditur per omnino diversa media*» (*Theatrum veritatis et iustitiae*, éd. de Lyon, 1697 et de Venise, 1698, lib. V, I, 1)<sup>12</sup>.

Ce texte me semble particulièrement efficace, car il permet de comprendre que, même au sein de l'Église catholique, les moralistes et les canonistes constituent désormais deux corps différents et séparés de «spécialistes» des normes, qui correspondent à la profonde césure qui s'est progressivement produite à l'intérieur de la chrétienté entre le péché et le crime. Le dualisme chrétien s'est donc entièrement transformé en passant d'une pluralité d'ordres juridiques concurrents (comme c'était le cas au Moyen Âge) à un dualisme entre, d'une part, la sphère de l'éthique (qui a englobé les systèmes du droit naturel et divin à travers un processus de «*Verrechtlichung des Gewissens*») et, d'autre part, le droit positif étatique.

## 5. L'État et le monopole du droit.

Entre le XVII<sup>e</sup> siècle et la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, ce n'est pas seulement le processus de séparation entre le droit et la morale qui s'accomplit. Le siècle des Lumières voit également mûrir le processus d'auto-légitimation du droit étatique, de moralisation du droit (*Moralisierung des Rechts*). Il tend à incorporer la justification ultime de la norme (l'ancien droit naturel devient la prémisse philosophique des nouveaux codes) et à endosser le rôle de morale, d'éthique de la nouvelle civilisation bourgeoise. Avec, pour conséquence, la criminalisation du

12. [«Voilà principalement pourquoi, dans le for externe, on ne doit pas en déférer aux lois de la morale, lesquelles, en revanche, sont la référence, souvent et pour toute chose, dans le for interne. Dans ce dernier, au contraire, les canonistes du for ne doivent pas faire d'ingérence, mais chaque main doit intervenir sur sa propre récolte, puisque, en toute chose, on doit procéder par différents moyens» – N.d.É.]

péché (*Kriminalisierung der Sünde*) et la condamnation de tout ce qui est contraire à la loi civile ou pénale.

Pour ce qui est plus précisément du rapport entre péché et délit, qui tiendra une place fondamentale dans l'évolution du droit pénal, il convient de partir de la thèse que formule Hobbes dans son *Léviathan* : « L'homme peut dissimuler dans les recoins de sa pensée et nourrir en secret un péché que personne, ni un juge ni un témoin, ne saurait connaître. Au contraire, le crime est un acte contre la loi et son auteur doit en répondre et être traduit en justice pour être absout ou condamné sur la base de preuves. *En outre, le droit positif peut transformer en péché un acte qui en soi n'est pas un péché mais qui n'est ni bon ni mauvais [...].* À vrai dire, tous les délits sont des péchés, mais tous les péchés ne sont pas des délits »<sup>13</sup>. Je pense que ces réflexions contiennent *in nuce* toute l'histoire des codifications du XIX<sup>e</sup> siècle et du droit pénal jusqu'à nos jours : l'identification du délinquant, du déviant avec le pécheur est typique de ces derniers siècles ; la figure du délinquant repent et converti qui devenait saint en montant à l'échafaud n'existe plus ; désormais, le délinquant est toujours une représentation du mal.

Dans la vie quotidienne de l'époque baroque, pour l'homme de la rue, le péché et le délit continuent assurément à être envisagés comme étroitement liés l'un à l'autre, comme la violation d'un pouvoir indistinct où il est difficile pour l'homme commun de différencier les aspects religieux et les aspects politiques. Ce que l'on observe, pendant les siècles de l'époque moderne, c'est un processus d'osmose, qui n'aboutit pas à une sécularisation du droit mais à une sacralisation de la norme positive dont le point de référence principal est d'abord le Roi, puis, après la Révolution française, la Nation. À la juridicisation de la conscience construite par la théologie morale fait pendant, essentiellement, l'affirmation de la souveraineté de la loi écrite comme Texte, comme nouvelle religion du Livre (pour employer l'expression de Pierre Legendre<sup>14</sup>).

13. [Il ne s'agit pas d'un extrait du *Leviathan* (1651), mais du *Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England* (texte rédigé en 1664, publié pour la première fois de façon posthume en 1681), Section III, trad. fr. Lucien et Paulette Carrive, dans Thomas Hobbes (1588-1679), *Œuvres*, Paris, Vrin, 1990, t. 10, p. 62. Source de Paolo Prodi : Luigi Ferrajoli, *Diritto e ragione. Teoria del garantismo penale*, Bari, Laterza, 1989, p. 228 – N.d.É.]

14. [Voir, par exemple, Pierre LEGENDRE, *De la Société comme Texte. Linéaments d'une Anthropologie dogmatique*, Paris, Fayard, 2001 – N.d.É.]

Cela dit, le dualisme entre christianisme et pouvoir, entre péché et délit, n'a pas entièrement disparu. Il s'est conservé jusqu'à nos jours dans la dialectique entre le for de la conscience et le for de la loi positive. Nous avons assisté pendant ces derniers siècles à une lutte pour le monopole des normes, mais celle-ci n'a pas donné lieu à une assimilation complète du for de la conscience par le pouvoir de l'État, excepté lors des totalitarismes nazi et communiste. De même, il n'y a pas eu, au Moyen Âge, d'assimilation complète de la justice par le pouvoir théocratique. L'essor de la liberté et de la démocratie a été possible en Occident précisément parce que le pouvoir et son point de repère principal ne se sont jamais entièrement identifiés l'un à l'autre. Le passage du pluralisme des ordres juridiques médiévaux au nouveau droit moderne présuppose, comme j'ai essayé de le montrer, un double mouvement : d'un côté, il y a le souci, surtout de la part des Églises, de construire un nouveau droit de la conscience en assimilant l'ancien droit naturel ; de l'autre, il y a la tentative d'intégrer à l'intérieur du droit positif les principes jusqu'alors considérés comme étrangers à la norme positive et qui, maintenant, sont englobés dans un processus qui engendre un système constitutionnel moderne, le droit des constitutions et des codes.

## **6. Considérations finales.**

Gabriel Le Bras, qui savait jouer sur les deux registres du droit et de l'histoire, l'a admirablement bien dit dans son remarquable petit ouvrage *L'Église et le village*<sup>15</sup>. Il y a un trait commun à tout le paysage, à toutes les agglomérations urbaines occidentales : vues de haut, comme d'un satellite, elles se révèlent à nos yeux par la présence physique distincte des lieux du pouvoir et des lieux du sacré : le palais communal, la place du marché et la cathédrale. Aucun de ces trois pôles ne peut fonctionner sans les deux autres, mais, s'ils se confondent, la ville elle-même, telle que nous l'avons connue au cours du millénaire dernier, est destinée à dépérir et à périr. Cette configuration urbaine a déjà disparu ou est en passe de disparaître dans les grandes métropoles industrielles et dans les banlieues des mégalo-pôles. Avec ce paysage urbanistique, c'est l'autre panorama que j'ai déjà évoqué, invisible celui-ci, qui disparaît, avec des conséquences tout aussi importantes, voire davantage. Car le droit et la

15. [Gabriel LE BRAS (1891-1970), *L'Église et le village*, Paris, Flammarion, 1976 – N.d.É.]

morale représentent précisément le point de rencontre entre l'âme et le corps, entre la *civitas* et l'*urbs* : ce n'est pas un hasard si le problème le plus sensible dans le débat politique actuel est celui du concept de la « citoyenneté » comme expression de l'appartenance à un corps politique.

La crise actuelle du droit correspond à son extension à tous les secteurs de la vie humaine : avec la poussée des nouvelles technologies, de la mondialisation, de la nécessité de protéger l'environnement et la vie privée, sous la pression aussi d'une vie associative toujours plus complexe. J'ai l'impression que la scène du droit ressemble de près à celle de nos banlieues. Il est temps, peut-être, d'abandonner l'illusion propre aux Lumières selon laquelle la solution de tous nos problèmes dépend de l'expansion sans limite du droit positif, de la « norme unidimensionnelle », pour régler tous les aspects de notre vie quotidienne, les comportements qui jadis relevaient exclusivement des normes morales. En outre, sur le plan éthique, la difficulté des Églises à formuler des normes ayant une valeur universelle est patente. L'insistance même avec laquelle l'Église impose des normes éthiques finit par reléguer au second plan le problème essentiel de leur autorité quant à la rémission des péchés et au salut. Même la réflexion théologique menée durant ces dernières décennies sur le problème du péché comme offense portée uniquement à Dieu (et donc bien distinct de l'infraction) semble quasiment oubliée.

Il ne m'appartient pas, en tant qu'historien, d'illustrer à l'aune des problèmes actuels les conséquences de la fin de ce dualisme normatif, qui constitue l'héritage le plus précieux que le christianisme occidental a légué à notre ordre constitutionnel. Il est certain qu'aujourd'hui il risque de disparaître. En tant qu'historien, j'ai juste essayé de démontrer que notre État de droit et notre justice ne sont pas liés seulement aux efforts des deux derniers siècles, mais à une tradition dualiste millénaire, qui distingue le péché et le délit, distinction qui fait partie intégrante de notre paysage mental.

Au terme de ma contribution, je ne peux que reprendre les paroles du rabbin Jacob Taubes prononcées lors de sa polémique avec Carl Schmitt, paroles que j'ai voulu utiliser pour conclure mon dernier livre<sup>16</sup> : « Vous comprenez ce que je veux – je veux montrer que la séparation des pouvoirs entre le spirituel-religieux et le terrestre-profane est absolument nécessaire, et que nous perdrons notre souffle occidental en n'effectuant pas cette délimitation

16. [Paolo PRODI, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologne, Il Mulino, 2000 – N.d.É.]



des frontières. C'est cela que j'ai voulu lui faire comprendre en m'opposant à sa conception totalitaire»<sup>17</sup>. D'après moi, le défi que nous devons relever est, d'une certaine manière, interne à l'Occident avant que d'être une confrontation entre les religions. S'il y a du vrai dans ce que j'ai dit, le problème n'est pas celui de réaffirmer formellement les racines historiques judéo-chrétiennes de l'Europe, et encore moins celui de l'illusion des Lumières selon laquelle les mécanismes constitutionnels démocratiques mis en place au cours des deux derniers siècles peuvent être exportés dans le monde entier (avec ou sans guerre). La vraie question est de savoir si et comment le dualisme qui s'est développé dans le monde judéo-chrétien peut être transmis aux nouvelles générations et aux nouveaux peuples dans les nouveaux contextes de la mondialisation.

Le problème que je considère comme central et irrésolu, dans nos sociétés migrantes et multiculturelles, est celui de savoir si l'on pourra conserver le rapport, le rythme, entre cette « respiration » intérieure nécessaire à la société, « respiration » qui est étouffée par les règles (même celles qui sont émises pour défendre nos droits et protéger notre vie privée), et la vie des institutions qui ont besoin de l'objectivation du droit positif. Je ne suis pas à même de dire si les autres religions monothéistes perçoivent, elles aussi, cette « respiration ». Il me semble toutefois qu'elles avancent le long d'un chemin parallèle, quoique différent, dans la même direction. Paradoxalement – je dis « paradoxalement » car la symbiose entre la justice divine et la justice humaine qui caractérise le monde varié de l'islam ne fait pas de doute –, j'ai le sentiment que c'est précisément du côté de l'islam que nous vient un appel à l'« Autre », à cet ancrage méta-politique que notre société post-chrétienne a égaré ou qu'elle est en train de perdre. En nous détachant de notre tradition, nous, hommes d'Occident, nous nous éloignons de notre conscience personnelle et collective comme choix entre le bien et le mal, de nos sens de la culpabilité et de la responsabilité, pour entrer dans une civilisation qui s'inspire de l'ordinateur ou de Confucius, ou des deux ; une civilisation où la « norme unidimensionnelle » fait coïncider l'être collectif avec le devoir-être, et où la religion est réduite à une religion civique ; une civilisation où les choix quotidiens sont de moins en moins confiés à un jugement entre le bien et le mal et de plus en plus à un sondage

17. [Jacob Taubes (1923-1987), *La Théologie politique de Paul. Schmitt, Benjamin, Nietzsche, Freud*, trad. fr. Mira Köller et Dominique Ségard, Paris, Seuil, 1999, p. 148 = *En divergent accord. À propos de Carl Schmitt*, trad. fr. Philippe Ivernel, Paris, Payot & Rivages, 2003, p. 111 – N.d.É.]

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Paolo Prodi**

d'opinion ou aux statistiques des savants : ainsi, il est licite d'avorter (ou de prendre toute autre décision impliquant la vie ou la mort) si le pourcentage des probabilités XY est supérieur ou inférieur à Z. Au fond, le choix peut ne pas être celui entre le christianisme et l'islam, mais plutôt entre, d'une part, les fondamentalismes, sécularisés ou non, qui sont présents dans ces deux civilisations, et, d'autre part, le fondement dualiste des grandes religions monothéistes.

*Traduit de l'italien par Elio Ballardini,  
revu et annoté par Dominique Weber*

Né en 1932, Paolo Prodi est professeur d'histoire moderne auprès de l'Université de Bologne. Spécialiste de l'État pontifical, animateur de nombreux programmes de recherches sur ce thème, il est aussi engagé dans la réflexion sur la société italienne et, plus largement, sur la société européenne actuelles. Il est notamment l'auteur de *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologne, Il Mulino, 2000.

Laurent MAYALI

## **Le droit naturel chez les canonistes médiévaux**

«**L**e genre humain», écrit Gratien, «est régi à la fois par le droit naturel et par les mœurs. Le droit naturel est compris dans l'Ancien et le Nouveau Testaments. Il enjoint à chacun de faire à autrui ce qu'il voudrait qu'on lui fit et lui défend d'infliger à autrui ce qu'il ne voudrait pas qu'on lui fit». C'est ainsi que l'auteur de la *Concorde des canons discordants* choisit de commencer sa monumentale compilation des sources du droit de l'Église dont les deux versions successives apparaissent aux environs de 1140<sup>1</sup>. Elle se distingue tant sur la méthode, empruntée à

1. [Gratien est un moine camaldulde qui a enseigné le droit de l'Église à l'Université de Bologne et dont il est permis de dire qu'il a fondé aux environs de la moitié du XII<sup>e</sup> siècle le droit canonique. Le *Décret* de Gratien (*Concordia discordantium canonum*, texte plus connu sous le titre de *Decretum Gratiani*) se présente en effet comme une compilation rassemblant plus de 3 800 textes patristiques, canons ou apostoliques, décrétales pontificales, conciliaires, lois romaines. Bien que ce ne soit pas une compilation officielle, elle a été acceptée, un temps (surtout pour des raisons pratiques), comme le texte fondamental du droit de l'Église. Des additions furent faites plus tard par saint Raymond de Pennafort (1175/1180-1275) et promulguées par le Pape Grégoire IX (v. 1145-1241), en 1234, sous le titre de *Liber Extravagantium* (texte ainsi dénommé parce qu'il était en dehors du décret). D'autres compilations furent publiées sous le Pape Boniface VIII (v. 1235-1303) et le Pape Jean XXII (1244-1334). En 1500, le spécialiste parisien en droit canon, Jean Chappuis, édita les compilations antérieures et leur ajouta les décrets papaux ultérieurs. Ces ouvrages ensemble furent appelés *Corpus iuris canonici* ou *Corps du droit canon*. Voir

la scolastique, que sur le fond avec la présentation critique de textes d'origine et de conception fort diverses, des compilations issues du mouvement de réformes qui caractérise le siècle précédent marqué par le pontificat de Grégoire VII (v. 1015/1020-1085). Son succès est immédiat dans les écoles et auprès des clercs. Son influence participe du renouveau de la science juridique qui affecte durablement les systèmes de pensée et les modes de représentation dans la société médiévale<sup>2</sup>. L'ascendant juridique de cette œuvre ambitieuse l'impose comme une source fondamentale du droit canonique. Son influence qui perdure jusqu'à la promulgation du premier code de droit canonique en 1917, est due pour l'essentiel aux interprétations et conclusions qui distinguent chez Gratien l'auteur du simple compilateur, auteur dont les générations successives de docteurs saluent l'indéniable magistère. Elle est complétée sans être pour autant remise en cause par l'essor de la législation pontificale à partir du XIII<sup>e</sup> siècle avec la promulgation de la première compilation authentique et officielle de décrétales par Grégoire IX (v. 1145-1241) en 1234.

La distinction liminaire entre le droit naturel et les mœurs, placée en exergue du *Décret*, ouvre une réflexion qui occupe les générations successives de juristes pendant tout le Moyen Âge<sup>3</sup>. Cette réflexion repose sur l'exégèse d'une poignée de textes rassemblés et interprétés par Gratien dans les vingt premières distinctions du *Décret* qui forment une sorte de traité introductif des sources du droit. Elle se concentre notamment sur une triple problématique où sont considérés l'origine du droit naturel, son autorité ainsi que les principes qui en forment la substance. À partir de la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, les canonistes ne peuvent ignorer l'importance de l'œuvre de Saint Thomas. Sans abandonner le droit au bénéfice de la théologie, ils prennent appui sur cette réflexion novatrice pour atténuer voire résoudre les contradictions introduites par les remarques de Gratien. Mais leur attention demeure pour l'essentiel fixée sur les mécanismes juridiques qui garantissent le fonctionnement d'un système fondé sur une hiérarchie de normes d'origines et de portées

Michel VILLEY, « Sources et portée du droit naturel chez Gratien », *Revue de droit canonique*, université de Strasbourg, t. IV, n° 1, mars 1954, p. 50-65 – N.d.É.].

2. Pierre LEGENDRE, *L'Autre Bible de l'Occident : le Monument romano-canonique. Étude sur l'architecture dogmatique des sociétés*, Paris, Fayard, 2009, 537 p.

3. Ces arguments sont soigneusement recensés par Rudolf WEIGAND, *Die Naturrechtslehre der Legisten und Dekretisten von Irnerius bis Accursius und von Gratian bis Johannes Teutonicus*, Munich, Hueber, 1967, 475 p.

---

### *Le droit naturel chez les canonistes médiévaux*

diverses. On connaît les exégètes successifs de Gratien jusqu'à la glose ordinaire rédigée par Jean Teutonicus (v. 1180-1252) vers 1215, puis révisée par Barthélémy de Brescia (Bartholomeus Brixiensis, fl. 1234-1258) après 1234. Ces décrétistes fondent une vigoureuse tradition intellectuelle qui imprègne durablement la science du droit canonique des siècles suivants. Chacun résume son enseignement dans une somme au *Décret* dont la tradition manuscrite a conservé la trace. Nous ne retiendrons ici que certains d'entre eux parmi les plus influents.

Le dualisme normatif posé par Gratien n'est pas la simple traduction juridique de la dualité des sphères spirituelle et temporelle dont les rapports parfois mouvementés illustrent les tensions entre pouvoir séculier et autorité religieuse. Il établit, en revanche, l'essence d'un ordre chrétien où le droit de l'Église occupe la place centrale à la confluence de la justice et du droit, de la raison et de la foi, du for interne et du for externe, dans un système juridique qui concilie salut des fidèles et paix chrétienne. C'est pourquoi il concrétise, d'une part, le modèle idéalisé d'une société inspiré par le plan divin et constitue, d'autre part, un ensemble de règles précises pour le gouvernement des actions humaines. Cette double acception lui confère une autorité originale qui transcende la distinction traditionnelle entre la morale et le droit. Citant Isidore de Séville (560/570-636), Gratien ajoute que les lois divines sont établies par la nature alors que les lois humaines naissent des mœurs. « Nous pouvons clairement déduire de cette autorité (Isidore) que les lois divines et humaines diffèrent, car tout ce qui est norme divine se comprend comme loi divine ou naturelle alors que les mœurs sont la loi humaine qui est transmise et écrite comme droit ». Cette distinction ne suppose aucun antagonisme entre ces deux droits dont le rapport complémentaire assure le développement harmonieux de la société chrétienne<sup>4</sup>. Chez Gratien, les mœurs forment le pendant nécessaire au droit naturel. Elles comprennent l'ensemble des normes législatives, coutumières et doctrinales, d'un droit humain inspiré par la raison naturelle que Dieu a placée en l'homme.

On ne saurait comprendre la conception du droit naturel chez les juristes du Moyen Âge si on ignorait cette référence essentielle à l'ordre juridique comme voie de salut et système de gouvernement.

4. Stephan KUTTNER, « Harmony from dissonance. An interpretation of Medieval Canon Law », *Wimmer Lectures*, Latrobe (Pennsylvania), St. Vincent's, 1960, 64 p. ; maintenant dans *The History of Ideas and Doctrines of Canon Law in the Middle Ages*, Londres, Variorum, 1980, chap. 1.

Ces derniers n'ont certes pas inventé le concept. En revanche, ils ont largement contribué à en faire la clé de voûte d'un modèle normatif fondé sur la justice et le droit. Dans la première moitié du XIV<sup>e</sup> siècle, Jean d'Andrea (?-?) place cette vision canonique du droit et de la justice au cœur de l'enseignement qu'il dispense à Padoue puis à Bologne. « Le but vers lequel tend le droit civil », écrit-il dans ses leçons, « est de maintenir la justice pour pouvoir régler les litiges, car sa fin principale est de sauvegarder la société civile. Le but vers lequel tend le droit canonique, en revanche, est de résoudre les litiges pour sauvegarder la justice, car la fin principale de la justice est d'ordonner l'homme en Dieu et selon les Évangiles pour que l'homme puisse atteindre la gloire ; il ne peut y avoir d'ordre en Dieu si la justice n'est pas préservée, car c'est par elle que les actions les plus intimes sont réglées pour être ordonnées en Dieu ».

L'auteur du *Décret* met le droit naturel à la première place qu'il mérite, nous dit-il, comme expression de la loi divine en raison de son ancienneté et de sa dignité. Aucune loi séculière ou ecclésiastique, aucune coutume ne peut en contredire les principes. Toutes s'en inspirent. Avec ces remarques, Gratien décrit un ordre juridique fondé sur une hiérarchie de normes dont la validité et la portée se mesurent à l'aune du droit naturel d'origine divine. Cette opinion est unanimement partagée, mais les textes choisis à l'appui de cette thèse soulèvent plus d'interrogations qu'ils n'apportent de réponses ; l'autorité reconnue du maître ne suffit pas à dissiper les ambiguïtés de son enseignement. Vers 1190, Uguccio (?-1210), futur évêque de Pise, attire l'attention de ses étudiants sur cette difficulté. « Il faut savoir que plusieurs illustrations du droit naturel qui sont données ici ne correspondent pas à la même acception du droit naturel. Le lecteur doit donc discerner avec prudence l'exemple qui correspond à chaque acception ». À défaut de s'accorder sur une définition univoque, les canonistes choisissent, sans renier l'apport initial de Gratien, de proposer une liste de définitions dont chacune traduit l'une des caractéristiques prêtées au droit naturel. Pour ce faire, les auteurs chrétiens des premiers siècles, les Pères de l'Église, mais aussi les philosophes et les théologiens sont mis à contribution. Les emprunts sélectifs au droit romain complètent cet argumentaire sans pour autant en compromettre l'essence canonique. Aucune de ces définitions ne contredit la précédente. Elles participent, en revanche, d'une conception unitaire de l'ordre juridique.

« Il y a cependant une autre division du droit », poursuit Gratien, « comme le montre Isidore quand il déclare que le droit est soit naturel, soit civil, soit le droit des nations ». Il ajoute presque aussitôt : « Ce droit naturel est commun à toutes les nations parce

qu'il existe en raison d'un instinct naturel et non pas en raison d'une loi». Cette seconde définition empruntée au droit romain par l'intermédiaire d'Isidore semble contredire la première, dans la mesure où elle entretient notamment la confusion entre le droit naturel et le droit des nations. On décèle, dans cette trilogie, des sphères juridiques d'inégale ampleur qui délimitent la portée des différents droits. À chacun de ces cercles concentriques correspond un système de règles précises. Elles s'appliquent successivement soit à toutes les créatures vivantes, soit à toutes les nations, soit, enfin, à tous les citoyens romains qui se différencient de leurs voisins par le caractère unique de leur droit civil. Pour les canonistes, cette conception est de prime abord difficilement conciliable avec l'idée qu'ils se font du droit naturel. Le droit romain avait défini le droit naturel comme ce qui inspire l'ensemble du monde animal. En plaçant indistinctement les animaux et les hommes dans un même espace normatif, il déniait la centralité de la personne humaine comme créature rationnelle. «Pour nous, une chose est certaine», affirme maître Rufin (v. 1160?) du haut de sa chaire à l'Université de Bologne, «nous ne devons prêter aucune attention à cette définition générale qui comprend les animaux parce que nous devons seulement considérer le genre humain. Par conséquent, le droit naturel est cette force humaine implantée par la nature pour faire le bien et rejeter son contraire». Le futur archevêque de Sorrento dénonce «la claudication de la malice et la cécité de l'ignorance» qui nuisent à «l'intégrité du savoir» et conduisent à penser que «l'homme doué de cette force naturelle ne puisse se distinguer de la brutalité animale par la loi et le savoir». Cette vigoureuse mise en garde imprime sa marque. Étienne de Tournai (1128-1203), futur abbé de Sainte Geneviève puis évêque de Tournai, se compte au nombre des élèves de Rufin. Ses leçons témoignent d'un esprit soucieux de concilier dans la science canonique naissante l'enseignement de la théologie et les leçons du droit romain. D'où la tâche qu'il se fixe avec lucidité au début de sa *Somme au Décret* de joindre «en un sain accord» le théologien et le juriste, pour «que le théologien ne rejette pas les lois au nom de l'histoire sacrée et que celui qui est expert en droit n'écarte pas avec l'arrogance des lois ce qui est inclus dans l'histoire sacrée». En conclusion de sa leçon sur le droit naturel, il avance un ultime argument, avec la modestie qui guide souvent son respect du lecteur. «Si tu ne détestes pas de me voir ajouter une définition supplémentaire, je dirais que le droit naturel est implanté par la nature dans les hommes seulement et non dans les animaux. Il pousse les hommes à faire le bien et rejeter le mal, et c'est pourquoi il peut être quasiment considéré comme une

partie du droit divin». Avec Rufin puis Étienne, on voit comment s'esquisse une définition du droit naturel fondée sur une théorie de la personne humaine.

Vers 1175, Simon de Bisignano (v. 1170?) reprend cette thèse mais lui donne un sens nouveau. «D'aucuns disent que le droit naturel n'est autre que l'amour (*caritas*) par lequel les hommes font le bien et rejettent le mal. Mais ceci est impossible car l'amour se trouve seulement chez les êtres qui sont bons. Or, le droit naturel est commun à tous. D'autres avancent que le droit naturel c'est le libre arbitre. Mais cette opinion doit être aussi rejetée car l'homme doué du libre arbitre fait le bien comme le mal alors que le droit naturel abhorre le mal et l'interdit toujours». Simon propose alors une approche originale en introduisant le concept de syndérèse. Rudolf Weigand a montré comment Simon s'inspire ici du commentaire de Jérôme sur Ézéchiel<sup>5</sup> plusieurs décennies avant que les écrits de Saint Bonaventure, Albert le Grand et Saint Thomas n'attirent l'attention sur ce concept<sup>6</sup>. «Il me semble, en revanche, que le droit naturel est la part supérieure de l'âme, cette raison que nous appelons syndérèse et qui n'a même pas pu être éteinte par le péché chez Caïn, car elle est la nature, ce bien naturel qui écarte des fautes et que rien ne peut éteindre». La lecture de Jérôme donne à Simon l'intuition du caractère exceptionnel du droit naturel comme «l'étincelle de l'âme». D'autres canonistes, de sensibilité plus juridique que théologique, préfèrent, à l'image d'Uguccio, évoquer «cette force naturelle de l'esprit qui permet à l'homme de discerner le bien du mal, de choisir le bien et de rejeter le mal». Il est clair à ses yeux que le droit naturel n'est autre que cette raison dotée d'une force essentiellement juridique. «La raison est du droit car elle ordonne». Par cette formule, Uguccio capture, en définitive, l'essence normative du droit naturel dans l'osmose créatrice de la raison (*ratio*), du droit (*ius*) et de l'ordre (*ordo*).

Peut-être en réponse aux attentes de Simon, un de ses contemporains, Sicard de Crémone (?-1215), propose à son tour plusieurs définitions, car «le droit naturel ou divin ou fait répond à des noms divers et recouvre diverses acceptions». Quelques années à peine séparent les deux docteurs qui ont sans doute étudié auprès des mêmes maîtres à Bologne. Ils y enseignent aussi vers la même époque, avant le départ de Sicard pour son canonicat de Mayence puis son élection sur le siège épiscopal de Crémone. En prélude aux

5. [Saint JÉRÔME (v. 347-419/420), *Commentarium in Hiezechielem*, 1, 7, PL, t. 25, col. 22 b, sur Ez 1, 4-14 – N.d.É.].

6. Rudolf WEIGAND, *Die Naturrechtslehre*, op. cit., p. 174-175.



thèses défendues un peu plus tard par Uguccio, dans un style scolastique qui fait une large place à la méthode des distinctions, Sicard construit sa démonstration sur la base d'une comparaison entre droit naturel et droit divin. « Par droit naturel, tu comprends une institution créée par la nature divine qui inspire les hommes et se voit ensuite mise par écrit dans un code ». D'une part, il identifie trois éléments du droit naturel : divin, commun et humain. Chacun renvoie à des règles et des comportements distincts. La nature divine est résumée dans le précepte « ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fit ». Par commun, il faut certes entendre, selon le droit romain, tout ce que la nature inculque aux créatures vivantes, animaux et humains confondus. Mais, précise-t-il aussitôt en reprenant les thèses de Rufin, ce sont « la volonté et le pouvoir implantés par la nature chez l'homme pour lui permettre de faire le bien et d'éviter le mal » qui définissent la nature humaine. D'autre part, le droit divin se distingue par une quadruple fonction législative lorsqu'il inspire le droit naturel, édicte la loi mosaïque, promulgue les Évangiles et institue le droit canonique.

Mesurons le chemin parcouru par les décrétistes, en un demi siècle. Dans sa *Somme au Décret* écrite vers 1186<sup>7</sup>, le maître parisien Roderic Petitpas (Modicipassus) propose une ultime synthèse de cette doctrine. Comme tant d'autres avant lui, Roderic rappelle les multiples acceptions de ce droit avant d'en retenir sept. Ce catalogue comprend « l'instinct et l'ordre de la nature selon lequel les semblables naissent de semblables » quand le droit naturel est la « nature qui guide tous les animaux », la loi divine avec ses préceptes et ses prohibitions, les préceptes de l'Ancien et du Nouveau Testaments, la capacité de l'homme à discerner le bien du mal, le jugement de la raison tel qu'il est défini par Origène, le respect des préceptes divins et, enfin, en écho aux paroles de Saint Bernard, l'amour et la charité qui est insufflée par le feu divin. Dès lors, le droit naturel se voit défini par une double problématique gouvernée par la recherche d'un équilibre entre son essence subjective et sa forme objective. La stratification des commentaires et des gloses prend fin avec la rédaction de la glose ordinaire. Son auteur, Jean Teutonicus, n'ajoute ni ne retranche aucun argument. Il lui importe surtout de mettre en évidence la plénitude de l'essence normative d'un droit qui exprime un mode d'être tout en sanctionnant un mode d'agir.

7. Peter LANDAU, « Rodoicus Modicipassus – Verfasser der Summa Lipsiensis », *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung*, vol. 92, 2006, p. 340-354.

L'attention portée à la définition du droit naturel accompagne une réflexion sur les principes qui en sont issus. Pour nos juristes, la primauté et la validité de ce droit ne peuvent être dissociées de la finalité de son contenu. Les défis sont bien réels. Ils engagent le salut des fidèles, la stabilité des institutions ecclésiastiques et la sauvegarde de la paix chrétienne. Mais, de ce point de vue, un problème demeure : comment s'assurer de la légitimité et de l'autorité de règles dont le droit canonique est perçu comme le juste dépositaire ? Ce droit n'est-il pas, comme il est alors souvent souligné, issu du droit naturel dans la mesure où il est aussi fondé sur la raison naturelle placée dans l'homme par Dieu ? C'est pourquoi le juriste assume son rôle d'interprète quand il orchestre la transposition d'un principe du droit naturel dans une règle du droit canonique. Le passage d'un ordre normatif à un système de règles concrètes applicables à l'ensemble de la chrétienté situe les actions humaines au cœur de la mission de l'Église et d'institutions ecclésiastiques qui en préservent et sanctionnent les ressorts. Au nombre des principes retenus, l'union de l'homme et de la femme définit le mariage, son origine et sa fonction tournée vers la procréation et l'éducation des enfants. Dans l'exemple romain repris par Gratien, cette union était décrite comme étant commune à toutes les créatures vivantes, humaines et animales. Comme nous avons vu, Rufin avait déjà vigoureusement rejeté une conception du droit naturel qui mettait sur le même pied la bête et l'homme rationnel. Cette opinion produit une double conséquence sur la formation de la doctrine du mariage. En mettant l'accent sur la raison naturelle implantée dans l'homme, la doctrine confirme la force juridique du mariage consensuel non seulement comme le fruit d'une décision rationnelle mais aussi comme l'union des esprits avant d'être celle des corps. Les conséquences de cette union s'étendent aussi à la descendance, qui n'est pas simplement succession et hérédité, mais surtout la « transmission de la foi par la chair », comme le souligne Uguccio.

Repousser avec force une agression violente constitue un second principe du droit naturel. Transposé dans le droit de l'Église, il fournit un argument fondamental à l'appui d'une conception de la légitime défense qui est aussi étendue à la doctrine augustinienne de la guerre juste. Une fois encore, comme dans le précédent exemple, la raison humaine est mise en avant pour imposer des limites à la violence dans la riposte défensive et souligner le devoir de modération, tout en distinguant l'acte défensif de la revanche privée. Par contraste, on observe que d'autres principes sont altérés par le passage d'un droit à l'autre. Il en est ainsi du principe de la liberté dans l'état de nature qui se voit sévèrement limité par l'apparition de l'esclavage et la

situation des captifs comme conséquence de la guerre dans le droit des nations. De même, la mise en commun de tous les biens<sup>8</sup> dans l'état de nature et son corollaire, l'absence du concept de propriété privée, ne résistent pas aux nécessités nées des rapports humains gouvernés par le droit des nations et le droit civil.

Ces disparités ne sont pas interprétées comme des exceptions à la primauté du droit naturel, dont la portée universelle n'est pas mise en doute. Elles s'en inspirent dans la mesure où elles procèdent d'une évolution rationnelle des comportements humains en réponse à une série de circonstances tangibles qui définissent leur vie en société. Les divergences, explique Jean Teutonicus, ne sont pas contradictoires mais résultent de conditions différentes. Dans tous les cas, ces changements ne remettent pas en cause la stabilité de l'ordre juridique. Ils s'inscrivent, en revanche, dans un débat plus large sur le caractère immuable du droit naturel. « Il semblerait », reconnaît Gratien avec prudence, « que le droit naturel ne soit pas immuable ». La question est d'importance. Force est de reconnaître, cependant, que les canonistes sont mal préparés pour y répondre de manière satisfaisante. Leur conception du droit naturel comme matrice originale de l'ordre juridique ne permet pas d'envisager que la loi divine puisse connaître les variations qui sont, chez eux, le propre des lois et des contingences humaines. À l'image de Gratien, ils se satisfont de la description de quelques exemples historiques tirés de l'Ancien Testament pour noter l'abandon de certaines règles, sans en rechercher les raisons précises ou leurs conséquences. « Nous trouvons certaines choses qui sont maintenant admises alors qu'elles sont contraires à ce qui est prescrit dans la Loi (Ancien Testament) ». Gratien renvoie ici à une règle de l'Ancien Testament (*Lévitique* 12, 2-5), où il était stipulé qu'une femme ne pouvait pénétrer dans le temple avant quarante jours après avoir accouché d'un garçon et quatre-vingts jours si l'enfant était une fille. « En revanche », écrit-il, « maintenant il n'est pas interdit à une femme de pénétrer dans une église tout de suite après ses couches ». Dans certains cas, l'amalgame entre le droit naturel et le droit des nations, fondé lui aussi

8. GRATIEN, *Décret*, distinction 8 : « De par le droit naturel toutes les choses sont communes à tous les gens, une pratique qui n'est pas simplement trouvée parmi ceux dont on a dit (*Actes* 4,32) : “La multitude des fidèles était d'un seul cœur et d'un seul esprit” ; mais cette pratique est attestée aussi dans les temps plus anciens, dans l'enseignement des philosophes. C'est pourquoi Platon décrit l'organisation d'une communauté très juste comme celle où personne ne considère une chose comme sienne ».

**THÈME** \_\_\_\_\_ **Laurent Mayali**

sur la raison humaine, offre une explication facile. C'est ainsi que l'entend Sinibaldo Fieschi (v. 1195-1254), élu pape sous le nom d'Innocent IV en 1243, lorsqu'il explique, dans son commentaire imposant sur les *Décrétales* de Grégoire IX, que l'on peut amender partiellement le droit naturel qui correspond au droit des nations, soit soustraire des règles soit en ajouter d'autres. « Il est vrai », dit-il, « que la loi contraire au droit naturel doit être tenue pour nulle à moins qu'il n'y ait une bonne raison pour le contredire ». Mais, même dans cette interprétation extensive de la raison juridique, le droit des nations ne saurait passer pour tout le droit naturel. Face à cette impasse doctrinale, les canonistes se tournent vers la théologie et saint Thomas. Il est alors admis que le droit naturel puisse s'augmenter de nouveaux principes conformes à la loi divine, sans pour autant remettre en cause son immutabilité. La réflexion sur le droit naturel s'oriente alors vers d'autres perspectives, hors du champ du droit, mais l'apport de la doctrine décrétiste demeure essentiel dans la construction d'un ordre juridique qui puisse maintenir la cohérence du droit et l'harmonisation des différents systèmes de règles, canoniques, législatives et coutumières, dans la société médiévale.

Laurent Mayali est *Lloyd M. Robbins Professor of Law* (« Chair of the Miller Institute for Global Challenges and the Law ») et directeur de la *Robbins Collection in Religious and Civil Law* à la *Berkeley Law*, University of California. Il est également Directeur d'études cumulant à l'École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences religieuses (« Romanité chrétienne et sources du droit moderne »).

Dominique WEBER

## **Logique et apories du positivisme juridique. Note sur le débat entre Hans Kelsen et Eric Voegelin**

«**L**e droit de certains États totalitaires autorise le gouvernement à enfermer dans des camps de concentration les personnes dont la mentalité et les tendances, ou la religion ou la race lui sont antipathiques, et à les contraindre aux travaux qu'il lui plaît, voire même à les tuer. Si énergiquement que l'on puisse condamner de telles mesures d'un point de vue moral, on ne peut cependant les considérer comme étrangères à l'ordre juridique de ces États»<sup>1</sup>. Cette formulation abrupte, choquante même, est de Hans Kelsen (1881-1973), l'un des théoriciens majeurs de ce qu'il convient d'appeler, dans l'histoire de la pensée du droit, le «positivisme juridique». Elle ne doit pourtant pas égarer. Elle émane d'un penseur qui fut, du point de vue de ses convictions morales et politiques personnelles (nourries par un acquiescement positif à une forme de scepticisme et de relativisme), un démocrate résolu (de tendance sociale-démocrate) et un défenseur ardent du pluralisme moral et politique<sup>2</sup>. Mais, précisément, il est nécessaire, soutient Kelsen dans le cadre de son programme positiviste, de rendre entièrement autonome la «théorie pure du droit» vis-à-vis des options morales, politiques ou encore religieuses, quelles qu'en

1. *Théorie pure du droit* (1934<sup>1</sup>; éd. de 1960<sup>2</sup>) – abr.: *TPD* –, I («Droit et nature»), 6 («L'ordre juridique»), b («Le droit, ordre de contrainte»), δ, trad. fr. Charles Eisenmann, Paris, LGDJ, 1999, p. 48.

2. *La Démocratie. Sa nature, sa valeur* (1920<sup>1</sup>, éd. de 1929<sup>2</sup>), X, trad. fr. Charles Eisenmann, Paris, Dalloz, 2004, p. 108-115.

puissent être la nature et le contenu. La reconnaissance du légalisme des régimes politiques totalitaires n'est de la sorte qu'une conséquence bien déduite des principes d'une théorie du droit qui se veut une science axiologiquement neutre<sup>3</sup>.

Il est permis toutefois de s'interroger : le formalisme, induit par le refus positiviste de « fonder » le droit et par le choix épistémologique kelsénien en faveur d'une théorie juridique purement descriptive, paraît entraîner avec lui une forme d'irresponsabilité intellectuelle et de démission morale hautement problématiques. Le droit, ramené au travail de mise en ordre des normes juridiques et à la présentation rationnelle des corrélations entre les différentes parties de la réglementation juridique, semble ne plus exister comme instance spécifique orientée vers la réalisation d'un état social et politique juste et bon : il a plutôt désormais le statut subalterne d'une trousse de bricolage, d'une réserve d'instruments dociles et d'outils ductiles, aptes à « légaliser » la poursuite de n'importe quelles fins. Raison expliquant peut-être le grand succès rencontré par le positivisme juridique dans les sociétés occidentales contemporaines, aussi bien dans les Facultés de droit que dans les systèmes législatifs réels, dans la théorie du droit que dans sa pratique : les sociétés libérales, qui tendent à réduire toujours davantage la légitimité à la légalité et à l'effectivité – et donc à la cohérence formelle et à la performance technique du discours juridique –, trouvent dans le positivisme juridique la pensée du droit qui exprime au mieux leur nature profonde. « N'importe quel contenu peut être droit. Il n'existe pas de conduite humaine qui serait exclue comme telle, en raison de son fond, de la possibilité de devenir le contenu d'une norme juridique »<sup>4</sup>. Il reste que l'on élude très difficilement le souci légitime du fondement du droit : la science du droit des positivistes, à force de se vouloir « pure », n'échoue-t-elle pas à rendre compte de la juridicité même du juridique ? Ne faut-il pas convenir que le juridique se fonde nécessairement au-delà du juridique lui-même ?

C'est là l'un des sens des profondes critiques que Eric Voegelin (1901-1985), sans doute l'un des plus grands philosophes du *xx<sup>e</sup>* siècle, a adressées à son maître. Au cours de ses études universitaires de droit et de sociologie à l'université de Vienne, entre 1919 et 1922, Voegelin fut l'élève de Kelsen : c'est même sous sa direction, ainsi que sous celle de Othmar Spann, qu'il soutint en 1922 sa

3. *TPD*, V, 34, p. 220.

4. *TPD*, V, 34, p. 197-198.

thèse<sup>5</sup>. Mais très vite il se montra insatisfait des positions de Kelsen et développa, tout au long de sa carrière intellectuelle (autrichienne, puis américaine et allemande), un certain nombre de critiques fondamentales. À cet égard, trois périodes peuvent être discernées : 1°) les années 1920, où la critique de Voegelin reste jusqu'à un certain point une critique interne à la théorie pure du droit ; 2°) les années précédant l'annexion de l'Autriche par l'Allemagne nazie en 1938, où le philosophe prend parti pour la légitimité contre la légalité purement formelle de la doctrine kelsénienne ; 3°) les années qui suivent son départ pour les États-Unis en avril 1938, où, opérant une « descente dans l'abîme du droit »<sup>6</sup>, il tend de plus en plus à comprendre la pensée de Kelsen comme un modèle caractéristique du légalisme désastreux de la science juridique allemande. Ce sont la signification et la portée de ces critiques qu'il s'agit d'expliquer.

## 1. Le programme positiviste de la théorie pure du droit de Hans Kelsen.

Il est bon toutefois de débiter l'analyse par la restitution de certains principes fondamentaux de la pensée de Kelsen. Comme tous les tenants du positivisme juridique, Kelsen est à sa manière un descendant du philosophe anglais Thomas Hobbes : comme Hobbes, il se montre en effet sceptique dans les questions morales et méfiant devant l'idée d'une politique fondée sur la vérité. « *Authoritas, non veritas, facit legem* », « C'est l'autorité, non la vérité, qui fait la loi », dit Hobbes dans le *Leviathan* latin de 1668<sup>7</sup>. Les adversaires de Kelsen sont ainsi les mêmes que ceux de Hobbes : les deux penseurs

5. *Wechselwirkung und Gezweigung* (1922), dans *The collected works of Eric Voegelin* – abr. : CW –, Paul Caringella, Jürgen Gebhardt, Thomas A. Hollweck, Ellis Sandoz (éd.), Baton Rouge (La.), Louisiana State University Press, puis Columbia (Missouri), University of Missouri Press, 1990-2009, t. 32, p. 19-141.

6. *Hitler and the Germans* (1964), II, 6, § 38-43, trad. angl. Detlev Clemens et Brendan Purcell, CW, t. 31, p. 213-236 / *Hitler et les Allemands*, trad. fr. Mira Köller et Dominique Séglard, Paris, Seuil, 2003, p. 227-255.

7. *Leviathan* (1668, version latine), dans *Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera philosophica quae latine scripsit omnia in unum corpus nunc primum collecta*, Sir William Molesworth (éd.), Londres, John Bohn, 1839-1845, t. III, p. 202 / *Léviathan*, trad. fr. François Tricaud et Martine Pécharman, Œuvres, Paris, Vrin et Dalloz, 2004, t. VI-2, p. 210. La formule n'a pas d'équivalent dans la version anglaise du traité de 1651.

dénoncent l'un et l'autre dans la philosophie classique une usurpation de l'autorité politique par les esprits métaphysiciens et religieux qui tentent d'introduire des vérités et des valeurs absolues dans le domaine politique ; ils plaident tous deux pour un égalitarisme originaire fondé sur l'impossibilité d'une hiérarchie des valeurs et des modes de vie ; la fin de l'organisation politique selon Kelsen est la même que celle qu'assigne Hobbes au Léviathan, à savoir prioritairement la paix.

L'innovation majeure de Kelsen réside toutefois dans la thèse de l'identité de l'État et du droit<sup>8</sup>, là où la tradition dominante du positivisme juridique fait plutôt du droit un produit de l'activité de l'État. La cible que vise ici Kelsen est la théorie de l'auto-limitation de l'État : dire que le droit serait le produit de l'État et le *Rechtsstaat* un effet de l'auto-limitation de l'État revient à sacraliser l'État, puisque le droit apparaît alors comme une sorte de faveur ou de grâce que l'État accorderait à ses sujets. L'identification de l'État et du droit permet au contraire de démystifier l'autorité de l'État, qui n'est qu'une machine de contrainte nécessaire pour faire appliquer le droit et qui n'a dès lors aucune valeur morale transcendante. En ce sens, la thèse de Kelsen peut être interprétée comme une radicalisation de la critique hobbesienne à l'égard de la tradition classique : le même scepticisme égalitaire qui a ruiné les prétentions des esprits métaphysiciens et religieux à diriger l'État est maintenant retourné contre l'État lui-même, qui n'est rien d'autre que l'autre face du droit. Il s'agit d'un processus de « désenchantement », et la légitimité de la démocratie, pour Kelsen, tient précisément au fait qu'elle rend visible et explicite l'incapacité des hommes à résoudre de manière rationnelle le conflit entre les valeurs ou entre les fins de l'action humaine.

L'identification de l'État et du droit ne se comprend cependant pleinement qu'en étant rapportée au double effort kelsénien d'autonomisation du droit vis-à-vis de la nature<sup>9</sup>, d'une part, et de la morale<sup>10</sup>, d'autre part. Kelsen opère un partage dichotomique strict entre deux types de sciences : les sciences causales et les sciences normatives. Les lois naturelles, reposant sur le principe de causalité, relèvent des premières ; les lois juridiques, reposant sur le principe d'imputation, relèvent des secondes<sup>11</sup>. Selon leur réalité matérielle, les faits

8. *TPD*, VI, 41, p. 281 *sqq.*

9. *TPD*, I, 1-6, p. 9-64.

10. *TPD*, II, 7-13, p. 65-76.

11. *TPD*, III, 17 et 18, p. 83-90.



---

### *Logique et apories du positivisme juridique*

sociaux en général (les faits juridiques en particulier) peuvent certes être traités comme des faits naturels. Ce faisant, ils ne sont toutefois pas analysés dans ce qui fait leur spécificité, à savoir qu'ils ne sont justement pas réductibles à leur réalité matérielle causalement saisissable. Les sciences normatives sont celles qui perçoivent que les faits dont elles traitent ont pour originalité de posséder une signification et même, s'agissant du droit, une « signification objective »<sup>12</sup>. Ainsi, ce qui constitue un fait comme fait juridique, c'est la possibilité d'avoir un sens objectif qui lui soit assigné au sein d'un système donné des actes juridiques. Et il appartiendra à la science juridique de chercher en fonction de quelles normes de référence le fait considéré reçoit son sens au sein du système, la norme jouant ainsi le rôle de « schéma d'interprétation »<sup>13</sup> et la science du droit explicitant le fonctionnement grâce auquel le fait surgit non pas seulement comme une chose mais comme une signification objective.

Le problème est alors de savoir si, procédant ainsi, il est possible de distinguer, au sein des sciences normatives, le droit et la morale, car nulle différence n'apparaît encore entre la norme proprement juridique et la norme morale. On tend même traditionnellement à penser, à tort selon Kelsen, que ce qui est juridiquement prescrit ou obligatoire est en même temps, parce que la sphère de l'obligation englobe aussi celle de la morale, « bon », « juste » ou « équitable », c'est-à-dire moralement obligatoire. L'effort kelsénien vise alors à isoler complètement la notion de norme juridique de celle de norme morale, afin de donner une légalité propre au droit, indépendante de l'autorité de la loi morale. Revendiquant une forme de parenté avec Kant, Kelsen estime que la morale ne prescrit rien d'autre que d'agir sans autres motifs que le respect pour la loi morale. Or, le droit, ajoute-t-il, ne tient pas compte des motifs ou des inclinations : contrairement à la morale, il permet une pluralité de motifs ou d'inclinations et n'exige que la simple conformité à la loi. Mais c'est principalement dans la contrainte qu'il convient de situer le trait spécifique du droit : ordre extérieur de contrainte, il est en effet « un ordre normatif qui cherche à provoquer des conduites humaines en attachant aux conduites contraires des actes de contrainte, socialement organisés » ; en ce sens, alors que la morale définit un ordre sans contrainte, l'ordre juridique repose sur la crainte que les sujets éprouvent de la sanction et du mal qu'elle constituerait

12. *TPD*, I, 3, p. 10-11.

13. *TPD*, I, 4, p. 12-13.

pour eux<sup>14</sup>. En conséquence, il faut ajouter que la loi morale est inconditionnelle et commande absolument, alors que la norme juridique n'est pas impérative ou prescriptive : elle se borne à décrire ce que seraient les conséquences d'un acte dans un système juridique donné, le sujet restant libre d'user ou non de l'information qu'à travers ses lois le système juridique lui donne sur son fonctionnement. Le tort des théories du droit naturel, en voulant identifier un juste en soi soustrait à la contingence et à la variabilité des droits positifs, est ainsi qu'elles contribuent à la confusion du droit et de la morale : l'obligation juridique qui serait conforme au juste en soi ne pourrait en effet qu'obliger absolument et retrouverait un caractère d'impératif qui est celui, non pas de la règle du droit, mais de la loi morale.

Il est donc clair que, pour Kelsen, la juridicité d'un ordre de droit ne saurait se déterminer par la conformité d'une norme juridique avec une valeur transcendante considérée, à raison de son caractère absolu, comme un étalon de mesure. « La validité du droit positif est indépendante de son rapport avec la norme de justice : cette affirmation constitue la différence essentielle entre la théorie du droit naturel et le positivisme juridique »<sup>15</sup>. La science du droit récuse ainsi radicalement tout méta-juridisme. C'est en ce sens qu'elle croit pouvoir se penser comme « une connaissance de l'État exempte de toute idéologie et qui écarte par conséquent toute métaphysique et toute mystique »<sup>16</sup> ; c'est en ce sens également que, fixant « les frontières qui séparent la science de la politique »<sup>17</sup>, se détachant de toute « politique juridique »<sup>18</sup>, elle croit pouvoir corrélérer adéquatement positivisme et anti-idéologie :

La théorie pure du droit a un caractère anti-idéologique tout à fait prononcé. Elle affirme cette tendance qui est la sienne dans ce fait que lorsqu'elle décrit le droit positif, elle le tient à l'abri de toute confusion avec un droit « idéal » ou « juste ». Elle veut décrire le droit tel qu'il est, et non pas tel qu'il devrait être ; elle entreprend de connaître le droit réel et le droit possible, et non pas le droit « idéal » ou « juste ».

14. *TPD*, II, 9, p. 70.

15. « Justice et droit naturel », trad. fr. Étienne Mazingué, dans *Le Droit naturel, Annales de philosophie politique* (Institut international de philosophie politique), Paris, PUF, 1959, t. III, p. 1-123, ici p. 5 (à l'origine, Kelsen fit de ce texte un appendice à la deuxième édition de la *Théorie pure du droit*).

16. *TPD*, VI, 41, p. 281.

17. *TPD*, Préface de la 2<sup>e</sup> éd., p. 8.

18. *TPD*, I, 1, p. 9.

Elle est en ce sens une théorie du droit radicalement réaliste, c'est-à-dire une théorie du positivisme juridique. Elle refuse d'apprécier le droit positif<sup>19</sup>.

## 2. Légalité et légitimité.

Une fois restitué le sens de ces thèses kelséniennes, il est possible de comprendre les critiques élaborées par Voegelin. Le philosophe entend remettre en cause l'idée que la théorie du droit pourrait être considérée indépendamment de la « politique juridique », car l'hégémonie exercée par la science juridique sur la science politique conduit à des conséquences théoriques et pratiques désastreuses. D'un point de vue théorique, Voegelin met en lumière dès ses premières critiques un problème qu'il ne cessera plus de creuser. Dans une étude de 1924 intitulée « *Reine Rechtslehre und Staatslehre* », il fait apparaître le cercle logique rendant problématique l'identification kelsénienne de l'État et du droit. À suivre Kelsen, un ordre normatif n'est véritablement juridique qu'en vertu de la contrainte que peuvent exercer les organes d'un État ; mais, en même temps, le maître autrichien soutient que les organes étatiques ne peuvent eux-mêmes être définis que par leur conformité aux prescriptions du droit ; d'où le cercle : une norme n'est juridique que si elle se rapporte à une contrainte de la part des organes d'un État, alors qu'un organe n'est un organe d'un État que s'il agit en conformité aux normes juridiques<sup>20</sup>. Aux yeux de Voegelin, un tel cercle indique que la théorie formelle du droit ne saurait aucunement se passer d'une science de la signification morale et politique des contenus des notions juridiques ; ultimement, une telle science doit tenter d'articuler le contenu de signification métajuridique des normes juridiques, ce qui ne peut manquer de renvoyer le savant et le juriste aux expériences spirituelles fondamentales de l'homme vis-à-vis du mystère du fondement de l'être. En 1936, dans *Der autoritäre Staat*, Voegelin écrit :

Pour Kelsen, il s'en suit en outre par conséquent que l'ordre social et l'ordre juridique sont identiques, que supposer une différence entre eux constitue une duplication inadmissible et que l'État est identique à l'ordre juridique. Selon Kelsen, des revendications différentes à l'intérieur du champ de la théorie de l'État (par exemple, revendiquer que quelque chose comme des liens spirituels existe, qu'il existe des

19. *TPD*, III, 26, p. 115.

20. « *Reine Rechtslehre und Staatslehre* » (1924), *CW*, t. 7, p. 49-99, ici p. 54.

choses comme, par exemple, la règle, un peuple et des élites) sont uniquement soutenues pour des buts politiques ou semblables<sup>21</sup>.

En d'autres termes, la théorie pure du droit est conduite à rejeter hors du champ de la science, dans les abîmes de l'irrationalité et de l'arbitraire, toutes les notions dont l'élucidation constitue pourtant fondamentalement le sens même de la science politique, à savoir «toutes les présuppositions concernant le contenu des normes»<sup>22</sup>. Le même reproche se lit encore dans le cours américain sur «la nature du droit» de 1957 : dans la perspective de Kelsen, «tout pouvoir, quel qu'il soit, qui s'établit effectivement dans une société est le pouvoir législateur, et, sous sa norme hypothétique, toutes les règles qu'il fait, quelles qu'elles soient, forment le droit»; mais le problème est alors que «les questions classiques de l'ordre vrai et de l'ordre faux, de l'ordre juste et de l'ordre injuste, n'appartiennent pas à la science du droit ou, pour cette raison, à quelque science que ce soit»<sup>23</sup>.

En particulier, Voegelin peut critiquer sans ménagement, aussi bien d'un point de vue théorique que d'un point de vue pratique, le légalisme prêté par Kelsen à ces «États d'injustice» que sont les régimes politiques totalitaires. C'est déjà le cas en 1936, dans le contexte de la montée en puissance des totalitarismes :

Jouer avec les arguments en faveur de la liberté de penser dans le milieu technologique actuel est une affaire importante pour l'opposition [emmenée par les partis totalitaires]; pour le législateur, c'est un suicide<sup>24</sup>.

Par «milieu technologique actuel», il faut comprendre la puissance des médias à manipuler les esprits. La démocratie, dit en substance Voegelin, se transforme en un véritable «pacte suicidaire»<sup>25</sup> lorsqu'elle en vient à s'autodétruire à cause de son propre légalisme formel. Or, la démocratie ne saurait être un simple système de légalité formelle : elle est avant tout un contenu de sens donné à cette légalité formelle, à savoir une forme de légitimité politique. Ainsi, lorsque le jeu des institutions démocratiques légales sert aux

21. *Der autoritäre Staat: ein Versuch über das österreichische Staatsproblem* (1936), III, 6, CW, t. 4, p. 163-212, ici § 16, p. 184.

22. *Ibid.*, III, 6, § 13, CW, t. 4, p. 180.

23. *The Nature of the Law* (1957), II, 3, CW, t. 27, p. 28.

24. *Der autoritäre Staat*, I, 1, § 17, CW, t. 4, p. 105.

25. *Autobiographical Reflections* (1973), chap. 12, CW, t. 34, p. 69 / *Réflexions autobiographiques*, trad. fr. Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Bayard, 2004, p. 72.

---

### *Logique et apories du positivisme juridique*

partis extrémistes, qui instrumentalisent la légalité démocratique pour la retourner contre la démocratie elle-même, sauver la démocratie peut vouloir dire en défendre un certain contenu de sens contre sa légalité formelle, par exemple en autorisant l'interdiction du port public de certains uniformes ou de certains insignes, l'interdiction des parades des formations de nature paramilitaire, l'interdiction de la tenue des discours ou des représentations destinés à provoquer la haine, l'interdiction, enfin, des partis politiques totalitaires revendiquant des mesures favorables à l'expression de leurs opinions<sup>26</sup>.

Même analyse concernant la distinction entre légalité formelle et légitimité politique en 1964 dans les leçons munichoises *Hitler et les Allemands* :

Du point de vue positiviste, qui postule que le juriste applique le droit sans lui-même participer à sa création, qu'il se soumet inconditionnellement à l'autorité qui crée le droit et qui promulgue la loi, une rébellion contre le droit positif, parce que le contenu de celui-ci serait criminel, est quelque chose d'inconcevable sur le plan psychologique<sup>27</sup>.

Contre la doctrine positiviste, il faut dès lors impérativement rétablir « le primat de la substance morale de la société » :

Cette perspective qui ne considère comme droit que le droit positif ne fonctionne comme ordre d'une société que tant que cette société est socialement et moralement intègre. Si elle n'est pas moralement intègre, le Parlement lui-même, comme nous l'avons vu sous le nazisme, peut faire des lois qui, certes, sont formellement correctes en termes de droit positif, mais dont le contenu est contraire à tous les principes de justice<sup>28</sup>.

Peut-être faut-il reconnaître que le « droit naturel » est devenu « un concept tellement fourre-tout qu'il n'explique rien » : Voegelin l'admet<sup>29</sup>. Il demeure toutefois que le « plan juridique » ne saurait fonctionner en vase clos :

Ce qui compte, c'est donc l'état moral de la société, et non la construction juridique, qui n'a de sens que si la société est intacte [...]. On ne peut absolument rien faire sur le plan juridique seul. L'idée

26. « Meinungsäußerung und Meinungsbildung » (1937), CW, t. 9, p. 111-114, ici p. 113-114.

27. *Hitler and the Germans*, II, 6, § 40, CW, t. 31, p. 220 / p. 235.

28. *Hitler and the Germans*, II, 6, § 42, CW, t. 31, p. 225 / p. 242.

29. *Hitler and the Germans*, II, 6, § 42, CW, t. 31, p. 225 / p. 242.

de *Rechtsstaat*, le lieu commun du *Rechtsstaat*, masque le véritable problème : la société est-elle moralement intègre et veut-elle oui ou non se conduire en accord avec ces règles morales<sup>30</sup> ?

Il faut dès lors rejeter entièrement la formule hobbesienne selon laquelle « tout crime est un péché, alors que tout péché n'est pas un crime »<sup>31</sup> :

Ce n'est pas l'ordre juridique qui m'apprend ce qu'est un crime, mais bien plutôt l'éthique en général. Ce qui est crime selon les principes de l'éthique peut ensuite être également qualifié de crime par le droit pénal, mais le droit pénal n'est pas la source permettant de comprendre ce qu'est un crime<sup>32</sup>.

En somme, le tort du positivisme juridique est qu'il transforme la norme juridique, selon les termes employés par Voegelin en 1936, en un véritable « fétiche » :

L'exigence de « légalité », au sens d'un comportement ayant à se conformer à la norme, établit une relation entre l'acte et la norme qui est fondée sur la compréhension tacite du fait que la légitimité de la norme est à son tour fondée sur l'ordre éthique de la vie en société. Lorsque cette compréhension tacite est perdue de vue et que la légitimité des normes n'est plus examinée, alors se développe la foi formalisée dans la légalité, vide de toute substance – c'est le phénomène que nous [appelons] « fétichisme »<sup>33</sup>.

### **3. Le droit, l'ordre de l'âme et les expériences spirituelles fondamentales de l'humanité.**

La critique de Voegelin perdrait toutefois singulièrement de sa force si la notion de « substance morale de la société » n'était pas élaborée. Mais, précisément, l'ambition philosophique de Voegelin est de donner à cette notion une assise conceptuelle ferme. Voegelin soutient que tous les positivismes<sup>34</sup> – et le positivisme juridique

30. *Hitler and the Germans*, II, 6, § 42, CW, t. 31, p. 229 / p. 247.

31. *Leviathan* (1651, version anglaise), XXVII, Crawford Brough Macpherson (éd.), Harmondsworth, Pelican Books, 1968, p. 336 / *Léviathan*, trad. fr. François Tricaud, Paris, Sirey, 1971, p. 313.

32. *Hitler and the Germans*, II, 6, § 42, CW, t. 31, p. 226 / p. 243.

33. *Der autoritäre Staat*, III, 7, § 1, CW, t. 4, p. 216-217.

34. *The New Science of Politics: An Introduction* (1952), Introduction, 2, CW, t. 5, p. 90-98 / *La Nouvelle science du politique. Une introduction*, trad. fr. Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Seuil, 2000, p. 36-48.

---

### *Logique et apories du positivisme juridique*

n'échappe aucunement à cette règle – ont pour présupposé commun de partager une thèse hautement contestable au sujet de l'idée de «réalité» : ne devrait être réputé «réel» que ce qui se laisse décrire et penser dans les cadres de la constitution par un «sujet» de son «objet», sur le modèle de la conscience percevante. En 1936 déjà, Voegelin souligne ce point :

[L'argumentation de la théorie pure du droit] ne tient toutefois pas compte du fait que, chez les êtres humains, l'acte de perception est toujours situé dans un horizon d'être qui, bien que demeurant non «perçu» comme tel, n'est toutefois pas sans forme, mais qui, en tant qu'horizon de notre vie, est plus ou moins distinctement structuré par toutes les directions en vertu desquelles nous sommes ouverts au monde – à la fois en tant qu'espèce et dans notre existence historique, c'est-à-dire en tant qu'êtres physico-matériels, corporels, spirituels, mentaux, sociaux, religieux, à tous les degrés de généralité en descendant jusqu'à la dimension la plus concrète. Cela signifie que cette argumentation ne tient pas compte du fait que les actes de perception, malgré la constitution catégoriale de l'objet, sont intégrés au contexte de pertinence de l'espèce humaine et de l'existence historique humaine à l'intérieur de l'horizon de notre être, et que les décisions portant sur la structure pertinente de l'être qui doit être perçu sont prises dans l'horizon de l'existence et non pas à travers les catégories de la conscience percevante<sup>35</sup>.

Le problème est que l'élaboration de cette conception de la conscience équivaut à un très puissant mouvement de rétrécissement : la conscience est désormais exclusivement pensée, à tort, à partir du seul modèle de la perception sensible des objets de la réalité extérieure<sup>36</sup>. Dès lors, si l'on en vient à absolutiser l'expérience sensible des objets dans le monde extérieur de manière à en faire la conscience au sens large, tous les phénomènes spirituels et intellectuels liés aux expériences du fondement de l'être se trouvent comme automatiquement éclipsés. Aux yeux de Voegelin, la déformation de la période moderne peut ainsi être très précisément caractérisée : elle se marque par une exclusion hors de la conscience humaine du domaine de la réalité qui est pourtant le plus important, à savoir la relation de l'homme au mystère du fondement de l'être. C'est dans cette perspective que, dès septembre 1943, dans une importante lettre adressée à Alfred Schütz – lettre à ce point importante que Voegelin

35. *Der autoritäre Staat*, III, 6, § 4, CW, t. 4, p. 168.

36. *Autobiographical Reflections*, chap. 22, CW, t. 34, p. 123 / p. 141.

n'hésitera pas à en faire, plus de vingt ans après sa rédaction, le chapitre 2 de son livre intitulé *Anamnesis* –, Voegelin peut déjà critiquer, par exemple, l'égologie husserlienne :

Mais, pour autant que je puisse en juger, la question que Husserl n'a pas abordée une seule fois dans son œuvre publiée, est celle de savoir si la progression vers l'objectivité de la connaissance du monde – vers sa racine dans la subjectivité constituante de l'*ego* – constitue en fait une progression en direction des problèmes fondamentaux de la philosophie. En ce qui concerne ce point, Husserl me paraît complètement naïf<sup>37</sup>.

À la même époque, dans une lettre à Leo Strauss où il fait part à ce dernier de sa lettre à Alfred Schütz, Voegelin écrit également :

Ce qui me manque dans cet article [= *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* de 1936], de même que dans le reste de l'œuvre publiée de Husserl, c'est un fondement de sa phénoménologie dans le contexte plus large d'un système métaphysique. La « sphère égologique » est pour lui une sphère ultime au-delà de laquelle plus aucune question n'est permise. Or, j'aimerais poser quelques questions au-delà de cette sphère<sup>38</sup>.

En d'autres termes, la philosophie husserlienne de la conscience a reconduit, d'une manière certes radicale mais sans aucunement parvenir à le dépasser ou à le problématiser, le principe moderne de la « choseité » de la réalité, qui transforme cette dernière en un « objet » par et pour une conscience objectivante, par et pour un « sujet ». Or, prétendre épuiser l'« horizon d'être » de l'existence humaine par la manière dont le « sujet » connaissant appréhende l'« objet connaissable », c'est négliger le contexte d'ensemble à l'intérieur duquel le sujet cherche à connaître, à savoir sa conscience de participation à une réalité qui transcende ses capacités cognitives. « Je ne vois aucune raison pour laquelle, à partir du XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle, le problème classique de la *methexis* ou de la *participatio* de l'homme à la réalité dans laquelle il vit devait être remplacée par la terminologie de la scission entre le sujet et l'objet. Il me semble plus simple de débiter avec l'expérience immédiate de participation, puis de

37. *Anamnesis. On the Theory of History and Politics* (1966), chap. 2 (« A Letter to Alfred Schütz concerning Edmund Husserl »), trad. angl. Miroslav J. Hanak, CW, t. 6, p. 45-61, ici p. 50.

38. *À Leo Strauss*, 26 septembre 1943, CW, t. 29, p. 380 / *La Correspondance Strauss-Voegelin, 1934-1964 : foi et philosophie politique*, trad. fr. Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Vrin, 2004, Lettre 10, p. 47.



conclure que la conscience est la manière de participer caractéristique de l'homme »<sup>39</sup>.

Or, comment décrire l'« horizon d'être » dans lequel sont insérées aussi bien l'espèce humaine que l'existence historique humaine ? Fondamentalement, l'homme fait l'expérience de lui-même comme n'étant pas à lui-même son propre créateur : « L'homme n'est pas un être auto-créé, autonome, portant l'origine et le sens de son existence en lui-même. Il n'est pas une *causa sui* divine »<sup>40</sup>. L'homme se découvre ainsi comme étant l'un des partenaires d'une structure primordiale formée par le divin, l'humain, le monde et la société :

Dieu et l'homme, le monde et la société forment une communauté d'être primordiale. La communauté avec sa structure quaternaire est, et n'est pas, une donnée de l'expérience humaine. Elle est une donnée de l'expérience dans la mesure où elle est connue de l'homme en vertu de sa participation au mystère de l'être de cette communauté. Elle n'est pas une donnée de l'expérience dans la mesure où elle n'est pas donnée à la manière d'un objet du monde externe mais n'est connaissable qu'à partir de la perspective de la participation en elle<sup>41</sup>.

Aucun pôle de cette structure ne peut ni ne doit être hypostasié en une entité autonome ou en un absolu. La structure est ouverte : elle est celle d'une participation mutuelle, sans confusion possible entre les partenaires, sans absolutisation possible non plus de l'un d'entre eux.

Dès lors, la notion de « substance morale de la société » s'éclaire : elle désigne très exactement le degré d'ouverture ou de fermeture dont, au cours de l'histoire, sont capables les sociétés d'hommes vis-à-vis de la réalité première de la tension des hommes vers le mystère de leur principe divin. En 1940, Voegelin peut définir de la manière suivante la « fermeture de la communauté » (*the closing of the community*) : « Par "fermeture" d'une substance, j'entends le processus par lequel [le] point d'union transcendantal est aboli pour faire place à une substance communautaire se comprenant comme une entité intramondaine centrée sur elle-même. Le groupe auparavant ouvert, dans lequel chaque membre se trouvait relié comme par un fil à un au-delà de la réalité terrestre situé dans un royaume

39. *À Aron Gurwitsch*, s.d. = 1967, CW, t. 30, Lettre 269, p. 537.

40. « The Reason: The Classic Experience » (1974), CW, t. 12, p. 265-291, ici p. 268.

41. *Order and History, I (Israel and Revelation)*, 1956, Introduction, CW, t. 14, p. 39.

ontologiquement différent, se ferme lorsque son centre est transféré de l'au-delà de la communauté à l'intérieur de cette communauté»<sup>42</sup>.

Dans cette perspective, il apparaît que le positivisme juridique est une pensée du droit qui contribue grandement à la « fermeture » des communautés humaines. Voulant demeurer « pure » de toute prise en compte de la structure primordiale de la participation de l'existence humaine au mystère du fondement de l'être, il prive de façon désastreuse les hommes du rapport adéquat à l'« ordre de l'âme » :

Vous divisez exhaustivement le domaine social en une sphère relevant de la science normative et une sphère relevant de la science causale. Je perçois également dans le domaine social les problèmes de l'ordre de l'âme et la science lui correspondant, l'anthropologie philosophique, qui n'est ni une science normative ni une science causale<sup>43</sup>.

Pour Voegelin, une telle « anthropologie philosophique » renouvelée doit savoir se nourrir de la leçon fondamentale des pensées de Platon et d'Aristote, que le philosophe rappelle, par exemple, dans un propos tenu lors des discussions qui eurent lieu en septembre 1959 en Suisse au cours des Colloques de Bâle-Rheinfelden organisés par Raymond Aron :

Platon et Aristote suggèrent l'idée que la nature de l'homme s'épanouit pleinement si elle actualise la participation à l'être transcendant. L'homme est une créature qui participe au *Nous* transcendant, au *Logos* transcendant. Dans la mesure où cette participation est cultivée, l'homme mène une vie de raison. Sinon, s'il commence à émettre des idées sans cultiver cette participation au *Logos* transcendant, sa conception de l'ordre de l'être se trouvera faussée car l'ordre total de l'être est formé par sa relation avec l'être transcendant et si l'on décapite celle-ci il en résultera une conception désordonnée de la position de l'homme dans le monde<sup>44</sup>.

Dominique Weber est professeur de philosophie en Khâgne « Lettres et Sciences Sociales » (Lycée Lakanal, Sceaux). Dernier ouvrage paru : *Hobbes et le corps de Dieu. « Idem esse ens & corpus »*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie », 2009.

42. « The Growth of the Race Idea » (1940), 4, CW, t. 10, p. 27-61, ici p. 46 / « La formation de l'idée de race », trad. fr. Thierry Gontier, *Cités*, n° 36, 2008, p. 129-171, ici p. 156.

43. *À Hans Kelsen*, 10 février 1954, CW, t. 30, Lettre 72, p. 206-209, ici p. 207.

44. « Discussions », dans Raymond Aron, George Kennan, Robert Oppenheimer et autres (éd.), *Colloques de Rheinfelden*, texte établi par Jean-Claude Casanova et Pierre Hassner, Paris, Calmann-Lévy (coll. « Liberté de l'Esprit »), 1960, p. 291-292 = CW, t. 33, p. 100.

Alain SÉRIAUX

## Le droit naturel dans la *praxis* juridique

1 – «Droit» se dit de tout ajustement correct entre deux ou plusieurs personnes, publiques ou privées<sup>1</sup>, en relation d'altérité<sup>2</sup>. La «juridicité» apparaît ainsi d'emblée comme étroitement liée à la vie en société: «*ubi societas, ibi ius*», enseigne un vieil adage indémodable. Comme adjectif substantivé, «le» droit est la règle ou mesure – le critère – qui garantit la rectitude de cet ajustement. L'on touche alors à la loi, qui n'est autre, comme l'observait Thomas d'Aquin<sup>3</sup>, qu'une «certaine mesure du droit», «*aliqualis ratio iuris*». En généralisant, le droit est constitué par l'ensemble

1. Il s'agit de personnes au sens juridique du terme, c'est-à-dire d'acteurs sur la scène juridique, susceptibles comme tels d'agir (ou de réagir) en justice, de conclure des contrats, de répondre des dommages qu'ils ont causés: de s'engager, en somme.

2. Le droit ajuste des personnes distinctes entre elles. Plus cette altérité se trouve reconnue, plus la relation entre les personnes acquerra une dimension proprement juridique. Voir Alain SÉRIAUX, *Le Droit: une introduction*, Paris, Ellipses, 1997, n° 21 s.

3. *Somme théologique*, IIa-IIae, q. 57, art. 2. Il est constant que, pour saint Thomas, le droit se dit de la chose concrète due en justice à quelqu'un, non de la règle ou mesure qui permet de déterminer ce qui est dû exactement. Cette règle est le plus souvent une loi, mais il peut aussi s'agir d'un usage ou d'un contrat. Pour trancher un litige, le juge se sert de ces critères afin de déterminer ce qui est dû à chacune des parties. Sa sentence constitue ainsi une norme prochaine de juridicité qui, dans la perspective thomiste, se confond avec le droit *stricto sensu*.

des critères susceptibles de régler la totalité des relations entre les membres d'une société déterminée. Ainsi parle-t-on du Droit français, du Droit des marchands, etc. Le droit, c'est aussi, plus concrètement, ce à quoi une personne peut légitimement prétendre de la part d'une autre et que la justice exige, selon les cas, de lui donner, de lui rendre, voire tout simplement de s'abstenir de lui prendre : « son » droit, « son » dû. L'on rejoint ici la célèbre définition de la vertu de justice, empruntée à Ulpien par les *Institutes* : « une constante et perpétuelle volonté d'attribuer à tout un chacun son droit », « *constans et perpetua voluntas ius suum unicuique tribuere* ». Tous ces sens du mot droit ne s'excluent pas mais constituent autant de facettes d'une même réalité, que les juristes romains furent les premiers à saisir et à exploiter scientifiquement.

2 – Ces mêmes juristes distinguaient deux sortes d'ajustements. Les uns, enseignaient-ils, sont communs aux hommes et aux animaux ; ainsi de l'union des sexes, de la procréation et de l'éducation des enfants. Ils relevaient à leurs yeux du droit « naturel », « car c'est là ce que la nature enseigne à tous les êtres vivants ». Les autres leur paraissaient en revanche spécifiques aux hommes en ce qu'ils reposaient sur des critères qui, pour être découverts et établis, supposaient un certain raisonnement, lequel demeurait hors d'atteinte du monde plus instinctif des animaux non rationnels. Œuvre de la raison humaine, ces critères étaient en retour susceptibles d'être reçus dans toutes les nations. Aussi les Romains y virent-ils un droit des peuples (*ius gentium*) applicable sous toutes les latitudes et transcendant pour cette raison le droit propre à chaque cité, encore appelé droit civil, l'ancêtre de notre droit « positif »<sup>4</sup>. Dans la mentalité juridique romaine, *ius naturae* et *ius gentium* en vinrent ainsi à former le socle stable sur lequel le *ius civile*, droit propre à la cité et aux citoyens de Rome, pouvait édifier ses propres particularités<sup>5</sup>.

4. Ni les Grecs, ni les Romains n'employèrent l'expression « droit positif ». Elle fut forgée par la théologie médiévale, d'abord pour désigner la loi mosaïque comme loi divine positive, ensuite pour l'appliquer à toute règle posée ou imposée par la volonté humaine.

5. *Digeste*, I, I, 6 dans *Corpus Iuris Civilis*, Paul Krüger, Theodor Mommsen, Rudolf Schöll et Wilhelm Kroll (éd.), Berlin, Weidmann, 1872-1895, 1920<sup>13</sup>, t. 1, p. 29 b : « *Ius civile est, quod neque in totum a naturali vel gentium recedit nec per omnia ei servit : itaque cum aliquid addimus vel detrahimus iuri communi, ius proprium, id est civile efficitur* », « Le droit civil ne s'écarte pas totalement du droit naturel ni du droit des gens, mais il n'y est pas non plus

3 – L'idée de nature est d'origine grecque. Pour les Grecs, *phusis* a le sens générique et génétique d'une forme pleinement achevée, parvenue à maturité avant d'entamer sa dégénérescence. Malgré leurs fortes divergences, un Platon, un Aristote, s'accordent au moins sur le fait que le droit naturel s'entend toujours d'un ajustement idéal entre les êtres : la meilleure constitution pour une cité, la meilleure façon de gérer les biens extérieurs, de les restituer ou de les répartir entre les citoyens, etc. Mais, comme il advint pour bien d'autres notions essentielles, l'emploi du mot « nature » par les Romains en a modifié le sens. Chez eux, *natura* connote plutôt une réalité physique, animée ou même inanimée : la « nature », au sens où nous l'entendons encore aujourd'hui d'ensemble des choses que l'homme n'a pas créées et qui constituent son environnement, le milieu physique et biologique dont il fait lui-même partie. L'on comprend que le droit naturel romain soit cantonné aux dimensions purement corporelles ou charnelles de notre existence : mariage et filiation, mais aussi notre espace le plus vital – l'air que nous respirons, le soleil qui nous éclaire et nous réchauffe, etc.<sup>6</sup> Le reste, tout ce qui suppose une réflexion plus ou moins élaborée sur le sens des choses, les juristes romains préféraient le ranger dans la catégorie très compréhensive du droit des gens. Statut des ambassadeurs ou des esclaves, théorie de la guerre juste, propriété des biens, théorie des contrats, etc., autant de chapitres importants du *ius gentium*<sup>7</sup> que les Grecs eussent au contraire qualifiés sans difficulté de « droit naturel ».

4 – L'histoire donnera raison à ces derniers. Écartelé entre droit naturel et droit positif, le droit des gens allait perdre de plus en plus de sa spécificité. « Ce que la raison dicte à l'homme lui est naturel

totallement soumis. De même que nous ajoutons ou soustrayons quelque chose au droit commun, (quelque chose) qui est le droit propre, de même en va-t-il pour le droit civil ». L'idée, formulée par Ulpian, est reprise et approfondie par Cicéron, *Des devoirs*, III, XVII, 69, trad. fr. Maurice Testard, Paris, Les Belles Lettres, 1970, p. 106.

6. Sur le caractère de *ius naturae*, en droit romain, des choses communes comme les eaux courantes, l'air ou la mer : Alain SÉRIAUX, « La notion de choses communes. Nouvelles considérations juridiques sur le verbe avoir », dans *Droit et environnement. Propos pluridisciplinaires sur un droit en construction*, Aix-en-Provence, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 1995, p. 23, n° 1.

7. Voir Max KASER, *Ius gentium*, Cologne, Böhlau Verlag GmbH, 1993, dont la deuxième partie est un long recensement des emplois du *ius gentium* dans les œuvres des jurisconsultes romains.

au titre d'être raisonnable», estimait Thomas d'Aquin<sup>8</sup>, intégrant par là le droit des gens dans le droit naturel. *Via* la seconde scolastique, l'idée passa chez Grotius et, après lui, à l'ensemble de l'École du droit de la nature et des gens dont les ramifications s'étendent jusqu'aux Lumières. Tous les auteurs de cette tendance verront dans le droit naturel un droit de la raison, quitte à verser dans un rationalisme que saint Thomas n'eût peut-être pas approuvé. Pour d'autres, le droit des gens constituera plutôt une variété de droit positif d'origine coutumière, commun à l'ensemble des peuples civilisés<sup>9</sup>, et c'est finalement sous cette forme résiduelle que la notion de droit des gens devait se perpétuer chez les juristes jusqu'à nos jours. Dans toutes les autres «branches» du droit, depuis au moins le XVI<sup>e</sup> siècle, les juristes de profession ne connurent plus que l'opposition droit naturel / droit civil (ou positif). À propos des sources des obligations civiles, Robert-Joseph Pothier (1699-1772), grand juriste français du XVIII<sup>e</sup> siècle, pouvait par exemple s'exprimer ainsi : «La loi naturelle est la cause au moins médiate de toutes obligations : car si les contrats, délits et quasi-délits produisent des obligations, c'est primitivement parce que la loi naturelle ordonne que chacun tienne ce qu'il a promis, et qu'il répare le tort qu'il a commis par sa faute»<sup>10</sup>.

5 – L'on aurait cependant tort de juger anachronique la manière de voir des juristes romains. La distinction qu'ils établissaient entre *ius naturae* et *ius gentium* répond à une réalité suffisamment prégnante pour n'être pas totalement négligée. Leur *ius naturae* recouvre en effet le noyau dur de la notion de nature. Le «physique» en l'homme et autour de lui évolue sans doute, mais même sur la longue voire très longue durée ces transformations ne paraissent l'affecter qu'en des aspects relativement secondaires. Or, c'est ce physique-là qui est en cause dans nombre de débats juridiques actuels touchant aux personnes. Ainsi de ceux qui portent sur le statut des couples homosexuels. L'orientation naturelle de la sexualité vers la procréation suppose des sexes différents et complémentaires et partant une conception hétérosexuelle de l'union des sexes, spécialement quand elle prend l'allure très institutionnelle du mariage ; l'équilibre psychologique des enfants requiert lui aussi le contact physique

8. *Somme théologique*, IIa-IIae, q. 57, art. 3.

9. C'est, en particulier, la thèse du théologien jésuite Francisco Suarez. Voir Marie-France RENOUX-ZAGAMÉ, *Du droit de Dieu au droit de l'homme*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003, p. 19 s.

10. *Traité des obligations*, n° 123.

sexuellement différencié avec un père et une mère : voilà d'inéluctables réalités, que les tenants du mariage entre personnes de même sexe ou de l'homoparentalité s'efforcent en vain de taire, sinon de nier. Des considérations du même ordre se retrouvent en matière de procréations médicalement assistées, d'interruption volontaire de grossesse ou même d'euthanasie. L'enjeu y est partout et toujours la maîtrise du désir humain sur les aspects les plus radicaux de sa corporéité et qui, pour cette raison, font loi pour lui : le sexe, la fécondité, la maternité, la paternité, la vie, la mort<sup>11</sup>.

6 – Axé sur le travail de la raison « naturelle » en quête des institutions les plus justes, le *ius gentium* s'éloigne nettement du *ius naturae*. Thomas d'Aquin remarquait déjà combien le premier ne s'imposait qu'en vertu d'un raisonnement sur les conséquences en germe dans telle ou telle réalité, alors que le second se trouvait immédiatement impliqué par la nature même des choses<sup>12</sup>. Les solutions tirées du droit des gens apparaissent ainsi comme plus flexibles, moins « concluantes » que celles du *ius naturae* ; elles connaissent davantage d'exceptions et sont également plus susceptibles de varier dans l'espace et dans le temps. Le poids de chaque culture pèse ici plus fort et c'est sur les principes les plus généraux que l'accord des peuples a surtout des chances de s'établir. Mais, en même temps, ce *ius gentium* met en œuvre des méthodes beaucoup plus typiques de la science du droit, où il s'agit surtout de dégager, par l'observation et la réflexion contradictoire, les principes impliqués dans une relation quelconque entre les êtres.

7 – De l'avis commun, l'un des domaines où l'art des juristes a donné ses meilleurs fruits est celui du droit civil des obligations. Nous avons vu Pothier y discerner à l'arrière-plan l'influence de la loi naturelle et l'on retrouve quelques quarante ans plus tard, en 1804, la même conviction chez les rédacteurs du Code civil. La lettre même du Code comporte diverses références au droit naturel. Ainsi est-il question de « la nature [des] convention[s] » (art. 1122), des

11. Voir Alain SÉRIAUX, « La loi naturelle, loi de vie », dans Joël-Benoît d'Onorio (éd.), *Loi naturelle et loi civile*, Paris, Pierre Téqui, 2006, p. 125-141 ; « Interruption de grossesse : le point de vue de la loi naturelle », dans André-Robert Chancholle et Michel Nodé-Langlois (éd.), *Faire naître. De la conception à la naissance, l'art au service de la nature ?*, Perpignan, Artège, 2009, p. 261 s.

12. *Somme théologique*, IIa-IIae, q. 57, art. 3.

«suites que l'équité [...] donne à l'obligation d'après sa nature» (art. 1135) ou des «obligations naturelles» par opposition aux obligations civiles (art. 1235). La jurisprudence elle-même s'est fondée sur le droit naturel pour compléter utilement certaines lacunes de notre législation civile en matière d'obligations. Le cas le plus fameux est celui du quasi-contrat d'enrichissement sans cause, dont la Cour de cassation a pu dire, lors de sa création, qu'il dérivait «du principe d'équité qui défend de s'enrichir au détriment d'autrui»<sup>13</sup>. Il n'est d'ailleurs pas absurde d'expliquer la surprenante longévité des dispositions du Code de 1804 relatives aux contrats, aux quasi-contrats, aux délits et quasi-délits par le fait que leurs rédacteurs se sont prudemment bornés à consacrer les principes les plus sûrs, tirés de la nature des choses<sup>14</sup>. Ce sont de tels principes que les juristes d'aujourd'hui pratiquent encore quotidiennement.

8 – Un bon exemple vaut mieux ici qu'un long discours. Voici un cas, simple et banal à la fois, récemment porté à la connaissance de notre Cour de cassation<sup>15</sup>. En vertu d'un accord verbal, *Primus* effectue gratuitement des travaux dans des locaux appartenant à *Secundus*, à charge pour ce dernier de concéder à l'autre un droit d'usage et d'habitation sur les locaux ainsi transformés. Las, il était convenu entre les parties que leur accord devait être formalisé par-devant notaire, ce qui n'était pas encore le cas quand *Primus* avait procédé aux travaux – en foi de quoi *Secundus* lui refuse désormais tout accès aux locaux. *Primus* peut-il se prétendre lésé? Ayant effectué les travaux à ses frais, il n'a pas obtenu la contrepartie promise. Toute promesse n'oblige-t-elle pas, de sa nature, celui qui la fait à la respecter? Pourtant, l'application de ce principe se heurte ici à un obstacle de taille, que les faits nous révèlent. Il y avait bien, sans doute, un principe de promesse, l'accord verbal, mais les parties étaient convenues de le réitérer en la forme authentique. *Primus* pourrait-il se prévaloir d'un engagement qui, de son propre consentement, n'avait encore rien de définitif? Certes, de par sa nature, un contrat se satisfait de tout échange, même verbal, des consentements entre ceux qui le forment. Encore faut-il cependant que ces

13. Cass. req. 15 juin 1892, *Sirey* 1893, 1, 281, note J. E. L.

14. Voir Alain SÉRIAUX, «Le frêle pouvoir de durer : la permanence du Code civil des Français de 1804 à nos jours», *Revue de la recherche juridique. Droit prospectif*, vol. 31, n° 112, 2006, p. 19-30, n° 15.

15. Cass. 1<sup>re</sup> civ., 5 novembre 2009, *Semaine juridique* 2009, n° 561, note N. Dupont.



consentements soient pleins et entiers, ce qui n'était manifestement pas le cas ici.

9 – Ne pouvant obtenir d'occuper les lieux, *Primus* a-t-il du moins la possibilité de récupérer son investissement ? La destruction des travaux effectués paraît peu utile et se heurte de plus à cet autre principe, également de droit naturel, selon lequel tout ce qui s'unit ou s'incorpore à une chose devient *ipso facto* propriété du titulaire de la chose. Reste le remboursement des frais exposés (coût des matériaux et de la main d'œuvre). Voilà qui paraît pour le moins équitable. *Primus* s'est appauvri et, ce faisant, a enrichi *Secundus* qui, de son côté, n'a rien versé. La simple justice commutative oblige le patrimoine enrichi à indemniser le patrimoine appauvri ; c'est sur un tel constat que, nous l'avons vu, notre jurisprudence a élaboré à partir de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle sa théorie de l'enrichissement injuste. Dans l'affaire réellement soumise à nos juridictions, c'est d'ailleurs sur ce terrain que *Primus* prétendait en découdre avec son adversaire. Sans plus de succès toutefois. La Cour de cassation approuvera en effet les juges du fond d'avoir rejeté l'action, motif pris que « dès lors qu'il s'inscrivait dans le cadre contractuel [...] défini par les parties, un tel financement ne pouvait ouvrir droit à remboursement sur le fondement des règles qui gouvernent l'enrichissement sans cause ». Le message est clair. L'appauvri a peut-être droit à une indemnité, mais celle-ci ne saurait lui être accordée que sur la base d'une défaillance dans le processus de formation de l'opération telle que les parties l'ont arrêtée. La solution retenue par la Cour de cassation est classique. Elle repose sur cette autre idée typiquement jusnaturaliste qu'il faut toujours appliquer la règle la mieux adaptée aux faits, celle qui risque le moins de les dénaturer.

10 – Qu'avons-nous fait ? Qu'ont fait les juges ? Raisonner, raisonner encore sur le cas considéré. Mieux : laisser les singularités du cas entrer en résonance avec cette intelligence du contingent que l'on nomme prudence. Parce qu'ils sont eux-mêmes porteurs de sens, les faits se présentent toujours à nous avec une inéluctable dimension juridique. C'est là, au plein sens du terme, leur droit naturel. Tout l'art du juriste consiste à savoir entendre leur langage et à restituer dans nos mots ce sens juridique immanent. Une traduction, en somme, avec sa part d'hésitation, d'approximation et finalement de convention dans le choix des termes les plus significatifs. La justice et la vérité naissent de l'adéquation entre ces deux langages : celui des choses, celui des hommes. Cette méthode

**THÈME** \_\_\_\_\_ *Alain Sériaux*

est celle que, consciemment ou non, tout juriste met en œuvre. Elle ne commence pas seulement, comme on le dit parfois, lorsque le droit positif manifeste ses lacunes ; elle inspire jusqu'au choix des règles positives les plus propices à trancher le cas. Dans l'affaire qui nous a servi d'exemple, à aucun moment les termes « droit naturel » n'ont, que l'on sache, été prononcés : ni par les juges, ni devant eux. C'est pourtant bien de cela qu'il s'est agi à chaque pas. L'étiquette, longtemps arborée à cause de sa charge symbolique, est aujourd'hui passée de mode. Mais la réalité qu'elle désignait subsiste, quel que soit le nom dont on l'affuble, quand bien même elle ne porterait désormais plus aucun nom.

Alain Sériaux est Professeur de droit civil et des sciences criminelles à l'Université Via Domitia de Perpignan, Faculté de droit et des sciences économiques.

## **Collection *Communio*/Parole et silence**

### **Titres parus**

Joseph Ratzinger : *La Communion de Foi :*  
**CROIRE ET CÉLÉBRER**

Joseph Ratzinger : *La Communion de Foi :*  
**DISCERNER ET AGIR**

Claude Dagens : **PASSION D'ÉGLISE**

Fiorenzo Facchini : **LES DÉFIS DE L'ÉVOLUTION :**  
**HARMONIE ENTRE SCIENCE**  
**ET FOI**

Jean-Luc Marion : **LE CROIRE POUR LE VOIR**

Jean-Marie Lustiger : **L'EUROPE À VENIR**

Rémi BRAGUE

## **Dieu des chrétiens, Dieu des musulmans<sup>1</sup>**

**I**l m'incombe de commencer, ce qui est une lourde responsabilité. Mais d'un autre côté, par quoi d'autre que Dieu pourrait-on légitimement commencer?

L'ennui est que, justement, il ne s'agit pas de Dieu tout court, ce qui ne serait déjà pas vraiment commode, mais de Dieu tel qu'il apparaît dans le prisme de deux communautés religieuses.

### **Ce qui est effectivement cru et ce qui devrait être cru**

«Dieu des chrétiens, Dieu des musulmans», ces expressions ne sont pas sans dangers. Elles pourraient constituer l'objet d'un sondage d'opinion où l'on demanderait à un échantillon judicieusement choisi de chrétiens et de musulmans comment ils se représentent le Dieu auquel ils croient. Bien des surprises nous attendraient. Et des deux côtés. Les sondages effectivement réalisés montrent de fait des croyances ou des incroyances inattendues. Parmi les catholiques considérés comme pratiquants, une minorité non négligeable disent ne pas croire à la Résurrection de Jésus, ou à la divinité du Christ, à la vie éternelle, etc. Récemment, j'ai pu constater que, dans certaines

1. Nous sommes heureux de publier cette conférence que Rémi Brague a prononcée à l'ouverture du colloque organisé par l'Aide à l'Église en Détresse, le 12 février 2010 au collège des Bernardins à Paris, sur le thème: «Vivre avec l'islam?»

paroisses, la notion de « retour du Christ », qui figure pourtant dans le Credo (*et iterum venturus est cum gloria*) n'était pas enseignée aux enfants du catéchisme. Parmi ce qui, en revanche, est trop souvent cru et qui est pourtant diamétralement opposé à l'enseignement constant de l'Église, on trouve la réincarnation, laquelle a été empruntée aux religions de l'Inde, d'ailleurs au prix d'un contresens radical.

Les musulmans, de leur côté, véhiculent des représentations assez variées. Des arguments supposés légitimer une pratique ou exprimer la position de l'islam comme : « c'est dans le Coran » ou « c'est le Prophète qui l'a dit » sont souvent sans fondement. Bien des musulmans croient que sont dans le Coran des choses qui n'y sont pas. À l'inverse, ils ignorent, et donc nient qu'on y trouve, ce qui y figure pourtant noir sur blanc. Quant aux déclarations attribuées à Mahomet (hadith), beaucoup circulent qui ne sont attestées dans aucun des six recueils canoniques compilés au IX<sup>e</sup> siècle, mais ont été forgées plus tard, à diverses fins. Et il s'agit souvent des plus populaires, celles que l'on cite de la façon la plus lancinante.

Si l'ignorance est déjà grande chez les adhérents des deux religions quant à leur propres croyances, à combien plus forte raison ne sera-ce pas le cas là où l'on demande aux adhérents d'une religion ce que croient les autres. Combien de chrétiens ne s'imaginent-ils pas que le Coran recommande aux maris de battre leur femme chaque semaine ! Combien de musulmans ne s'imaginent-ils pas que les chrétiens ont trois dieux, parmi lesquels figure d'ailleurs la Vierge Marie ! On pourrait prolonger le sottisier à plaisir...

## **Sur la méthode**

On tirera de ces faits trois règles et une recommandation :

Tout d'abord, on évitera de ramener la conception de Dieu que se font les deux religions à ce que s'en sont appropriés certains adhérents de celles-ci.

Ensuite, on se gardera de partir de quelque chose comme l'« essence » de ces religions pour en tirer des conclusions hâtives sur les croyances de leurs adhérents.

Enfin, on se gardera encore plus de s'imaginer que le comportement de tous ceux que l'on étiquette comme « chrétiens » ou comme « musulmans » se laisserait expliquer sans reste à partir des principes de leurs religions respectives.

Il conviendrait peut-être de distinguer, d'une part, le Dieu auquel les chrétiens et les musulmans croient effectivement, et d'autre part

---

## *Dieu des chrétiens, Dieu des musulmans*

Celui auquel ils devraient croire s'ils étaient fidèles à l'intuition fondamentale de leurs religions respectives.

Le premier Dieu peut être décrit assez facilement. Il y suffit de sondages. Donner une esquisse du second est beaucoup plus risqué, et exige un engagement personnel, excluant du coup que l'on puisse parler avec compétence, et encore moins avec autorité, d'un autre Dieu que de celui auquel on croit soi-même. C'est pourquoi je parlerai du Dieu des chrétiens et ne traiterai du Dieu des musulmans qu'indirectement.

### **Diversité**

Une seconde difficulté tient à la diversité intérieure dans les communautés concernées. Il est de fait que le christianisme est divisé, entre Église d'Orient et d'Occident et, en Occident, entre l'Église catholique et les Églises protestantes, celle-ci formant à leur tour un arc-en-ciel de communautés.

De son côté, l'islam est divisé entre sunnites et chiites – ajoutons les kharijites pour ne rien oublier. On sait aussi que, à l'intérieur du chiisme, l'accord ne se fait pas sur le nombre des Imâms reconnus ; on sait que, dans le sunnisme, les écoles juridiques varient, que les confréries se rattachent à des maîtres spirituels différents, etc. On sait aussi que le substrat de coutumes des peuples devenus musulmans, de la Mauritanie à l'Indonésie, du Kazakhstan au Nigeria, produit une bigarrure assez grande.

Il est actuellement de bon ton de mettre l'accent sur cette diversité et de prendre un air docte pour asséner : « Il n'y a pas de X, il y a des Xs ».

J'ai déjà eu l'occasion d'exprimer mon impatience devant la critique que l'on fait souvent à la recherche de ce que sont au fond les réalités. On la marque d'infamie grâce au terme que l'on croit injurieux d'« essentialisme ». Ce faisant, on refait boire la ciguë à Socrate, qui ne faisait justement que chercher l'essence, celle des vertus, par exemple...

Reste pourtant que le christianisme comme l'islam connaissent des données fondamentales sans lesquelles on ne saurait se prétendre chrétien ou musulman. En particulier, il y a des idées sur Dieu qui définissent comme un credo plancher tel que, si l'on n'en admet pas les articles, on sort de la religion concernée. Quelqu'un qui nie la divinité du Christ peut se faire l'avocat de la « civilisation chrétienne », voire de la prétendue « morale chrétienne », mais il ne pourra

honnêtement se dire chrétien. Quelqu'un qui nie que Mahomet soit l'envoyé (*rasûl*) de Dieu peut être « de culture musulmane », mais il ne pourra honnêtement se dire musulman.

Les chrétiens peuvent être très différents ; ils peuvent se mépriser, voire se faire la guerre. Reste que tous les chrétiens admettent la divinité du Christ, sa résurrection et son œuvre rédemptrice.

Les musulmans peuvent être très différents ; ils peuvent se mépriser, voire se faire la guerre. Reste que tous les musulmans admettent l'unicité de Dieu et l'authenticité du message de Mahomet, qu'ils ont La Mecque comme orientation de la prière et comme but de pèlerinage. Ils sont d'ailleurs conscients de cette unité, comme en témoignent certaines expressions, dont *ahl al-qibla* (« les gens qui prient dans la direction <de La Mecque> »).

Or, je prétends que ces éléments fondamentaux constituent bel et bien la prétention ou le message central, ou comme on voudra dire, de ces religions. S'il en est ainsi, ils devront tendre à se réaliser comme un germe qui poussera de manière différente dans différents terrains, mais qui donnera des plantes pour l'essentiel identiques. Ou, si l'on préfère, chacune des deux religions a une logique propre qui doit pousser ses adhérents, s'ils font preuve d'un minimum de cohérence, à accepter les conséquences des prémisses qu'elle pose au départ.

### **Des points communs et des différences ?**

Ainsi donc, la tâche qui m'a été assignée consiste à comparer l'idée que se font de Dieu les chrétiens et celle que se font de lui les musulmans, ou plutôt celles qu'ils devraient s'en faire.

Devant une telle question, on procède souvent en deux parties. On commence par énumérer les éléments communs au christianisme et à l'islam, puis on dit en un second temps quels éléments les distinguent. On se calque de la sorte sur la logique aristotélicienne la plus élémentaire. D'après celle-ci, on fournit la définition d'une réalité en deux étapes : d'abord on indique le genre prochain qui est commun à toutes les espèces dont il est le genre, puis on ajoute la différence spécifique qui distingue de toutes les autres l'espèce que l'on cherche à définir.

On peut faire, et on a fait cent fois, l'inventaire de ce plus petit commun dénominateur : Il y a un seul Dieu. Il est créateur de toutes choses, qu'il gouverne par Sa providence. Il est caractérisé par un certain nombre d'attributs : la toute-puissance, l'omniscience, la

---

## *Dieu des chrétiens, Dieu des musulmans*

sagesse, la miséricorde. Ce Dieu s'intéresse aux hommes et entre en communication avec eux. En particulier, il leur indique comment agir en conformité avec Sa volonté. Les hommes seront jugés, récompensés et punis suivant leurs mérites.

Cependant, ces éléments communs sont pour ainsi dire trop vastes, puisqu'ils englobent d'autres religions que le christianisme et l'islam. Le judaïsme les connaît aussi. Au fond, on les retrouve aussi dans tout monothéisme antérieur à la Bible, comme celui du pharaon Aménophis IV, « Akhnaton », ou postérieur à l'islam. En effet, on les retrouve aussi dans des religions apparues tardivement, comme celle des Mormons ou des Baha'is.

Ces éléments communs proviennent, en tout cas pour le christianisme et l'islam, de la Bible. Plusieurs personnages centraux de celle-ci, de l'Ancien comme du Nouveau Testament, se retrouvent dans le Coran. Denise Masson a pu écrire un volumineux ouvrage, fort utile, sur les parallèles entre le Coran et les deux Testaments qui forment la Bible chrétienne<sup>2</sup>. Il néglige cependant une difficulté qui a déjà été signalée par bien des chercheurs, mais que l'on a tendance à oublier, à savoir le fait que l'islam ne reconnaît pas l'authenticité de la Bible, qu'il dit avoir été trafiquée.

Comment concevoir les différences ? On peut là aussi dresser une liste, en commençant par le point capital, que le christianisme n'admet pas la prophétie de Mahomet, et que l'islam n'admet pas la divinité de Jésus-Christ. Mais on serait tenté de distinguer, comme je l'ai fait en un premier temps, une sorte de tronc commun dont sortiraient en s'écartant les unes des autres des branches multiples. Les religions seraient alors des divergences par rapport à une sorte de monothéisme originel. Ou, si l'on veut, des étages qui viendraient rehausser successivement, à la manière d'une fusée gigogne, des fondations identiques. Cette représentation est répandue. Elle a donné lieu à des travaux soigneux et de grande valeur. Je m'en écarterai pourtant.

### **Caractère organique des religions**

Il me semble en effet qu'il y a là une vision des choses bien naïve. Elle considère les religions comme formées d'éléments simplement juxtaposés, comme des sortes de jeux de cubes. Dans ce genre de

2. D. MASSON, *Monothéisme coranique et monothéisme biblique. Doctrines comparées*, Paris, Desclée De Brouwer, 1979 (2<sup>e</sup> éd.).

structures, seules varient la quantité et la position des éléments qui les composent. On pourra tout au plus faire observer que ces composants n'ont pas toujours la même valeur relative, par exemple que la visibilité n'est pas toujours le signe de leur importance, que ce qui est en haut peut n'être qu'une pointe fragile, alors que ce qui supporte toute la pyramide peut, justement pour cette raison, échapper au regard superficiel, etc. Cela serait déjà un progrès, mais il faut aller plus loin.

En effet, selon moi, les religions sont des systèmes organiques dans lesquels tout agit sur tout. La présence d'une idée, ou l'accent particulier mis sur elle colore la totalité des dimensions de cette religion.

Toutes les idées que j'ai commencé par énumérer comme formant une base commune pour le christianisme et l'islam s'éclairent d'un jour original à la lumière des autres idées par lesquelles ces deux religions se distinguent. Ainsi, par exemple, l'idée biblique de l'alliance change le sens de l'idée de création ; ou encore : l'idée chrétienne de l'Incarnation oblige à concevoir d'une manière déterminée la façon dont Dieu est un.

Je me bornerai ici à indiquer quelques points. J'ai commencé par en écarter deux, qui sont pourtant des plus spectaculaires, à savoir les idées exclusivement chrétiennes d'Incarnation et de Trinité. Ce sont celles, j'ai rappelé plus haut cette évidence, par lesquelles christianisme et islam sont le plus bruyamment en conflit. C'est sur ces points que reviennent tous ceux qui attaquent ou défendent l'une de ces deux religions. C'est le cas depuis le début, lequel se situe à l'apparition même du Coran.

En dépit de tout cela, il me semble que l'aiguillage auquel les deux religions se mettent à diverger ne se situe pas dans ce qui est affirmé par une religion et nié par l'autre. Plus j'y réfléchis (ce qui est une façon de dire que ma réflexion n'est pas achevée, que mon siège n'est pas fait) plus j'ai l'impression qu'il faut chercher cet aiguillage à un niveau antérieur et qu'il se situe dans la façon dont la Bible, deux Testaments confondus, conçoit la relation entre Dieu et le créé. Deux Testaments confondus, ai-je dit. Cela ne signifie évidemment pas qu'il faudrait les noyer dans un « judéo-christianisme » vague. Cela veut dire que l'embranchement entre islam et christianisme se situe en amont même du point où judaïsme et christianisme ont pris des directions différentes, et que l'on n'a pas de mal à situer à l'époque des Apôtres. En effectuant ce pas en arrière, je ne fais en un sens que prendre au sérieux la façon dont l'islam se conçoit lui-même comme « religion d'Abraham », en deçà du judaïsme



---

## *Dieu des chrétiens, Dieu des musulmans*

comme du christianisme et les subvertissant tous deux (*Coran*, II, 135 et III, 67).

Ce sera donc ici ma thèse fondamentale : *il ne faut pas comparer le Dieu des chrétiens directement au Dieu des musulmans, mais d'abord le Dieu biblique au Dieu coranique.*

Je propose ici quelques éléments de réflexion. J'en ai choisi trois : la création, l'alliance, la paternité de Dieu.

### **La création**

La Bible nous raconte, dans le premier récit de la création par lequel elle commence, que Dieu s'est reposé au septième jour de tous ses travaux (*Genèse*, 2, 2-3). Commençons par enfoncer quelques portes ouvertes : il ne faut pas prendre l'expression au pied de la lettre, comme si Dieu se fatiguait et avait besoin de se délasser. Il est également clair, et le texte le dit d'ailleurs de la façon la plus explicite, qu'il s'agit de donner une explication et une légitimation au repos du septième jour, au sabbat. Ce serait donc combattre contre des ombres que de faire valoir que Dieu est infatigable, etc. La Bible le dit déjà : « il ne dort ni ne sommeille, le gardien d'Israël » (*Psaumes*, 121, 4). Et, dans le quatrième Évangile, le Christ affirme que, comme lui, son Père ne cesse d'œuvrer (*Jean*, 5, 17).

Le Coran, de son côté, ne comporte pas l'idée d'un repos de Dieu après la création. Le verset dit « du Trône » le dit, faisant écho au Psaume cité : Dieu, « ni somnolence ni sommeil ne Le prennent » (II, 255). En particulier, Il a donc créé sans éprouver de fatigue (XLVI, 33 ; L, 15. 38). Le verset L, 15 constitue peut-être une polémique explicite contre l'idée du repos du Créateur, peut-être même contre la coutume juive du sabbat qui se fonde sur elle. En tout cas, c'est ainsi qu'il a été compris par la tradition exégétique depuis Tabari<sup>3</sup>.

En fait, ce qui est en jeu ici est plus qu'un point d'exégèse biblique. Il s'agit des rapports entre Dieu et la créature. Le Dieu biblique, plus fondamentalement qu'Il ne se repose lui-même, laisse la créature tranquille. Ce septième jour n'est suivi d'aucune reprise du travail.

3. Voir le commentaire de R. BLACHÈRE dans *Le Coran. Traduction selon un essai de reclassement des sourates*, Paris, Maisonneuve, 1949, p. 177-178 n. 37 ; voir aussi I. GOLDZIEHER, « Islamisme et parsisme » [1900], repris dans *Sur l'islam. Origines de la théologie musulmane*, Paris, Desclée De Brouwer, 2003, p. 139-140.

Le Dieu coranique ne laisse pas la créature en repos, jamais – on me passera l'expression – il ne lui « lâche les baskets ». L'école ash'arite du Kalâm, qui occupera le haut du pavé à partir du XI<sup>e</sup> siècle et le restera jusqu'à la fin du XIX<sup>e</sup>, aura beau jeu de développer une vision des choses qui peut se réclamer d'une fidélité aux données coraniques. Selon celle-ci le temps, comme le reste de la réalité, est constitué de parties indivisibles (atomes) discontinues. En conséquence, Dieu ne peut pas se contenter de maintenir dans l'être l'ensemble de ce qui est, mais doit le recréer à chaque instant.

Le Dieu biblique laisse à la créature un espace de liberté dans lequel elle pourra développer sa logique propre. C'est ce respect qui va permettre que les rapports entre Dieu et l'homme prennent la figure d'une *alliance*.

### **L'idée d'alliance de Dieu**

Il ne faut pas parler trop simplement d'une alliance conclue « avec l'homme », au sens où cela conférerait à une espèce une sorte de privilège par rapport aux autres. L'alliance concerne l'ensemble de la création. Au moment de la sortie de l'arche, son objet est nommé comme étant « toute âme vivante » (*Genèse*, 9, 10. 12), « toute chair » (v. 15), qui est « sur la terre », voire « la terre » (v. 13). Il vaut mieux dire que l'alliance divine se situe à tous les niveaux, que rien n'en est exclu comme indigne. Mais elle se réalise de façon diverse selon la nature de ce qui en est à chaque fois l'objet. Quand elle concerne la créature végétale et animale, elle se manifeste comme la régularité des rythmes naturels. Mais lorsqu'elle concerne une créature consciente et libre comme l'est l'homme, elle prend une tournure particulière. Elle permet en effet une réponse libre de l'homme qui peut donner son assentiment.

Dieu respecte cette liberté de l'homme. Celle-ci est pour ainsi dire la seule chose qui intéresse Dieu, peut-être même la seule chose qu'il puisse connaître, parce qu'elle est la seule par laquelle l'homme soit semblable à Dieu. Le but de l'opération divine, ce que l'on appelle classiquement l'« économie du salut », ne sera donc pas de récompenser les justes et de punir les méchants, mais bien de monter un dispositif tel que les méchants deviennent justes. Et même, qu'ils veulent, librement, devenir justes. La première solution serait bien entendu tout à fait possible, mais, paradoxalement, elle serait le signe non pas de la puissance de Dieu, mais bien plutôt de son impuissance.

---

## *Dieu des chrétiens, Dieu des musulmans*

L'alliance biblique n'est pas octroyée, mais négociée. Dieu s'abaisse jusqu'à accepter de discuter avec son peuple. On connaît la scène célèbre où Abraham négocie en marchand de tapis avec Dieu pour sauver Sodome (*Genèse*, 18, 22-32). Elle n'a pas d'équivalent dans le Coran. On y trouve tout au plus une rapide allusion à l'intercession d'Abraham pour le peuple de Loth, et Dieu coupe court à la discussion : « L'ordre de ton seigneur vient sûrement ; un châtiment inéluctable les atteindra » (*Coran*, XI, 74-76). L'alliance ne porte pas sur les « méchants ». À Abraham qui lui demande s'il sera un guide (*imâm*), non seulement pour les hommes, mais aussi pour sa descendance, le Dieu coranique répond ailleurs : « Mon alliance ne concerne pas les injustes » (*lâ yanâlu 'ahdî azh-zhâlimîna*) (*Coran*, II, 124).

Dans le Coran, nous assistons à une « scène primitive » d'alliance (VII, 172). Elle se situe avant la création du monde. Dieu tire d'Adam la totalité de ses descendants à venir et leur demande de Le reconnaître comme leur seigneur, ce qu'ils font unanimement. De la sorte, l'alliance avec l'humanité précède l'histoire, non seulement dans la proposition qui en est faite par Dieu, mais aussi dans l'assentiment de l'homme. À la question divine « ne suis-je pas votre seigneur ? », les hommes ont déjà répondu dès avant que l'histoire ne commence.

### **Paternité de Dieu**

Pour la Bible, en revanche, seul l'appel de Dieu est formulé « aux cieux, avant la création du monde » (*Éphésiens*, 1, 3-4), et donc avant l'histoire ; en revanche, la réponse de l'homme se situe tout entière dans l'histoire, voire, elle en constitue le contenu. Le but de l'histoire est le dessein de Dieu de faire participer la créature à sa propre divinité, par adoption.

L'islam dresse le catalogue des « plus beaux noms de Dieu ». Il en énumère 99, et les gens pieux les méditent en les égrenant sur leur chapelet. Un nom en est absent, celui de « père », alors qu'il se trouve dans la Bible. L'idée d'un dieu père est loin d'aller de soi. Le divin pourrait très bien apparaître sous d'autres figures : comme le démiurge qui fabrique le monde, comme le garde qui le maintient en marche, comme le maître qui le domine, comme le mari qui l'épouse – c'est le sens du mot hébraïque *ba'al*. Freud avait bien vu la nouveauté biblique, même si nous ne sommes pas obligés d'accepter l'explication qu'il donne de l'origine de la religion par la

psychologie des profondeurs : <Israël> « a libéré le noyau paternel (*den väterlichen Kern [...] freigelegt*) qui était depuis toujours caché derrière toute figure divine<sup>4</sup> ».

L'idée figure dans la Torah, pour la première fois lorsque YHWH dit à Moïse d'expliquer au Pharaon que « Israël est son fils aîné » (*Exode*, 4, 22). Chose intéressante, les commentateurs juifs classiques, probablement pour parer l'interprétation chrétienne, ou bien ne voient dans l'expression qu'une simple façon imagée d'affirmer la noblesse et l'excellence<sup>5</sup>, ou bien ramènent l'idée de paternité à celle d'obéissance parfaite, substituant au rapport de filiation celui de soumission. Rachi (m. 1105) ne commente que l'idée de primogéniture, non celle de filiation comme telle. Ibn Ezra (m. 1167) fait de même : « C'est le peuple dont les ancêtres m'ont servi en premier, et je l'épargne comme on épargne son fils qui vous sert ». Et encore Ovadia de Sforza (m. 1550) : « Il est mon fils qui sert comme un fils, par amour, non à cause de son désir d'une récompense et de sa crainte d'un châtement<sup>6</sup> ».

On lit plus tard dans la Bible : « Vous êtes des fils pour YHWH votre dieu » (*Deutéronome*, 14, 1) comme explication d'une restriction apportée aux rites de deuil<sup>7</sup>. Enfin, dans la troisième partie du livre d'Isaïe apparaît la formule « notre père » (*Isaïe*, 63, 16 ; 64, 7). Elle passera dans la liturgie juive et, bien entendu, dans la Prière centrale des chrétiens.

La paternité de Dieu apparaît dans le Symbole des Apôtres, à deux reprises, dans la formule « le Père tout-puissant » (πατηρ παντοκρατωρ, *pater omnipotens*). Les deux notions se donnent l'une l'autre une inflexion déterminée. Il ne faut donc surtout pas les séparer. Un dieu qui serait tout-puissant sans être père ne serait pas le Dieu des chrétiens. Et ne le serait pas non plus, à l'inverse, et tout aussi décidément, un dieu qui serait père sans être tout-puissant.

S'interroger sur la logique de l'idée de toute-puissance, prise à part de celle de paternité, peut-être un passe-temps pour les philosophes qui y trouveront de très intéressants paradoxes. Mais ce n'est

4. S. FREUD, *Die Zukunft einer Illusion* [1927], 3 ; Studienausgabe, t. 9, Francfort, Fischer, 1982, p. 153.

5. Saadia GAON, *Croyances et Convictions*, II, 7 ; éd. Y. Qâfih, Jérusalem, Sura, 1970, p. 65 (*tashrif wa-tafdîl*).

6. Voir ad loc. dans *Miqra'ot gedolot*, Shemot, Jérusalem, Eshkol, 1976, p. 18b-19a ; allusion à un apophtegme célèbre d'Antigone de Socco, *Pirqey Avot*, I, 3.

7. Voir ad loc. dans *Miqra'ot gedolot*, Devarim, loc. cit., p. 43b-44a.

---

## *Dieu des chrétiens, Dieu des musulmans*

pas de cette toute-puissance-là que parlent la Bible et, à sa suite, les théologiens.

La toute-puissance n'est pas la capacité de faire n'importe quoi. Les Pères de l'Église, ainsi que les théologiens et/ou philosophes du Moyen Âge avaient déjà compris que la toute-puissance de Dieu n'avait de sens que si elle se combinait avec Sa sagesse<sup>8</sup>. On peut préciser que cette sagesse culmine dans la volonté paternelle de Dieu. La toute-puissance du père est le fait pour lui de pouvoir faire tout ce qu'il faut pour tirer les conséquences de Sa propre paternité, c'est-à-dire faire aboutir Son dessein d'adoption.

### **Conclusion**

Je ne prétends pas avoir fait plus que proposer quelques éléments de méthode, en les illustrant par deux ou trois exemples. Ils me semblent suffire pour montrer comment la question n'est pas de localiser les points communs et les différences, encore moins de se congratuler de la présence des uns ou de déplorer les autres. Elle n'est surtout pas de savoir si l'on va mettre l'accent sur ce qui rassemble et taire ce qui divise, ou l'inverse, comme si cela dépendait du goût ou du tempérament, « optimiste » ou « pessimiste » de chacun. La vraie question est plutôt d'avoir le courage de saisir la cohérence interne de chaque religion, de la respecter en sa logique propre, d'en accepter les conséquences. Vaste programme...

Rémi Brague, né en 1947, marié, quatre enfants, deux petits-enfants. Professeur de philosophie médiévale à l'Université de Paris-I et professeur de philosophie de la religion à l'Université de Munich, il a été élu membre de l'Académie des sciences morales et politiques le 7 décembre 2010. Derniers livres : *Du Dieu des chrétiens et d'un ou deux autres*, Flammarion, 2008 ; *Image vagabonde, essai sur l'imaginaire baudelairien*, Éditions de La Transparence, 2008.

8. Voir Origène, *Contre Celse*, III, 70 ; éd. M. Borret, Paris, Cerf (SC, n° 136), 1968, p. 160.

Jean-Marie SALAMITO

## **Intransigeance et ouverture dans le christianisme antique**

**Brèves réflexions en guise d'introduction<sup>1</sup>**

### **1. La difficulté du sujet**

Il faut l'avouer d'emblée, le sujet de ce colloque est d'une extrême difficulté. Celle-ci se révèle déjà dans le choix délicat du vocabulaire. Pour éviter de dire « hérétiques » et « schismatiques » – car cela revient à blâmer implicitement ceux que l'on désigne ainsi, et donc à introduire un jugement de valeur incompatible avec la démarche historique –, faut-il parler de « dissidents », de « non-conformistes », de « contestataires », d'« opposants », d'« exclus », de « marginaux », de « minorités » ? Chacun de ces termes porte en lui une part de vérité ; aucun ne convient pleinement.

Le mot « dissident », retenu en fin de compte pour les Actes de ce colloque<sup>2</sup>, bénéficie aujourd'hui de connotations positives : il

1. Il s'agit de l'introduction aux Actes du colloque de l'Université de La Rochelle (25, 26 et 27 septembre 2009) : « Les Pères de l'Église et les dissidents ».

2. Ce n'est pas la première fois que le nom « dissident » est employé à propos de l'époque patristique. G. BAVAUD l'utilisait dès 1964 dans son Introduction au traité *Sur le baptême (De baptismo)* d'AUGUSTIN. Il s'en expliquait ainsi : « Déclarons une fois pour toutes que nous appelons dissidents, soit les hérétiques, soit les schismatiques » (tome 29 de la « Bibliothèque augustinienne », p. 16, note 2). On le voit, il s'agissait alors d'une simple commodité de langage, pour parler en un seul mot à la fois des « hérétiques » et des « schismatiques » ; le point de vue restait confessionnel, comme le montre la fin de cette même note : « ...nous nous permettons d'appeler dissidents tous les baptisés non-catholiques, qu'ils soient coupables ou non devant Dieu. »

## —— *Intransigeance et ouverture dans le christianisme antique*

rappelle des héros de la liberté, confrontés à des régimes totalitaires. De la sorte, il contraste avec tout ce que des termes comme « hérétique » ou « schismatique » véhiculent de négatif. Mais substituer une appellation favorable à d'autres qui montrent du doigt, n'est-ce pas, en inversant tout simplement les valeurs, aller encore une fois contre la neutralité de l'historien ? De plus, le dissident n'est-il pas celui qui se dresse volontairement, explicitement contre un système de pouvoir ? Or, si aucun « hérétique » ou « schismatique » des siècles passés ne s'est jamais considéré lui-même comme tel, on ne peut pas imaginer non plus qu'il se serait défini comme refusant une tradition dont il entendait au contraire défendre l'authenticité, ou comme s'opposant à une Église à laquelle il revendiquait bien plutôt d'appartenir.

Le choix de « dissidents » n'est donc ici qu'un pis-aller. C'est même un anachronisme, qui souligne à lui seul l'écart impressionnant entre la sensibilité de notre époque et celle des premiers siècles chrétiens.

Qu'une personne ou un groupe soient attaqués, condamnés et exclus au nom d'un « dogme », d'une « orthodoxie » (encore deux mots qui aujourd'hui sonnent assez mal), notre temps ne veut guère l'admettre. Un tel refus mériterait d'être étudié de près. Sans doute s'explique-t-il, à première vue et très sommairement, par le souvenir horrifié des totalitarismes qui firent le malheur du XX<sup>e</sup> siècle<sup>3</sup>, par un humanisme hérité à la fois – paradoxalement – de la tradition judéo-chrétienne et des Lumières qui critiquèrent celle-ci, et par le développement sans précédent d'un individualisme qui peut en certains cas déboucher sur une sorte de relativisme en matière religieuse ou philosophique. Il ne s'agit pas ici d'exalter ou de dénoncer cette mentalité actuelle, mais simplement de prendre conscience du fossé qu'elle creuse, que nous le voulions ou non, entre l'Antiquité chrétienne et nous. Franchir ce fossé, parcourir cette distance psychologique, comprendre le passé sans le juger au nom du présent, c'est pour l'historien en ses recherches, comme pour tout curieux d'histoire en ses lectures, une tâche extrêmement difficile, une gageure, un défi<sup>4</sup>.

3. Voir Alain BESANÇON, *Le malheur du siècle. Communisme, nazisme, Shoah*, Paris, Fayard, 1998 ; réédition Perrin, 2005 (collection « Tempus »).

4. La tendance actuelle à juger (et à condamner) le passé au nom du présent est à l'origine de divers conflits récents entre des historiens et des milieux militants. La liberté des chercheurs peut ainsi se trouver menacée ; voir Pierre NORA et Françoise CHANDERNAGOR, *Liberté pour l'histoire*, Paris, CNRS Éditions, 2008.

Pendant longtemps, en effet, l'histoire du christianisme a été écrite dans une optique confessionnelle. On adoptait résolument, même si on ne le précisait pas, le point de vue de la majorité et de l'orthodoxie. On parlait sans guillemets, voire sans indulgence ni honnêteté, d'hérétiques et de schismatiques. On conservait passivement aux vaincus de l'histoire les étiquettes qu'en leur temps les vainqueurs leur avaient imposées... L'historiographie la plus récente s'est heureusement libérée de tels présupposés ; mais, spécialement dans le monde anglophone, elle en a souvent adopté d'autres, qui ne favorisent pas non plus, en définitive, la neutralité et la compréhension. À force de « déconstruire » la notion d'hérésie, on en vient à ne plus admettre que les auteurs anciens aient pu parler de tradition, de doctrine ou de dogme autrement qu'avec des intentions suspectes. En voulant étudier des processus d'exclusion, des formes de répression et des luttes de pouvoir (toutes réalités qui méritent incontestablement d'être mises en lumière), on va jusqu'à ignorer les enjeux proprement intellectuels qui inspirèrent, à l'époque, les débats et les affrontements. On passe du règne de la théologie à l'oubli de celle-ci. On tend à remplacer l'histoire confessionnelle par une histoire « politiquement correcte ». Un tel retour de balancier ne manque certes pas de fécondité pour la recherche, car il rompt avec d'anciens automatismes et ouvre des horizons nouveaux ; mais il ne saurait garantir à lui seul les progrès de la connaissance.

Pour respecter son obligation de neutralité, l'historien du christianisme ne doit pas plus chercher aujourd'hui à réhabiliter les « hérétiques » et les « schismatiques » qu'il n'avait raison hier de les déprécier. Son devoir n'est pas de juger mais de comprendre, de raconter et d'expliquer<sup>5</sup>. Il lui faut donc entrer dans la logique propre aux différents acteurs de l'histoire, que ceux-ci aient été majoritaires ou minoritaires, vainqueurs ou vaincus. Pour entrer dans la logique d'autrui, d'un autrui très éloigné dans le temps, il convient de ne pas rester enfermé dans les préférences de sa propre époque. Or, si naguère le risque était de ne pas se montrer équitable envers les « dissidents », il est maintenant plutôt de se méprendre sur les

5. On se rappelle que la volonté de « comprendre » (*Verstehen*), c'est-à-dire d'entrer dans le « sens subjectif » de chaque action, joue un rôle central dans la démarche historique et sociologique de Max WEBER (1864-1920) ; voir Stephen KALBERG, *La sociologie historique comparative de Max Weber*, traduction de l'américain par Hervé MAURY, révisée par Alain CAILLÉ, Paris, La Découverte/M.A.U.S.S., 2002, p. 57-63.



## —— *Intransigeance et ouverture dans le christianisme antique*

intentions et les idées de ceux qui défendirent les positions officielles et les institutions solidement établies.

Afin d'essayer de comprendre les courants majoritaires du christianisme antique, le plus sûr est de remonter aux textes bibliques qui ont inspiré leurs théologiens (c'est-à-dire, précisément, les « Pères » auxquels ce colloque, comme les précédents, est consacré). Sur cette douloureuse question de la dissidence et de l'exclusion, il nous faut avant tout relire quatre textes fondateurs, et nous demander ensuite comment ceux-ci ont été interprétés.

### **2. Quatre textes fondateurs**

Quatre passages évangéliques doivent ici être rappelés :

– celui que l'on résume d'ordinaire par l'expression « correction fraternelle » (*Matthieu*, 18, 15-17) ;

– la parabole de la brebis « égarée » (*Matthieu*, 18, 12-14) ou « perdue » (*Luc*, 15, 3-7)<sup>6</sup> ;

– l'affirmation de Jésus : « Qui n'est pas avec moi est contre moi » (*Matthieu*, 12, 30 ; *Luc*, 11, 23) ;

– enfin, l'épisode dans lequel Jésus déclare : « Celui qui n'est pas contre nous est pour nous » (*Marc*, 9, 38-40 ; à comparer avec *Luc*, 9, 49-50 : « Celui qui n'est pas contre vous est pour vous »).

Ces quatre textes paraissent s'opposer deux à deux. L'exclusion du pécheur en cas d'échec de la correction fraternelle ne s'accorde guère, à première vue, avec la sollicitude miséricordieuse pour la brebis égarée. La « dureté » et l'« intransigeance » de Jésus dans le

6. La *TOB* (*Traduction œcuménique de la Bible*, que je cite dans sa dernière édition, 2004) souligne très judicieusement (note *e*, p. 2373 de l'édition intégrale) la différence entre la brebis « égarée » de la version matthéenne (qui effectivement emploie trois formes différentes du verbe grec *planâsthai*, « s'égarer ») et la brebis « perdue » de la version lucanienne (qui pour sa part utilise *apollusthai*, « périr »). Dans le premier cas, la brebis représente sans doute les « petits » (*mikroî*) du verset 10, c'est-à-dire les membres les plus humbles de la communauté, que le mépris ou la sévérité excessive pourraient décourager ; dans le second cas, la brebis figure très probablement les hommes pécheurs en général. Je cite le texte original d'après NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Graece et Latine*, 27<sup>e</sup> éd. (1993) du grec, revue par Barbara et Kurt ALAND, Johannes KARAVIDOPOULOS, Carlo M. MARTINI et Bruce M. METZGER, 4<sup>e</sup> tirage revu et augmenté, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2002.

troisième texte<sup>7</sup> semblent contredites par son « optimisme » ou son ouverture d'esprit dans le quatrième<sup>8</sup>.

Considérons d'abord la « correction fraternelle » en *Matthieu*, 18, 15-17 :

Si ton frère vient à pécher, va le trouver et réprimande-le seul à seul. S'il t'écoute, tu auras gagné ton frère. S'il ne t'écoute pas, prends encore avec toi une ou deux personnes pour que toute affaire soit décidée sur la parole de deux ou trois témoins. S'il refuse de les écouter, dis-le à l'Église, et s'il refuse d'écouter même l'Église, qu'il soit pour toi comme le païen et le collecteur d'impôts<sup>9</sup>.

Ce propos peut sans doute heurter un lecteur d'aujourd'hui, car il préconise un strict contrôle de la communauté sur la vie de l'individu, avec, le cas échéant, l'exclusion de celui qui refuse de se soumettre à la discipline collective. Or, que l'on se sente choqué ou non (et cela, redisons-le, n'a rien à voir avec la démarche de l'historien), on doit noter que ces paroles, attribuées à Jésus lui-même par le premier évangile canonique, ne pouvaient guère être négligées par les chrétiens des premiers siècles, mais que, bien au contraire, elles leur fournissaient une norme de comportement. Il convient donc de s'interroger sur leur réception : c'est ce que nous tenterons de faire un peu plus loin.

Il faut aussi remarquer que, dans le chapitre 18 de *Matthieu*, la péricope sur la « correction fraternelle » suit immédiatement la parabole de la brebis « égarée ». Le rédacteur matthéen ne ressentait donc pas ces deux passages comme contradictoires, mais plutôt comme complémentaires. Quant aux lecteurs antiques des Évangiles, ils pouvaient disposer aussi de la version lucanienne de cette parabole :

7. À propos de *Luc*, 11, 23, la *TOB* parle de « dureté » (note *c*, p. 2509 de l'édition intégrale de 2004). La *Bible de Jérusalem* (dans l'édition de 1998 comme déjà dans celle de 1975) place cette même péricope sous la manchette suivante : « Intransigeance de Jésus ».

8. À propos de *Luc*, 9, 50, la *TOB* parle de « jugement optimiste » qui « contraste » avec 11, 23 (note *h*, p. 2502 de l'édition intégrale de 2004).

9. Je cite la *TOB*, en remplaçant toutefois « fais-lui tes reproches » par « réprimande-le », qui est plus littéral, et qui évite de laisser croire ici à un différend personnel. En effet, la version « Si ton frère vient à pécher *contre toi* » n'est pas retenue par les éditeurs modernes. Ce texte matthéen, qui vise très certainement des péchés publics, concernant toute la communauté, se distingue donc nettement de *Luc*, 17, 3-4, où il n'est question que d'offenses faites à un individu (« Si ton frère vient à pécher *contre toi* »).

## —— *Intransigeance et ouverture dans le christianisme antique*

ils étaient ainsi invités, par la seule confrontation de textes dotés à leurs yeux d'une égale autorité, à trouver un équilibre entre la sévérité qui exclut le pécheur et la miséricorde qui pousse à aller le rechercher. Sur ce point (comme d'ailleurs sur d'autres), leur héritage évangélique les amenait à concilier des attitudes apparemment opposées.

Venons-en à ce qui pourrait s'appeler l'intransigeance ou l'exclusivisme de Jésus : « Qui n'est pas avec moi est contre moi, et qui ne rassemble pas avec moi disperse » (*Matthieu*, 12, 30 ; *Luc*, 11, 23)<sup>10</sup>. On pourra toujours discuter pour savoir si cette parole remonte ou non au Nazaréen lui-même ; il n'en reste pas moins qu'elle semble s'accorder assez bien avec un certain nombre d'autres, dans lesquelles le personnage de Jésus se place en une position centrale, se présente lui-même comme une référence : « Heureux êtes-vous lorsque l'on vous insulte [...] à cause de moi » (*Matthieu*, 5, 11) ; « Quiconque se déclarera pour moi devant les hommes... » (*Matthieu*, 10, 32) ; « Heureux celui qui ne tombera pas à cause de moi ! » (*Matthieu*, 11, 6 ; *Luc*, 7, 23) ; « Venez à moi, vous tous qui peinez... » (*Matthieu*, 11, 28) ; « Qui perd sa vie à cause de moi... » (*Matthieu*, 16, 25, et parallèles) ; « Je suis le chemin et la vérité et la vie » (*Jean*, 14, 6), etc. Il n'existe donc guère de péricope évangélique qui puisse tempérer cette « intransigeance » de Jésus quant à sa propre personne.

En revanche, le même Jésus semble avoir par ailleurs invité ses disciples à un esprit d'ouverture quant au groupe qu'ils formaient :

Jean lui dit : « Maître, nous avons vu quelqu'un qui chassait des démons en ton nom, et nous avons cherché à l'en empêcher parce qu'il ne nous suivait pas. » Mais Jésus dit : « Ne l'empêchez pas, car il n'y a personne qui fasse un miracle en mon nom et puisse, aussitôt après, mal parler de moi. Celui qui n'est pas contre nous est pour nous. »

Voilà ce que raconte *Marc*, 9, 38-40. *Luc*, 9, 49-50 rapporte le même épisode, en prêtant à Jésus une réponse plus brève et légèrement différente : « Ne l'empêchez pas, car celui qui n'est pas contre vous est pour vous. »

Au total, les deux paroles de Jésus, celle qui exprime l'« intransigeance » et celle qui prône l'« ouverture », sont probablement complémentaires : qui n'est pas avec lui est contre lui ; qui n'est pas

10. Ici comme précédemment et comme par la suite, je cite la traduction de la *TOB*. Le texte grec est identique dans les deux péripécies.

contre ses disciples est avec eux. En d'autres termes, Jésus est le seul chemin, et celui qui invoque le nom de Jésus – une manière d'être avec lui, d'être sur le chemin – est abstraitement, virtuellement l'allié de ses disciples, même s'il n'est pas (ou pas encore) concrètement, effectivement leur compagnon. La reconnaissance de Jésus (ici, à travers l'invocation de son nom) semble être l'acte décisif, voire la norme absolue, ou tout au moins une première étape indispensable, la condition *sine qua non*; l'appartenance au groupe de ses disciples apparaît comme une donnée relative, voire contingente, ou comme une seconde étape, un développement de la foi initiale.

Nous verrons plus loin comment ce texte d'« ouverture » a pu être reçu à l'époque patristique. Notons pour l'instant qu'il constitue à lui seul un fait historique de première importance : de manière surprenante, la tradition chrétienne primitive, telle qu'elle s'exprime dans les Évangiles canoniques, n'a pas caché une parole de Jésus qui invitait à regarder au-delà des frontières visibles de l'*ekklésia* ; elle n'a pas présenté la communauté effective des croyants comme une référence ultime, une sorte d'absolu. Autrement dit, les Évangiles ne font pas de « publicité » pour l'Église ; ils ne sont pas « communautaires » au sens restrictif du mot, c'est-à-dire qu'ils échappent à tout ce que cet adjectif pourrait impliquer de narcissisme collectif et d'intolérance. Pour le dire un peu abstraitement, le christianisme est une religion dont les textes fondateurs relativisent la communauté même qui les a produits et canonisés. Encore en d'autres termes, la tradition chrétienne contient en son noyau originel un christocentrisme qui lui interdit définitivement, au plan théorique, toute sorte d'« ecclésiocentrisme » ou, pour citer un grand théologien catholique du *xx<sup>e</sup>* siècle, de « nationalisme ecclésial<sup>11</sup> ».

Voyons maintenant quelques exemples de la façon dont les chrétiens de l'époque patristique ont pu lire ces péricopes évangéliques.

### **3. Correction fraternelle et souci de la brebis perdue**

Les *Constitutions apostoliques* sont une vaste compilation de textes disciplinaires et liturgiques, réalisée sans doute vers 380 en Syrie. Ses livres 1 à 6 s'appuient essentiellement sur la *Didascalie des apôtres*,

11. Henri DE LUBAC, *Méditation sur l'Église*, Paris, Aubier, 3<sup>e</sup> édition revue, 1954, chapitre 7, p. 217. Cet ouvrage a été récemment réédité dans le tome 8 des *Œuvres complètes* du cardinal Henri DE LUBAC, aux Éditions du Cerf.

## —— *Intransigeance et ouverture dans le christianisme antique*

un document élaboré lui-même vers la fin du III<sup>e</sup> siècle, à partir d'éléments qui remontent parfois au siècle précédent. Le livre 2 des *Constitutions* traite longuement des devoirs des évêques, des prêtres et des diacres. En ses chapitres 38 à 41, il explique à l'évêque comment pratiquer la correction fraternelle selon *Matthieu*, 18, 15-17 :

Toi donc, occupe-toi de l'accusé, observe avec discernement son comportement : quel est-il ? comment est-il ? Et si tu trouves que l'accusateur a dit vrai, agis selon l'enseignement du Seigneur : reçois l'accusé seul, sans que personne ne t'assiste, et *réprimande-le*, afin qu'il se repente. S'il ne se laisse pas convaincre, montre-lui, en présence d'une seconde ou d'une troisième personne, l'importance de sa faute, et redresse-le avec douceur et pédagogie [...]. S'il se laisse convaincre *par vos paroles* à vous trois, c'est bien. Mais, si d'une façon ou d'une autre il s'endurcit, *dis-le à l'Église, et s'il refuse de l'entendre, qu'il soit pour toi comme un païen et un publicain*, ne l'admets plus comme chrétien dans l'Église, mais repousse-le comme un païen<sup>12</sup>.

Nous retrouvons dans ce texte les différentes étapes prescrites en *Matthieu* ; elles y sont toutefois précédées par une étape antérieure, dont le premier Évangile ne disait rien : la dénonciation auprès de l'évêque d'un chrétien par un autre. Cette première phase n'est pas présentée par les *Constitutions* comme un comportement admissible<sup>13</sup> ; mais, pour le cas (apparemment peu fréquent) où un pécheur serait dénoncé à juste titre, une procédure d'inspiration matthéenne est alors envisagée. L'évêque est la cheville ouvrière de cette procédure, dans laquelle la communauté joue aussi son rôle, comme la dernière instance pouvant convaincre le pécheur de se repentir, avant que l'évêque ne soit amené à prononcer, en cas d'échec, une sentence d'exclusion. Or, celle-ci n'est pas une fin, mais plutôt une sorte de nouveau commencement. Immédiatement après la sanction, c'est la conversion du pécheur qui est prévue :

Pourtant, s'il veut se convertir, accueille-le. En effet, tu n'admets pas dans la communion le païen ou le publicain avant que l'un et l'autre ne

12. *Constitutions apostoliques*, 2, 38, 1-3 (les mots en italiques sont des citations du texte matthéen). Cet ouvrage a été édité, traduit et commenté par Marcel METZGER en trois volumes de la collection « Sources chrétiennes » (numéros 320, 329 et 336). C'est cette édition que j'utilise. La traduction seule a été publiée en un volume unique par les Éditions du Cerf en 1992.

13. *Constitutions apostoliques*, 2, 37, 3 : « Car il peut arriver que certains, par envie ou par jalousie, lancent des accusations mensongères contre un frère... »

se repentent de leurs impiétés passées ; car pour ceux qui se repentent, notre Seigneur Jésus, le Christ, a institué une occasion de pénitence. Car moi, Matthieu, un des douze qui vous parlent dans ces instructions, je suis apôtre, alors que j'étais publicain auparavant ; mais maintenant, par la foi, j'ai obtenu miséricorde, je me suis repenti de mes actions passées, et j'ai été jugé digne de devenir apôtre et prédicateur de la Parole<sup>14</sup>.

Empruntant à *Matthieu* le modèle de la correction fraternelle, le compilateur anonyme fait aussitôt comme si c'était l'apôtre et évangéliste qui écrivait lui-même ce passage, à la fois en tant qu'ancien bénéficiaire et en tant qu'actuel témoin de la miséricorde du Christ. L'exclusion n'est ici envisagée que comme devant conduire à une pénitence et à une réintégration. Dans cette perspective, les *Constitutions* exhortent l'évêque à veiller au moral des pécheurs temporairement exclus :

Ceux donc qui pour leurs péchés ont été exclus de votre assemblée, fréquentez-les, vivez avec eux, en en prenant soin, en les encourageant et en les soutenant<sup>15</sup>...

L'exclusion de l'assemblée eucharistique ne signifie donc pas la rupture totale avec la communauté chrétienne (encore moins l'espèce de « mort sociale » dont on parle parfois, pour l'époque médiévale, à propos de l'excommunication). Cette exclusion est conçue comme thérapeutique, et l'évêque doit se comporter envers les intéressés comme un médecin : « Toi donc, en médecin compatissant, soigne tous les pécheurs, sers-toi de méthodes salutaires pour les secourir<sup>16</sup>... »

Dans cette même veine évangélique de la miséricorde, ce même livre 2 des *Constitutions apostoliques*, quelques chapitres auparavant, envoie l'évêque à la recherche de la brebis égarée ou perdue :

Mais toi, en berger plein de tendresse et en pasteur diligent, mets-toi en quête, compte le troupeau, recherche la brebis manquante, comme le Seigneur Dieu, notre bon Père, qui a envoyé son Fils, en bon pasteur et en sauveur, notre maître Jésus, lui permettant de *laisser les quatre-vingt-dix-neuf autres sur les montagnes et de partir à la recherche de*

14. *Constitutions apostoliques*, 2, 38, 4 – 39, 1.

15. *Constitutions apostoliques*, 2, 40, 2.

16. *Constitutions apostoliques*, 2, 41, 5.

## —— *Intransigeance et ouverture dans le christianisme antique*

*l'égarée et, quand il l'a trouvée, de la prendre sur ses épaules pour la porter dans le troupeau, plein de joie d'avoir retrouvé la brebis perdue*<sup>17</sup>.

Voilà que les versions matthéenne et lucanienne de la parabole (dont les termes sont signalés par des italiques) se trouvent ici mêlées, pour décrire avec chaleur les devoirs du chef de la communauté chrétienne envers ceux précisément qui se sont éloignés de celle-ci, et qui méritent à ce titre une sollicitude particulière.

Au total, c'est évident, les *Constitutions apostoliques* ne voient nulle contradiction entre, d'une part, la rigueur de la correction fraternelle et, d'autre part, la miséricorde envers les brebis qui se fourvoient. Il faudrait, bien entendu, poursuivre la recherche à travers d'autres écrits patristiques ; je n'ai voulu proposer ici qu'une piste de réflexion.

### **4. Éléments d'une ecclésiologie ouverte**

Voyons à présent comment les paroles de Jésus en faveur de l'inconnu qui chassait des démons en son nom (*Marc*, 9, 38-40 ; *Luc*, 9, 49-50) ont été dès l'époque patristique le fondement de ce que nous pourrions appeler une ecclésiologie ouverte.

Parmi tous les Pères, Augustin ne passe pas pour avoir sous-estimé le rôle de l'Église visible, de l'Église concrète – celle « de ce temps<sup>18</sup> » – dans l'histoire du salut. Ainsi, en 418, s'adressant aux chrétiens « donatistes » de *Caesarea* (Cherchell), il leur déclarait que leur évêque, Emeritus, pouvait « tout avoir hors de l'Église catholique, sauf le salut »<sup>19</sup>. Cette affirmation ne relevait pas de la simple polémique du moment ; elle ne constituait alors qu'une expression ponctuelle, parmi bien d'autres, d'une vaste ecclésiologie. Mais

17. *Constitutions apostoliques*, 2, 20, 8. Tout ce chapitre 20 serait à étudier.

18. Voir Pasquale BORGOMEIO, *L'Église de ce temps dans la prédication de saint Augustin*, Paris, Études augustiniennes, 1972.

19. AUGUSTIN, *Discours aux fidèles de l'Église de Césarée* (*Sermo ad Caesariensis ecclesiae plebem*), 6 : *Extra catholicam ecclesiam totum potest praeter salutem...* (tome 32 de la « Bibliothèque augustinienne », p. 436 et 437). Sur cet épisode, voir Serge LANCEL, *Saint Augustin*, Paris, Fayard, 1999, p. 494-497 (mais, quelle que soit l'excellence de cette biographie, je ne suis pas sûr, contrairement à ce qui y est affirmé p. 497, que la pédagogie d'Augustin « avait parfois la pesanteur d'un rouleau compresseur »).

– ce à quoi on ne pense généralement pas – elle procédait aussi, par ailleurs, d’une haute idée de l’humanité. Car, même si, jadis, le centurion Corneille avait d’abord reçu la visite d’un ange, c’est un homme, Pierre, qui lui fut ensuite envoyé pour l’instruire et le baptiser (*Actes des apôtres*, chapitre 10) ; et Augustin commente ainsi cet épisode :

Tout cela pouvait bien sûr être accompli par un ange, mais la condition humaine aurait été dépréciée, si Dieu avait paru refuser de communiquer sa parole aux hommes par des hommes<sup>20</sup>.

Or, tout en défendant inlassablement – comme chacun le sait – l’idée du salut dans l’Église et l’unité de celle-ci, Augustin a su concevoir – on l’ignore trop souvent – une réalité « catholique » hors de l’Église, y compris et même surtout au cours de sa longue polémique contre les « donatistes<sup>21</sup> ». Dans le septième livre de son traité *Sur le baptême*, il achève d’examiner minutieusement, une par une, les déclarations prononcées le 1<sup>er</sup> septembre 256 par les 86 évêques africains alors réunis en concile autour de Cyprien de Carthage. Celui-ci, comme ses confrères, estimait que le baptême donné par des « hérétiques » et des « schismatiques » n’avait aucune valeur. Aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles, les « donatistes » s’inspiraient de cette théologie africaine du baptême pour refuser les sacrements administrés par des évêques qui avaient « flanché » lors des persécutions. En 256, l’un des évêques interrogés par Cyprien avait fait cette remarque : « Tout ce qui a lieu hors

20. AUGUSTIN, *De doctrina christiana*, Prologue, 6 : *Et poterant utique omnia per angelum fieri, sed abiecta esset humana condicio, si per homines hominibus uerbum suum ministrare nolle uideretur*. J’utilise l’édition bilingue (latin-italien) procurée par Manlio SIMONETTI (Milan, Fondazione Lorenzo Valla – Arnoldo Mondadori, 1994), dont le texte latin fait actuellement autorité, et dont le titre italien, *L’istruzione cristiana*, vaut mieux que la traduction française, traditionnelle mais contestable, par *La doctrine chrétienne*. Sur cette remarque d’AUGUSTIN, voir le début du chapitre 7 d’Henri DE LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris, Cerf, 5<sup>e</sup> édition revue et augmentée, 1952, p. 179-180. Cet ouvrage a été réédité en 2003 dans le tome 7 des *Œuvres complètes* du cardinal Henri DE LUBAC, chez le même éditeur.

21. Je mets des guillemets à « donatistes » pour rappeler que ceux-ci ne se sont jamais désignés eux-mêmes de cette façon. Bien entendu, ils se considéraient, non comme des « schismatiques », mais comme la véritable Église. On ne doit donc pas être dupe du nom qui leur a été imposé jadis par leurs adversaires, et qui, par commodité, leur est encore appliqué aujourd’hui par les historiens.



—— *Intransigeance et ouverture dans le christianisme antique*

de l'Église catholique n'est que faux-semblant<sup>22</sup>. » Un siècle et demi après, Augustin lui oppose cette réponse :

Tout ce qui a lieu hors de l'Église catholique n'est que faux-semblant, mais dans la mesure où ce n'est pas catholique. Or, il peut y avoir quelque chose de catholique hors de l'Église catholique, comme le nom du Christ a pu exister hors du groupe du Christ : c'est au nom du Christ que chassait des démons celui qui ne le suivait pas avec les disciples. D'ailleurs, le faux-semblant peut exister aussi dans l'Église catholique, notamment chez ceux qui renoncent au siècle en paroles et non en actes, et le faux-semblant n'est pourtant pas catholique. De même, donc, qu'il y a dans l'Église catholique ce qui n'est pas catholique, de même il peut y avoir hors de l'Église catholique quelque chose de catholique<sup>23</sup>.

Cette citation pourrait presque se passer de tout commentaire. C'est de l'Augustin sans doute inattendu, mais assurément limpide. L'évêque d'Hippone se rappelle, pour en tirer des leçons en termes d'actualité, l'épisode évangélique que nous avons déjà vu plus haut : l'accueil favorable fait par Jésus, malgré le mécontentement d'abord exprimé par ses disciples, à la nouvelle qu'un inconnu, de sa seule initiative, chassait des démons en son nom. Augustin en déduit ici, en termes ecclésiologiques, une conséquence très claire, que l'on n'aurait peut-être pas imaginé trouver chez lui : « Il peut y avoir quelque chose de catholique hors de l'Église catholique. » Et inversement, il fait remarquer – mais cela surprend moins, car il existe de nombreux textes où il déplore la présence dans l'Église de « mauvais chrétiens » – qu'il peut y avoir aussi dans l'Église catholique des réalités peu catholiques.

Il faudrait, bien entendu, examiner aussi d'autres sources. Pour lors, je me limite à signaler cette simple piste de réflexion : il existe

22. AUGUSTIN, *Sur le baptême (De baptismo)*, 7, 39, 76 : *Quidquid absque catholica fuerit simulatio est* (tome 29 de la « Bibliothèque augustinienne », p. 546 et 547).

23. AUGUSTIN, *Sur le baptême (De baptismo)*, 7, 39, 77 : *Simulatio est autem quidquid extra catholicam fuerit, sed in quantum non est catholicum. Potest autem aliquid catholicum esse extra catholicam, sicut potuit nomen Christi esse extra congregationem Christi, in quo nomine pellebat daemones ille qui cum discipulis non sequebatur. Nam simulatio etiam in catholica potest esse, in his utique qui saeculo uerbis et non factis renuntiant, nec tamen est catholica simulatio. Sicut ergo est in catholica quod non est catholicum, sic potest aliquid extra catholicam esse catholicum* (tome 29 de la « Bibliothèque augustinienne », p. 546-549 ; mais je donne ma propre traduction de ce texte).

à l'époque patristique, dans le droit fil de certains textes évangéliques, une ecclésiologie ouverte<sup>24</sup>, c'est-à-dire une aptitude à ne pas enfermer le Christ dans la principale communauté se réclamant de lui. Et – chose frappante – cette aptitude-là, pour d'évidentes raisons chronologiques, ne doit strictement rien à l'esprit des Lumières ou à la modernité. Cette ouverture fait partie intégrante de la tradition chrétienne la plus antique. C'est la conséquence directe d'un christocentrisme (ou d'un théocentrisme) fondamental : le dessein divin de salut s'accomplit dans l'Église, mais il ne s'y confine pas. C'est ce que disait déjà Irénée de Lyon :

Car le Christ n'est pas venu pour ceux-là seuls qui, à partir du temps de l'empereur Tibère, ont cru en lui ; et le Père n'a pas exercé sa providence en faveur des seuls hommes de maintenant, mais en faveur de tous les hommes sans exception qui, depuis le commencement, selon leurs capacités et en leur temps, ont craint et aimé Dieu, ont pratiqué la justice et la bonté envers le prochain, ont désiré voir le Christ et entendre sa voix. Tous ces hommes-là, lors de sa seconde venue, il les réveillera et les mettra debout avec les autres, c'est-à-dire avec ceux qui seront jugés, et il les établira dans son royaume<sup>25</sup>.

## **5. Envoi**

Bien sûr, ces quelques pages n'auront fait qu'essayer de rappeler des aspects du sujet qui semblent aujourd'hui un peu négligés. Il ne s'agit nullement d'occulter ici les autres problèmes : les tendances communautaires à la fermeture, le détournement de l'attachement à l'Église par certains individus<sup>26</sup>, la « maladie

24. Au début des années 1950, Henri DE LUBAC présentait même l'Église comme la « seule société pleinement "ouverte" » (*Méditation sur l'Église*, ouvrage cité ci-dessus [note 11], chapitre 7, p. 206).

25. IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, 4, 22, 2 (traduction d'Adelin ROUSSEAU, collection « Sources chrétiennes », n° 100). La traduction complète de cet ouvrage, d'abord publiée en plusieurs volumes différents de la collection « Sources chrétiennes », a été reprise en un volume unique en 1984, toujours aux Éditions du Cerf.

26. « Toujours il y aura des hommes pour identifier si parfaitement leur cause à celle de l'Église, qu'ils en viendront à réduire de bonne foi la cause de l'Église à la leur » (Henri DE LUBAC, *Méditation sur l'Église*, ouvrage cité ci-dessus [note 11], chapitre 8, p. 241).

—— *Intransigeance et ouverture dans le christianisme antique*

de juger<sup>27</sup>», et toutes les interférences, maintes fois étudiées, entre les structures ecclésiastiques et les pouvoirs séculiers. Il n'en reste pas moins qu'il fallait, pour ne point caricaturer la réalité historique, noter la présence au sein même de la doctrine chrétienne – dans les Évangiles, chez les Pères – d'éléments régulateurs, de limitations imposées, comme par avance, à la prégnance de la communauté. Le christianisme *en tant que théorie* semble bien porter en lui-même l'antidote aux abus qu'il tend à commettre *en tant que groupe humain*.

Jean-Marie Salamito est actuellement professeur d'histoire du christianisme antique à l'Université Paris-Sorbonne (Paris IV). Dernier livre : *Les chevaliers de l'Apocalypse. Réponse à MM. Prieur et Mordillat*, Lethielleux/ DDB, 2009.

27. Elias CANETTI, *Masse et puissance*, traduit de l'allemand par Robert ROVINI, Paris, Gallimard, 1960, p. 316 : «La maladie de juger est l'une des tendances les plus répandues parmi les hommes, et à peu près tous en sont atteints.»

Louis-André RICHARD

## **La nation québécoise dans son rapport à la religion<sup>1</sup>**

**L**e Québec est moderne et il est libre. La révolution tranquille a opéré la formidable transition entre l'ancien et le nouveau<sup>2</sup>. On dit formidable en tablant sur les significations vieille et neuve. La première inspire la crainte (*formidare*, craindre, redouter); la seconde, tournée vers l'avenir, est pleine de promesses (fabuleux, fantastique et sensationnel). L'évolution des significations du mot a témoigné d'une rupture avec un passé jugé oppressant. Dans les esprits, il s'agissait d'en finir avec «la grande noirceur» selon l'expression consacrée. Du coup, la révolution propulsait l'avènement d'une société ouverte, renouvelée et libérée, où nous devenions «maîtres chez nous» et dont le mot de Charles de Gaulle: «Vive le Québec libre!» a exprimé brillamment l'état d'âme du moment et

1. Cet article est une version modifiée d'un extrait du livre *La nation sans la religion: les défis des ancrages au Québec*, PUL, 2009. Nous remercions M. Dion pour l'autorisation de publier ces pages dans un numéro de la revue *Communio*. Signalons dans ce volume l'excellente contribution de Pierre Manent sur l'origine des nations.

2. La Révolution tranquille est une période de changements rapides vécue par le Québec de 1960 à 1966. L'expression «Révolution tranquille», aussi colorée que paradoxale, est utilisée pour la première fois par un auteur anonyme dans le *Globe and Mail*. L'épisode de l'histoire québécoise qu'on a baptisé «La Révolution Tranquille» débute aux élections de 1960 avec la défaite de l'Union nationale et la victoire du Parti libéral de Jean Lesage. Le Québec s'engage dès lors dans la voie de la modernité et c'est une véritable révolution qui s'opère dans les domaines sociaux, économiques et politiques.

## *La nation québécoise dans son rapport à la religion*

l'ampleur des espoirs portés par les Québécois. Précisons qu'il s'agit d'un phénomène universel allant bien au-delà des considérations politiques partisans. Ce vent de liberté est celui de la modernité, son souffle affecte tout le monde. Il a été le moteur de l'élan indépendantiste, mais aussi celui de l'idée d'un fédéralisme renouvelé. Il est porteur de la nécessité du changement peu importe la manière dont ce changement s'exprime.

Le phénomène en tant que tel n'a rien de bien nouveau ni d'original. La révolution québécoise succède tardivement à celle des Français. Mais ce retard n'est pas sans importance quand on veut saisir l'ampleur du problème affectant la quête d'identité des Québécois et peut-être même le problème d'identification actuel surgissant un peu partout sur la planète. Chez nous, deux choses étonnantes sautent aux yeux : la première tient à la rapidité des changements et la seconde concerne la douceur de la révolution, son aspect tranquille.

Dans les faits, le renouvellement de nos institutions a profité et souffert de cette curieuse transition historique. La séparation entre l'Église et l'État s'est opérée de manière claire et nette. Il faut y voir un bienfait. La sphère politique et la sphère religieuse ont acquis leur indépendance. Mais voilà que cette séparation à l'amiable conduit tranquillement à un isolement, à l'absence de l'actualité du rapport réciproque. La possibilité d'un dialogue constant et fécond entre les deux sphères semble avoir disparu. Contrairement à la France par exemple, dont l'enracinement religieux est étendu et puise à des origines lointaines, nous n'avons pas ce même ancrage. Les fondements de notre communauté politique sont fragiles, surtout en ce qui a trait aux repères religieux. Les réformes politiques au sein de l'appareil étatique ont coïncidé avec une baisse significative de la pratique religieuse. Au terme, une société nouvelle allait s'édifier sur des bases apparemment toutes neuves, dont la rupture avec les institutions fondatrices allaient s'effectuer rapidement.

Au Québec la séparation entre État et Église a été accompagnée par une sorte d'effacement de l'identité religieuse. De la sorte, tout ce qui touche notre rapport à la religion et aux autres religions devient problématique. D'une part, notre méfiance envers autrui n'a d'égal que notre incapacité à reconnaître nos propres origines. D'autre part, notre ouverture aux autres, souvent balourde, n'a d'égal que notre impossibilité à intégrer nos différences.

Dans nos démocraties, la séparation des pouvoirs doit être contrebalancée par la libre expression des discours dans le but d'éviter la tyrannie des idéologies et la stagnation politique. Nous sommes peut-être en train de stagner au Québec, en raison de notre rapport

à la religion. Si on a jadis pensé que la religion était une idéologie tyrannique au Québec, il faut désormais se prémunir de la tyrannie d'une idéologie posant qu'un monde sans religion est possible ou même souhaitable. Se prémunir des idéologies politiques est un défi permanent. Dans les années à venir, comment relèverons-nous le défi de la communauté politique? Sur quoi allons-nous fonder notre appartenance nationale?

### **La brutalité du changement**

Par définition, toute révolution est brutale, parce que brusque. Mais habituellement les transformations engendrées sont plutôt lentes à intégrer et c'est seulement après plusieurs générations que les habitudes changent vraiment. Le génie de Napoléon a peut-être été de saisir cela. Il a discerné, au-delà de la soudaineté de la proclamation des valeurs de liberté, d'égalité et de fraternité, la fidélité à l'âme monarchique du peuple français, sa sensibilité à l'inégalité et son aptitude à substituer un empereur à un roi. Le passage de l'ancien au moderne s'est opéré lentement et les traces de l'ancien régime ne sont pas toutes effacées.

Chez nous cependant, il ne semble pas en être ainsi. Sur le plan des mœurs, on constate une mutation spectaculaire s'étalant sur une période d'à peine une quinzaine d'années. Bien entendu on dira que les choses se préparaient de plus longue date, c'est-à-dire à partir de la fin de la seconde guerre mondiale, mais le fait est que cette transformation des âmes a affecté les mœurs soudainement et de manière générale. Du jour au lendemain, la société québécoise tourne le dos à l'art de vivre découlant du catholicisme et adopte le style de vie moderne. Il n'y a pas dix ans séparant l'accueil triomphal du Cardinal Léger comme pasteur et prince de l'église de Montréal et le premier vrai succès populaire d'édition que furent *Les insolences du frère Untel* dénonçant le caractère sclérosé de la religiosité québécoise. Juxtaposer ces deux événements si près l'un de l'autre permet de saisir la rapidité du mouvement. Ce sont les mêmes personnes, ou peu s'en faut, qui acclament le Cardinal et qui tout de suite après vénèrent le petit frère mariste. En moins de trois mois, les Éditions de l'Homme vendent 65 000 exemplaires des *Insolences*. Au total, plus de 130 000 exemplaires se retrouvent dans les mains de lecteurs québécois. Avec le recul, on a l'impression d'un ressort trop tendu dont la rupture soudaine explose en une foule de fragments épars propulsant une espérance extravagante, par-delà la désagrégation.

## *La nation québécoise dans son rapport à la religion*

Ainsi, on a reproché à l'Église catholique son caractère despotique ; un despotisme dont le principe, comme un leitmotiv, était décliné sur des variations de « Tu ne dois pas » : tu ne dois pas empêcher la famille ; tu ne dois pas te plaindre ; tu ne dois pas sortir, danser, avoir trop de plaisir ; tu ne dois surtout pas considérer plus graves péchés que ceux de sexualité ; tu ne dois pas être riche ou rêver de prospérité ; bref, tu ne dois pas t'émanciper ni te réaliser. Cette perception du pouvoir abusif d'une partie de l'autorité religieuse a été bien décrite par ce même Jean-Paul Desbiens. Le frère Untel rappelait dans une lettre adressée à André Laurendeau, la grande peur québécoise : une peur de l'autorité. Le Canadien français se sentant déjà opprimé et soumis a souffert de ce « catholicisme petitement et sécuritairement vécu ».

Mais distinction était faite entre ce qui était et ce qui devait être ; contre un certain despotisme, Jean-Paul Desbiens rappelait que la vraie religion n'est jamais écrasante et toujours libératrice. L'observateur attentif de cette époque était à même de le constater malgré la tendance lourde à l'oppression. Le principe libérateur inhérent au christianisme avait beau être présent, la libération ne venait pas. L'âme québécoise était désarmée, celle du peuple comme celle des dirigeants. C'était le despotisme de l'interdit dont le catholicisme était peut-être moins la cause que l'occasion. Le frère Untel n'a jamais « démoiné », comme il aimait à dire. Il était certain que la religion allait, comme le reste, profiter de la chute des interdits.

Avec la révolution tranquille, le « tu ne dois pas » a cédé la place au « tu dois ». Tu dois te libérer, t'affranchir des dogmes de toutes sortes ; tu dois briser les entraves de l'oppression ; tu dois t'affirmer ; tu dois construire une société nouvelle, tournée vers l'avenir où la liberté sera gardienne de nouvelles institutions : liberté sexuelle, liberté d'opinion et liberté d'expression. À l'encontre de l'ordre ancien, incarné par un catholicisme déformé réduit à une morale, et malheureusement souvent à une seule morale sexuelle, l'ordre nouveau offrait un vent de fraîcheur à nul autre pareil. Le vent a soufflé ; le Québec s'est éduqué et il a prospéré. Nul ne remettra cela en question. Cependant, d'un point de vue plus large, le malaise n'a pas disparu, il a peut-être seulement muté. À certains égards, le despotisme ressenti a cédé le pas à une sorte de totalitarisme consenti, un totalitarisme à l'impératif. La nécessité du changement s'est incarnée en une sorte de devoir exacerbé de changer : un devoir exigeant, incessant et en définitive aliénant.

Tout devait changer, sans modération, coupant le lien vital avec nos racines historiques par trop fragiles, parce que si courtes. Nous avons cru être sans avenir, nous sommes devenus sans passé.

En conséquence, nous voilà sournoisement sous le joug du «tu es». «Tu es», c'est-à-dire, tu existes ici et maintenant, sans trop savoir où tu vas, sans trop comprendre d'où tu viens. Tu es libre à la manière des personnages de Beckett attendant Godot, mais asservi à la monotonie du temps qui passe, du temps qui tue. Nos libertés nouvelles nous exposent à de nouvelles servitudes. Les changements rapides survenus au Québec nous ont exposés au risque de cette démesure. Plus que jamais, il faut être vigilant, la démocratie est chose fragile. Son exercice exige la mise en place et le maintien des conditions favorisant le libre-échange des idées. Or notre espace public est tronqué, parce qu'il n'offre pas un cadre politique mettant en perspective tous les éléments contribuant à intégrer l'identité que nous cherchons tant bien que mal à définir. S'il fut un temps où la religion abusait de son influence sur la politique, cette époque est bel et bien révolue.

La radicalité d'une transformation se paie généralement par divers dommages. Celui qui ne prend pas le temps de la convalescence risque de recouvrer la santé beaucoup plus tardivement et peut-être même de subir des séquelles permanentes. La crise d'identité à laquelle nous sommes confrontés apparaît comme un de ces dommages. Notre sensibilité à la question des accommodements raisonnables<sup>3</sup> est peut-être le symptôme d'une insécurité malade à l'égard d'autrui. C'est la peur d'un caractère timoré sentant constamment la menace d'un vis-à-vis apparemment sûr de lui, dont la confiance s'enracine dans la reconnaissance et la fierté de ses origines. Cela est souligné avec lucidité par le témoignage d'une jeune immigrante vietnamienne : «Une rivière a besoin d'un lit profond et de bonnes balises pour accueillir de nouveaux affluents, sinon elle est inondée, ne sachant plus sa source, son tracé, son débouché. À tort ou à raison,

3. Cette notion est avant tout juridique, elle provient du droit du travail. Elle vise à protéger les travailleurs canadiens de préjudices liés à la religion ou aux croyances. Il s'agit de prendre les mesures raisonnables pour s'entendre sans que cela n'entrave indûment l'exploitation de l'entreprise de l'employeur et ne lui impose des frais excessifs.

Suite à certaines demandes et requêtes de la part d'individus provenant de groupes ethniques ou religieux minoritaires, le 8 février 2007, Jean Charest, premier ministre du Québec annonce la création de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles. Cette commission était présidée par l'historien Gérard Bouchard et le philosophe Charles Taylor. Leurs travaux se sont terminés par le dépôt d'un rapport en mai 2008.



## *La nation québécoise dans son rapport à la religion*

je me demande si ce n'est pas votre cas. Ce n'est pas la xénophobie qui vous menace, c'est être partout et nulle part».

Brutalité de la révolution, radicalité d'une mutation culturelle, notre lien vital avec les sources de notre identité est affecté. Péguy disait : «Quand il s'agit d'histoire ancienne, on ne peut pas faire d'histoire parce qu'on manque de références. Quand il s'agit d'histoire moderne, on ne peut pas faire d'histoire, parce qu'on regorge de références». Notre histoire est récente mais les références manquent tout de même ; notre histoire est moderne, elle s'empêtre dans des références qu'elle ne parvient pas à ordonner et à intégrer. La révolution a permis une coupure avec une forme d'autorité mal assumée et mal vécue, mais du coup elle a opéré un rejet de ce qui fonde et explique la cohérence de nos origines.

### **La douceur derrière les changements**

Parler de «révolution tranquille» tient de l'oxymore. Or une question fascinante est celle de l'origine de cette tranquillité, de la douceur des mœurs permettant l'avènement d'une révolution sans violence physique, sans coups ni blessures. À la brutalité d'un changement de cap justifiant le vocable de révolution, s'oppose la douce tranquillité assurant le passage radical d'un mode de vie à un autre. Le fait que nous parlions de Révolution tranquille pour qualifier un ensemble d'événements récents bouleversant notre histoire permet peut-être de mieux apprécier la teneur d'un des grands mouvements anthropologiques de l'esprit moderne : celui délaissant la vision tragique de l'homme au profit d'une conception pragmatique empreinte de douceur. Peut-être la Révolution tranquille est-elle une forme aboutie de ce mouvement ? À certains égards, nous vivons tranquilles dans une sorte de moelleux agnosticisme.

Cette situation génère ses impasses. Par exemple, notre moelleux agnosticisme nous place devant un paradoxe inquiétant. Au nom de la bonne vie, de la raison pragmatique, de la maîtrise effective du monde par le savoir technique, nous contrôlons la procréation et croyons gérer nos existences en planifiant tout. La vie passe, il faut en profiter. Sans trop nous en rendre compte nous provoquons, collectivement, une crise démographique sans précédent. Parallèlement, nos existences individuelles se prolongent : nous vivons mieux et toujours plus vieux. Conséquemment, nous sommes placés en face d'un paradoxe inquiétant : nous assistons à l'effritement de la nation et même à la perspective de sa disparition. La nation meurt sous l'œil perplexe de ses derniers survivants !

### **Vers une culture du raccommodement désirable.**

Ruptures brusques dans de moelleuses conditions, bientôt cinquante ans après la Révolution tranquille, nous sommes interpellés par de nouveaux défis. Du point de vue politique, c'est-à-dire sous l'angle définissant, organisant et favorisant les liens humains, nous avons acquis une autonomie grandissante axée sur la séparation des pouvoirs. Il faut entendre une autonomie de gestion dont l'étendue permet d'administrer les constituants divergents des liens humains à l'intérieur de notre société. Ceci instaure une zone de neutralité nécessaire à la cohabitation des communautés formées autour de telle ou telle religion, de telle culture ou de telle langue. Il s'agit de gérer des communautés diverses à l'intérieur d'une communauté globale, la société québécoise.

Ce modèle dont la souplesse et la capacité d'intégration sont avérées ne garantit cependant pas l'unité effective. En fait, le ciment des liens humains formant la communauté politique représente notre véritable et principal défi. La question de l'unité nationale est un problème d'identification au tout. Les accommodements raisonnables sont des aménagements particuliers dont la mise en œuvre ne saurait occulter la question du cadre de référence global inspirant et guidant celle-ci. Ce cadre de référence est spécifique et juridique, mais il est aussi politique. Si ce dernier est la pierre d'achoppement des tentatives d'intégration, il est la pierre angulaire des espoirs d'unification. En d'autres mots, notre défi est celui de la concorde et de l'amitié politique. Il faut trouver les bonnes composantes et le bon dosage d'ingrédients afin d'assurer la qualité du lien.

Traditionnellement, c'est la religion qui assumait cela et s'il faut encore en discuter, c'est que la pensée du politique ne se fait pas sans celle du théologique. Jugée néfaste pour la gestion, elle demeure un atout majeur pour la réflexion et du coup elle se révèle une condition de meilleure gestion.

À l'heure de la *realpolitik* où l'efficacité est la nouvelle vertu, il incombe de réaffirmer le caractère périlleux du retranchement de l'espace réflexif politique des références théologiques ; surtout celles fondant l'identité des peuples.

L'histoire récente est éloquent sur ce point. Il ne faut jamais oublier que nazisme et stalinisme sont les formes les plus criminelles de systèmes politiques résolument coupés du religieux. Le projet idéologique marxiste s'est incarné, après la révolution bolchevique, dans un *modus vivendi* où la suppression de la pratique et de

## *La nation québécoise dans son rapport à la religion*

la représentation du religieux était effective. Il en était de même pour le projet nazi, dont une des réformes patentes consistait à éliminer les références traditionnelles chrétiennes pour y substituer une forme de christianisme positif conduisant à un néo-paganisme, dont l'idéologie mortifère justifiait la Shoah et instaurait l'eugénisme aryen.

C'est donc un raccommodement souhaitable de raviver notre rapport à la religion et plus particulièrement au catholicisme. Pour nous Québécois, c'est notre ancrage et notre repère le plus avéré.

Mais actuellement, parler politiquement de religion se bute à un obstacle de taille. Le fait que la religion ait été «petitement et séculièrement vécue» laisse une perception du christianisme disposant mal au dialogue. En effet, il nous manque cette oreille bienveillante nécessaire à toute discussion.

Au Québec l'Évangile est peu ou prou considéré comme une force au service du bien de tous les hommes. L'Église québécoise est perçue comme une institution vétuste, désormais vidée d'un contenu douteux et laissée pour morte sur la place. Elle apparaît sous les traits d'une sorte de cheval de Troie abandonné dans l'enceinte de la nation. Elle a connu ses heures de gloire, mais elle nous a laissé plus de maux que de biens et même si on lui doit tout en matière de santé et d'éducation, elle reste un symbole de servitude, de manipulation et de dérapages moraux. Bref, pour plusieurs, il s'agit d'un monument encombrant et évoquant de mauvais souvenirs. C'est, pour une bonne part de la génération des années soixante et soixante-dix, un cadeau de Grec. Pour les autres, les plus jeunes, c'est devenu une référence folklorique dont ils ignorent à peu près tout. L'attitude des interlocuteurs est passée de la véhémence à l'indifférence.

Pour assurer le raccommodement, il faut comprendre et amener à comprendre la vraie nature du christianisme, dont la présence dans l'État est assimilable au sel donnant saveur au plat. Quel est le parfum de cette saveur? Quelle est la nature de ce rôle, de ce service? Elle est de nature à favoriser les liens humains. Le christianisme est et a toujours été un formidable catalyseur des liens humains. C'est, quand on y regarde de près, un cadeau juif. Il est tout le contraire d'un cheval de Troie, dont l'artifice extérieur est spectaculaire et attirant mais dont le contenu engendre la déception et l'amertume pour qui le reçoit.

Au contraire, le christianisme n'offre rien de spectaculaire d'entrée de jeu. C'est un cadeau mal emballé et à l'aspect repoussant en superficie, mais le fait est que sa présence apporte un formidable pouvoir de liaison. La croix détourne les regards, mais paradoxalement, elle a toujours favorisé les rapprochements. C'est le cas du

lien de la communauté chrétienne pour ses membres, mais surtout des liens produits par la présence de cette communauté au sein de la société. La cité de Dieu dans la société civile propulse les alliances de toutes sortes et de manière parfois inusitée. Ne lit-on pas qu'au jour de la crucifixion de Jésus : «Hérode et Pilate devinrent deux amis, d'ennemis qu'ils étaient auparavant»? C'est le paradigme de l'effet Jésus sur la politique. Leur amitié scellée par leur commun accord sur le sacrifice du Christ est emblématique des liens humains collatéraux induits par la présence de l'esprit chrétien dans la vie politique. Le christianisme deviendra par la suite l'agent principal de la médiation dans la construction des États occidentaux et ce jusqu'à nos jours.

Ainsi, il faut considérer jusqu'à quel point des avancées comme la charte des droits et libertés, la valorisation de la personne humaine et même la séparation des pouvoirs dans l'État démocratique moderne sont tributaires de ce rôle médiateur du christianisme. En d'autres mots, pour les non chrétiens, la présence des chrétiens reste très avantageuse. Elle dérange, elle provoque, mais elle féconde la vie politique et assure depuis toujours une culture d'accommodements raisonnables.

Si nous regardions notre histoire et celle de l'Europe et si nous faisons l'exercice de mettre en balance les inconvénients et les avantages politiques de la présence du christianisme dans nos collectivités, nous aurions la surprise de constater un débalancement probant des atouts. Les Pères Chaumonot de ce monde ont incarné au Québec ce rapport vital entre le spirituel et le politique et le rôle de médiateur entre la culture conquise et celle des conquérants. En ravivant nos mémoires, nous nous souviendrons comment ce jésuite français a respecté la culture huronne au point de devenir un des leurs. Il rédigea même une grammaire dans leur langue et «les Indiens eux-mêmes avouaient qu'il la parlait mieux qu'eux, qui se piquaient la plupart de bien parler.» On lui doit aussi beaucoup pour l'installation des colons européens en Nouvelle-France, entre autres en créant la confrérie de la Sainte-Famille. En tout, il s'est révélé un diplomate talentueux. Français colonisateur, il a pris parti pour les colonisés. Il a été, lui aussi, un agent d'amitié politique entre l'occupant et l'occupé.

Le défi de l'amitié politique dans les termes des recommandations de la commission Bouchard-Taylor est celui de l'interculturalisme, où la culture d'accueil reçoit les cultures étrangères et s'enrichit à leur contact pour produire à la fin une nouvelle culture plus riche et plus unie. Dans ce projet aux intentions fort louables, il ne faut

## *La nation québécoise dans son rapport à la religion*

pas perdre de vue le préalable consistant à prétendre que la culture d'accueil est déjà ancrée dans ce qui l'a engendrée et formée. Or il n'y a rien de moins évident. Quoi faire alors ? On peut demander aux Québécois d'être plus ouverts, d'être moins repliés sur eux-mêmes. On peut leur proposer un programme d'éducation nationale où ils apprendront toutes les cultures religieuses existantes, dont la leur en lui concédant cependant plus de place dans le cursus. Mais ce faisant, on remet la religion dans les écoles alors qu'on voulait l'enlever et cela ne garantit en rien une compréhension effective des cultures religieuses existantes dans notre société pluraliste. Que peut-on espérer d'autre ? Une éducation morale proposant une sorte d'humanisme supra assimilateur dont les vertus garantiraient la paix sociale ? Il me semble voir ici des propositions dangereuses supprimant les conditions de réalisation d'une vraie rencontre, d'un vrai dialogue. Les religions ne sont pas toutes semblables, elles ont leur principe d'identification propre, leur ancrage propre et leur modus vivendi propre. Vouloir les ranger sous les mêmes enseignes, c'est une façon d'ouvrir les bras sans les refermer. Comme chacun sait : « Qui trop embrasse mal étreint ». Tenter de dégager une sorte de morale universelle émanant des similitudes entre, par exemple, le judaïsme, le christianisme et l'islam ; faire de cette morale universelle, une sorte de morale nationale est pour le moins étonnant. C'est pourtant le projet d'établir des valeurs communes de consensus « par recoupement » au nom de la neutralité de l'État.

S'il faut faire quelque chose à l'école, cela devrait être ordonné à la transmission de l'héritage culturel chrétien en tant que fondateur de notre identité actuelle et en tant que fondement de la rencontre avec l'autre dans ses différences. D'un point de vue strictement pédagogique, il y aurait de la matière pour les cycles du primaire et du secondaire.

Si on ne fait rien à l'école pour protéger sa neutralité, on laissera le soin de la transmission de l'enseignement religieux aux familles et aux « Églises », mais il faudra tout de même assurer une reconnaissance publique du christianisme et particulièrement du catholicisme en tant que fondation de notre identité culturelle. Il ne s'agit pas ici de réclamer des privilèges pour les chrétiens sur les autres croyants. Il s'agit de reconnaître la place du christianisme dans la genèse et l'actualité de la nation québécoise.

Le dialogue entre politique et religion va son chemin en tension perpétuelle et il faut constamment remettre ce rapport en chantier. Il ne faut pas occulter la tension inévitable du rapport au religieux.

En 1960 le Frère Untel écrivait : « La majorité des Canadiens français en ont soupé, paraît-il, des histoires de bavettes et de cornettes. Il faut bien pourtant parler de religion. Il n'y a pas d'autre problème sérieux. » En sommes-nous au même point ? En avons-nous soupé de parler de religion ? Le fait est que nous en parlons peu, peut-être par honte, celle de la pusillanimité ; peut-être par outrecuidance, celle du scepticisme paresseux. Dans tous les cas, le problème nous rattrape toujours. Cette fois-ci par le biais de nos relations avec les religions des autres et la question est : savons-nous saisir l'occasion de la conversation politique sur la religion et sommes-nous même capables de le faire ?

Dans les grandes villes du monde, Londres en tête et jusqu'à Montréal, nous avons vu déambuler des autobus arborant la maxime : « Dieu n'existe probablement pas. Alors, cessez de vous inquiéter et profitez de la vie ». C'est un transport en commun d'idées communes sur Dieu et sur la vie. En voilà une occasion de discuter ! C'est pour dire que la question de Dieu est toujours actuelle. Évidemment, si la discussion doit se faire par panneaux publicitaires interposés, nous ne parviendrons pas à grand-chose.

Mais les hommes honnêtes dont parlait Aristote, en accord avec eux-mêmes et les autres dans la cité, sont des hommes attachés au bien commun et à la recherche de ce qui favorise l'élévation de l'âme. Cette honnêteté, appelée de mes vœux, invite à réfléchir aux questions incontournables : « Qui suis-je ? D'où venons-nous et où allons-nous ? Qu'est-ce que la justice ? » Ce type d'interrogations conduit inexorablement à la question de Dieu et à celle du rapport à la religion. Profiter de la vie, c'est donc aussi se poser des questions sérieuses sur des sujets sérieux du genre : « Et si Dieu existait... ? »

Louis-André Richard, né au Québec, est professeur de philosophie au Cégep de Sainte Foy et chargé de cours à la faculté de philosophie de l'Université Laval. Derniers livres : *Augustin, Florilège commenté des Confessions*, PUL, février 2007. *La nation sans la religion ? Le défi des ancrages au Québec*, Presses de l'Université Laval, mai 2009.

Anne SIMONNET

## Le cycle d'Élie dans *Tu* de Pierre Emmanuel

### Un poème biblique ?

Élie, homme de feu, pro-phète, reçoit et mûrit une parole qui ne lui appartient pas et la transmet dans un langage que le peuple peut recevoir. Il n'est donc pas si éloigné d'une certaine conception du poète. Tel est du moins le regard de Pierre Emmanuel. La figure d'Élie apparaît brièvement avec *Évangélique*, en 1961, dans les poèmes reprenant les textes évangéliques qui le mentionnent : les péripécies sur Jean-Baptiste, la profession de foi de Pierre à Capharnaüm, la Transfiguration. Le premier développement naît avec le « Notre Père », repris en 1970 dans *Jacob*, à propos de la demande « Donne-nous aujourd'hui notre pain de ce jour ». Mais les textes majeurs se trouvent dans *Tu*, l'une des grandes cosmogonies de ses dernières années. Il lui consacre alors toute une section, dix-huit poèmes dont les titres sembleront familiers, pour l'essentiel, au lecteur de la Bible : « Achab », « Kérit », « Sarepta », « Élie au Carmel », etc. disent l'étroite dépendance du poète à sa source.

Pierre Emmanuel explique ce choix en quatrième de couverture : « Comment s'adresser au Tout Autre dont le Nom est au-delà des noms ? Comment être avec lui à tu et à toi ? [...] Quand le vent se prend en parole, s'incorpore matriciellement, il engendre les individualités théophores, les médiateurs, les proférateurs. Moïse, Élie, témoins de l'homme transfiguré, reçoivent d'un Autre leur droit à la parole. De l'un à l'autre, celle-ci gagne en autonomie. » Pierre Emmanuel ne cherche donc pas à faire du texte une analyse exégétique, théologique ou philosophique, il reçoit en poète une parole qui lui vient d'un autre et lui parle de l'homme transformé par le pouvoir d'une Parole à laquelle il se soumet. Pierre Emmanuel réfléchit alors, avec les moyens qui sont les siens de l'image et du rythme, sur la puissance de cette Parole et ses conséquences dans la vie d'un homme et dans l'histoire, plus largement, du peuple auquel il appartient.

C'est pourquoi il passe sous silence les personnages qui lui paraissent secondaires dans la geste d'Élie, en sorte qu'il la ramène à son épure : ainsi disparaît Obadyahu, maître du palais d'Achab, dont le livre des Rois précise pourtant que « lorsque Jézabel massacra les prophètes de Yahvé, il prit cent cinquante prophètes et les cacha cinquante à la fois dans une grotte, où il les ravitaillait de pain et d'eau », comme les noms cités aux versets 15-19 du chapitre 19 ou même Élisée : un prophète peut avoir une « descendance », pas un poète. En revanche les personnages d'Achab, de Jézabel et de la veuve de Sarepta sont contemplés dans plusieurs poèmes, car ils disent quelque chose non seulement d'Élie, mais de la croissance de l'homme en lui. Disparaissent aussi nombre de dialogues, dont certains semblent pourtant essentiels à tout lecteur de la Bible : ne demeurent, en particulier, aucun des dialogues entre Élie et Dieu. À vrai dire, le nom de Dieu lui-même disparaît : il est nommé « le Vivant », « l'Être », « la Parole », la « Puissance », « le Tout », « le Transcendant », « Toi » ou même « Cela » – jamais « Dieu », « le Seigneur », « Yahvé ». Car la question n'est pas uniquement qu'Élie reconnaisse la présence divine : il est aussi le rapport entre le prophète et l'homme commun, ordinaire, qui, lui, ne reçoit que la parole du prophète, en sorte qu'il doit se fier à cet intermédiaire entre la parole originelle et lui-même. La question de la réception de la parole n'est donc pas le seul fait du prophète – ou du poète – elle est aussi ce que devient cette parole dans la bouche du prophète – sous la plume du poète : dans quelle mesure demeure-t-elle elle-même ? Dans quelle mesure se trouve-t-elle transformée ? De qui la reçoit alors celui qui l'écoute ? Et qu'en est-il, dans ces conditions, du poète croyant, qui sait bien la dette qu'il doit à l'Être ?

## L'histoire d'une vocation

Le cycle d'Élie s'ouvre, dans *Tu*<sup>1</sup>, par un poème liminaire sans lien étroit avec le texte biblique : « La vocation d'Élie ». Il donne l'orientation du poète : avant de considérer les faits et gestes du prophète, Pierre Emmanuel cherche à comprendre ce qui, précisément, le rend tel. Pensant peut-être à la lettre de Jacques qui rappelle : « Élie était un homme semblable à nous » (*Jacques* 5, 17), il voit avant tout en lui cette humanité : avant qu'il n'intervienne dans l'histoire d'Israël, Élie est « un homme », non un parmi d'autres, mais « un » à l'écart, « dans le désert ». Pierre Emmanuel ne retient pas Tishbé mais le fait qu'Élie vient d'ailleurs : qu'il ne participe d'aucune foule et accepte la solitude dans laquelle s'élargit la perception de l'inconnu. Il s'éveille « avant l'aube », en sorte que ses yeux n'ont prise sur rien. L'accueil du conscient et de l'inconscient se « fondent » en eux, mais le choix de l'être, en revanche, signe l'avènement de la volonté, et donc de l'histoire : « [R]ompre en soi le

1. PIERRE EMMANUEL, *Tu*, Seuil, 1978. L'œuvre est reprise dans *Œuvres poétiques complètes*, T. II, L'Âge d'Homme, 2003. Toutes les citations, sauf précision particulière, sont extraites de cette œuvre, dans laquelle la section sur Élie occupe les pages 590 à 622.



## *Le cycle d'Élie dans Tu de Pierre Emmanuel*

non-désir / C'est mettre en mouvement tout le destin des sphères. / Être est ce choix qui précipite». «Être» est d'abord pour Élie reconnaître que l'être lui vient d'ailleurs, qu'il le reçoit d'une «Parole qui se lève avant l'homme». L'homme est donc d'abord un être d'écoute, d'accueil, d'attention à l'invisible et à l'inconnu, au silence qui l'entoure et ne se manifeste qu'à cette condition. Son attention n'est pas même arrêtée par l'horizon puisqu'il est attention pure dans la nuit encore bleue, et fait en quelque sorte venir l'aube en accueillant le sens, la promesse du futur : la source lui vient alors «aux lèvres» sans qu'il la comprenne mais seulement la conçoive, comme une femme son enfant. Les mots ne sont pas de la Parole seule, ou de l'homme seul : il les «arrache de sa substance inconnaissable / Plus haute plus charnelle infiniment que lui», en sorte qu'«il se fait en mêlant sa chair et son haleine / Une parole incomparable à son esprit».

Cette chair et ce souffle se retrouvent dans tous les poèmes sur Élie : ils constituent l'homme. Le combat du prophète sera d'en harmoniser la liaison. Dans la poésie de Pierre Emmanuel, le souffle vient du divin, la chair est liée à la femme. Il affirme dans un article :

Ayant pris chair, le Vent veut s'identifier, se faire homme. Les figures de la Transfiguration marquent les étapes de cette incarnation. D'abord Moïse, l'homme d'un peuple : né des eaux, rené du feu, de la montagne du Père, il est, dans et contre Israël, la voix, le germe de la vocation d'Israël. Ensuite Élie qui, par la puissance du Vent, atteste seul [...] la parole vivante [...] <sup>2</sup>.

Car il ne suffit pas de recevoir la parole ; encore faut-il la vivre et la proférer. Dès la fin du premier poème, Pierre Emmanuel remarque :

C'est à elle qu'Élie se voue qui l'ayant dite  
Sait que bien plus que lui elle existe de droit  
Que son gouvernement courbe peuples et rois  
Et que rien n'est depuis toujours sinon par elle  
Incréée et qu'un souffle d'homme a modelée  
Née du même homme auquel elle veut s'adresser.

Chaque étape de la geste d'Élie lui sera alors l'occasion de se conformer à la Parole qu'il prononce, de l'assumer et d'en découvrir les exigences toujours plus intérieures.

## **Une histoire d'hommes**

### *Le roi Achab*

La première d'entre elles le place, comme dans la Bible, face à Achab. Ce dernier n'est pas défini par son nom mais par sa fonction de «roi». Élie, dont le nom est l'ultime parole du poème, s'affirme, au contraire, par son être : il est «Un homme seul» «et parle». La formule revient de manière insistante

2. «Tu est pour moi une étape majeure», 27, rue Jacob, n° 209, janvier 1978, p. 4.

car il déconcerte Achab, qui « n'a pas coutume d'être un homme » ni que quiconque le soit devant lui : « Il règne sur des crânes inclinés ». Rejoignant le roi de *Babel*, le « tyran » des œuvres de guerre<sup>3</sup>, Achab en a l'arrogance, le désir de dominer un peuple réduit à n'être plus qu'une « masse », un « troupeau » « dont le roi limite le pacage / Dont il marque pour l'abattoir les fronts trop hauts ». Comment Élie ose-t-il lui adresser la parole, au sens fort, c'est-à-dire lui transmettre un ordre qui vient de plus haut que lui ?

Pas plus que la Bible, le poète ne précise la réaction du roi à la parole d'Élie, pourtant si menaçante pour son royaume et donc son pouvoir. Mais le poème qui suit explique cette absence de réaction : en réalité, Achab ne sait que faire car il n'est rien par lui-même. Ce qui paraît en filigrane dans le texte biblique – lequel précise quand même que le pire du règne d'Achab vint avec sa soumission à son épouse (I *Rois* 16, 31-34) – est mis très évidemment en lumière dans les poèmes de Pierre Emmanuel, au point que le poème suivant, qui porte le nom de la reine, commence ainsi : « Achab fut roi ». Terrible passé simple, qui renvoie le personnage à une fonction perdue ! Pendant plusieurs poèmes il semble d'ailleurs disparaître complètement du champ de vision du poète. Il ne réapparaît que dans « Le Perturbateur », plus volontaire en apparence, du moins au début du poème : maître à la fois du législatif, du judiciaire et de l'exécutif, il « ne saurait tolérer » l'intervention de Dieu dans l'histoire, car il « a mis le Transcendant hors la loi. Et même, la loi le décrète : Ce mot et tous autres dont le non-sens vient du sien sont des crimes et non plus des mots ». Absurdité de qui pense supprimer le réel parce qu'il en interdit l'évocation et pense ainsi avoir montré son pouvoir...

Pauvre roi qui ne sait que « refuse[r] et refuse[r] » sans fin, vivre dans le mensonge pour ne plus voir ce qui s'impose à lui. Il n'est plus qu'une fonction vide : « il tient debout uniquement par l'armure », écrit Pierre Emmanuel, « se sent nul en ce lieu de néant ». Son action n'est plus alors que celle d'une fourmi perdue, d'une mouche affolée qui s'agitent en tous sens sans la moindre efficacité : « Il fait ce qu'au temps de la sécheresse savent faire les rois : il recense, réquisitionne, rationne, il réinvente les mêmes vains succédanés ». Oui, pauvre roi qui « s'affair[e] à se mimer régner », contraint de constater l'inanité de ses mesures et de ses efforts face à la terrible sécheresse, dont Pierre Emmanuel n'indique pas la durée car elle est le temps interminable des hommes refusant la présence de l'Imprévisible dans l'histoire, dans leur vie, préférant nier l'évidence plutôt que de croire à la possibilité d'un miracle. « Qu'est-ce qu'un Juif athée ? C'est un Juif qui ne croit pas à ce qu'il voit », affirme merveilleusement Claude Vigée dans *La lucarne aux étoiles*<sup>4</sup>. Tel voudrait bien être Achab.

Son incompétence n'a d'égal que son entêtement : « Le perturbateur d'Israël » le montre reculant longuement face à la seule solution qui s'impose pourtant à lui depuis le début : prendre le problème à sa racine en faisant appel

3. Voir *Babel*, Seuil, 1951 (1969) ; *Combats avec tes défenseurs*, Poésie 1942, Villeneuve-lès-Avignon, 4 mars 1942, Seghers, 1945 ; *Jour de colère*, Fontaine coll. Charlot, 1942 ; *La Liberté guide nos pas*, Fontaine, 1945.

4. Claude VIGÉE, *La lucarne aux étoiles*, Le Cerf, coll. « Histoire à vif », 1998, p. 55.

## *Le cycle d'Élie dans Tu de Pierre Emmanuel*

à celui qui a annoncé (provoqué ?) la sécheresse : « Il n'y a plus [...] – il n'y a jamais eu – que cette pensée, cette possibilité lancinante : “Il reste Élie” ». C'est au point qu'il feindra de ne voir dans le prophète qu'un « sorcier », un homme dont on connaît les pouvoirs occultes (n'a-t-on pas accusé Jésus de chasser les démons au nom de l'un d'entre d'eux ?) : « Si Élie est mage, qu'il siège entre les mages : ce ne sera qu'un baal de plus ». « Par tous les moyens, désespérément, il veut démentir que la sécheresse ait à faire avec Cela dont il ne veut rien ». « Que le chrétien réfléchisse seulement à ceci : le juif est un homme qui, *nulle part et jamais*, n'oublie Dieu », écrit Pierre Emmanuel quelques années plus tard<sup>5</sup>. En cela, Achab est à la fois différent et semblable à l'occidental du xx<sup>e</sup> siècle dont la « tentation est grande [...] – et presque congénitale à l'imagination du poète – de substituer à la transcendance d'un Dieu personnel celle d'un Vide au-delà de tout concept, et à l'immanence d'une création continuée celle, insaisissable, d'une illusion sans substance »<sup>6</sup>.

Mais le poème montre de manière irrévocable la vanité des tentatives royales :

C'est poussé par Cela qui en lui est néant à l'espoir que Cela soit non plus même ce vide, mais encore Baal, que le roi songe : « Il reste Élie ! » Lequel s'entend dire : « Va vers Achab ! »

Et l'un vers l'autre Cela les met en route, Achab vers Élie pour qu'il donne la pluie, Élie vers Achab pour qu'il donne la grâce.

Le drame d'Achab se situe en définitive dans son refus de croire alors qu'il ne peut ni se défaire de la pensée de Celui qu'il refuse ni résister à son action qu'il ignore. Son attitude serait pardonnable si elle était l'affaire d'un moment. Mais on la retrouve dans « Naboth » : Achab désire sa vigne non pour agrandir ses terres mais parce que « sur cet homme échoue tout son pouvoir » : Naboth reçoit « chaque jour » cette vigne comme « son héritage » et par lui se souvient de « l'auteur du don » qui lui est fait. Pierre Emmanuel cite volontiers dans ses œuvres Robert Aron dont il aimait les ouvrages et la pensée<sup>7</sup>. Il a appris de lui – et de sa longue fréquentation de la Bible – l'importance de l'héritage, que l'on reçoit à la fois des générations passées – en sorte qu'il rappelle l'ancrage de chacun dans l'histoire – et de Dieu lui-même qui présida à ces existences et manifesta ainsi sa fidélité :

Don sans mesure et qu'un arpent enferme :  
Lorsque Naboth taille en mars les sarments  
Tout le ciel luit en eux avec la sève.  
Lui, comme un cep avec ses deux yeux francs  
Est dans l'azur à hauteur de sa vigne :  
Le plus haut mur près de lui est chétif.

5. *L'Arbre et le vent*, Seuil, 1981, p. 141.

6. *Ibid.*, p. 142-143.

7. Comme plus tard ceux d'EISENBERG et ABECASSIS, *À Bible ouverte*, dont il affirme qu'ils « devraient faire partie de la bibliothèque du chrétien autant que du juif (*L'Arbre et le vent*, p. 142).

C'est pourquoi il « souille le jour » du roi, lui rappelant constamment que Dieu est et que l'homme trouve en lui son bonheur : il rend évidente sa fidélité dans le temps des hommes, l'élection des plus humbles et la force qu'elle donne.

Les exigences de Dieu ne sont pas inconnues à Achab ; mais il les a réduites à des impressions, des sentiments, une peur viscérale qui n'ont rien à voir avec la volonté que l'on attend de lui, la qualité d'être à laquelle il est appelé. Achab est « faible », son « cœur chagrin » incapable d'agir de manière décisive dans le conflit qui l'oppose à Naboth et de s'attaquer délibérément au « Vivant ». Face à l'« à-pic de son cœur » il est retenu par

[...] le vertige  
[...] de voir en sa chute un azur  
Et d'imposer cette hauteur inverse  
Aux fronts forcés sous le joug du vrai ciel.  
[...] Ce faible Achab que son effroi de l'être  
Retient toujours d'oser tout son pouvoir.

Lorsque Naboth meurt, Achab, enfin conscient d'avoir commis l'irréparable, « tremblant se vêt d'un sac de cendre ». Il est encore capable de repentir, sa foi n'a pas complètement disparu ni la conscience que Dieu est. Mais il n'est pas capable de se rebeller contre « l'histoire », la « raison », la facilité aussi. Il est bien le roi juste pour son peuple, ou plus exactement pour la « masse » qu'il s'efforce de courber sous son joug. Car « [I]es rois perpétrent au-dehors / La rumination des peuples ». Celui sur lequel il règne ressemble étrangement au nôtre dans la poésie de Pierre Emmanuel : « C'est notre espèce gênée d'être verticale / notre peur de penser prenant forme légale / Chiendent de lieux communs broutant ce monde ras ». Achab n'y est jamais qu'un parmi d'autres, « [r]essemblant à tout. Presque sans traits » comme tous les rois, « crânes / Grelots inanes dans le Vide glorieux ».

### *Jézabel la noire*

Il n'en est pas de même de « Jézabel la Grande ». Le personnage apparaît dès le quatrième poème du cycle, juste après « Puissance d'Élie », comme son antithèse et sa plus grande – sa seule ? – adversaire. Figure de la « Mère Égypte », « ventre ou prison », elle enferme en elle les peuples et les rois (« Tes plus enfants ce sont les rois / Auxquels tu donnes leur image pour idole ») en les faisant vivre dans un monde de rêves, de désirs, nous dirions aujourd'hui un monde virtuel :

Tu es régente des ténèbres pour les siècles  
Tes pieds usent les reins des rois. Et qui a bu  
Ton lait, revient toujours dormir sous ton empire  
Tu lui es bonne comme un songe à n'en finir.  
Trop bonne. Une fois né c'est sa mort qui lui donne  
Le sein. Jamais au monde il ne sera sevré.

Face à l'insécurité d'Achab elle est celle qui sait, affirme, décide, impose, s'impose surtout, qui résout les problèmes du roi : « Heureusement Jézabel

## *Le cycle d'Élie dans Tu de Pierre Emmanuel*

est sa Reine» lit-on dans «Naboth», «Qui ne connaît d'empire que le sien». «L'âme d'Achab était diurne», Jézabel est «la reine au nom de jais», «grande et jalouse / Comme la nuit originelle». Le poème rapportant sa colère après le sacrifice du Carmel l'appelle «La noire», «La Grande Noire lactescente» car elle est une image de «la Mère dont le dernier masque est la Mort». Grande prêtresse de Baal, son pouvoir est celui du «Prince de ce monde», immense autant que le monde lui-même. Le poème éponyme la présente comme la «Mangeuse» dont il faut «deux fois naître», qui «gard[e]» les hommes «en enfance». Jézabel est donc cette part de l'homme qui refuse de grandir, de sortir de ce qu'il connaît. En ce sens on comprend qu'elle soit aussi liée à la raison dans la poésie emmanuélienne. Le poème «La Raison» suit d'ailleurs immédiatement celui qui s'intitule «Jézabel».

Une autorité s'attache aux calculs de la Raison qui dispose en séquences le néant et la chute, selon le principe que ce qui advient ne pouvait pas ne pas advenir. [...] Entre l'instant d'avant et l'instant d'après, la continuité est une équation: nul ne peut mettre un frein à l'algèbre. De là l'usurpation dont l'homme est la victime, et qu'il ne voit point, qu'il ne saurait même penser, mais que universellement au contraire il tient pour l'unique légitimité: quelles que soient l'histoire et sa déraison, la Raison règne sur le temps de l'homme et non l'homme. Tout, absolument, est ainsi justifié. Ce qui fut l'est d'avoir été; ce qui sera, du fait qu'on peut l'en déduire. Ce On est l'éternité. [...] Dans cette perspective – la seule où s'ordonne le monde – il est bon et juste de rendre justice à l'horreur du plus injuste tyran. Achab a pour épouse Jézabel la Grande, la majestueuse nourrice de marbre, la Nécessité.

L'irruption de l'imprévu est littéralement impensable, inacceptable pour elle, car il manifeste de manière irréfutable la Présence de Dieu au-dessus d'elle: non, sa puissance n'est pas infinie, ni éternelle. Certes, elle «peut tout» jusque dans le désert où se cache Élie pour la fuir et «[r]ien ne retient d'être [...] Jézabel». Mais son être se construit uniquement de manière négative, sur le refus et la provocation. Il y a vraiment quelque chose de démoniaque dans le personnage présenté par Pierre Emmanuel. Il décrit ainsi son rôle dans la mort de Naboth:

Mais plus est pur le sang du sacrifice  
Plus sa souillure attise Jézabel:  
Son propre sang est le seul qui suffise  
Pour éteindre ce désert éternel.

Incapable du moindre geste de repentir, elle trouve une joie mauvaise à être maudite, comme s'il s'agissait là d'une victoire:

Elle attendait comme l'hommage à rendre  
À son orgueil l'anathème d'En-Haut  
Aimant penser de l'âme de la Bête  
Qu'elle est sans fin comme son vis-à-vis  
Mêlant partout leurs souffles ennemis.

Elle avait imposé les désirs, la famine, la soif à son peuple pour le détourner du Vivant. Elle voulait en être adorée, lui paraître plus grande

que le prophète, que Dieu lui-même. Sans nul intermédiaire, elle entendait «sauver le peuple à son ultime instant» de la «terreur vraiment mortelle» qui est l'élément dans lequel elle s'épanouit. Être maudite manifeste qu'elle a fait réellement obstacle au Tout-Puissant, et c'est en effet une victoire pour elle qui refuse de le servir.

Le livre des Rois montre son influence sur le roi, précise qu'elle est «fille du roi des Sidoniens», le pays du dieu Baal et des sacrifices humains. Qu'Achab l'ait épousée pour des questions politiques est fort possible; il n'empêche que, loin de se convertir au Dieu d'Israël, elle développe le culte de Baal dans son nouveau pays. Jamais le texte ne situe face à face Élie et la reine: puissance occulte, elle est d'autant plus redoutable qu'elle n'apparaît pas, en sorte qu'on n'a pas de prise sur elle. Pierre Emmanuel interprète spirituellement ce qui pourrait n'être qu'une réalité historique (la reine n'apparaît pas en public): Dieu ne peut se trouver en présence du péché; Élie porte l'un, Jézabel choisit l'autre de toute sa volonté, de toute son intelligence, de toute sa force.

Vous n'auriez pu être ensemble  
Au même lieu sans mourir.  
Pourtant vous étiez ensemble  
Toute chose écartelée entre vous  
Jumelant vos contraires.  
Jézabel volant le sol sous tes pieds  
Toi trépanant le Vide sur elle.

### *L'inconnue de Sarepta*

«Dans *Tu*», écrit Pierre Emmanuel, «la femme sous toutes ses formes est à la fois elle-même et la puissance où l'esprit prend chair»<sup>8</sup>. De même que Naboth complète en opposition Achab, à la reine, «la mauvaise mère intérieure de l'homme», répond en miroir la veuve de Sarepta, du pays de Jézabel. Elle aussi est mère, mais véritablement: pour engendrer, non pour englotir. Aussi pauvre que Jézabel est riche, puisqu'elle «n'a qu'un poing de farine / Ce peu d'huile et deux fagots / Pour elle et son fils / Après quoi ils mourront», aussi misérable qu'elle est glorieuse, veuve sans ressource et même sans nom, étrangère à Israël elle aussi, elle accueille pourtant la demande du prophète comme un ordre divin:

La femme elle se tait  
Mais obéit au souffle  
Qui sort d'Élie  
La femme croit que seul  
Le souffle fait vivre  
Elle sait qu'ils mourront  
L'enfant et elle.

Les vers brefs, si simples en apparence, rendent à la fois la brièveté du souffle qui demeure encore et l'immédiate obéissance de la femme, très

8. «*Tu* est pour moi une étape majeure», *art. cit.*

## *Le cycle d'Élie dans Tu de Pierre Emmanuel*

semblable à la veuve de l'Évangile: «le Tout ne veut / Rien que le Tout / Le Tout n'est rien de plus / Que ce petit reste», deux oboles, deux fagots sur lesquels offrir en sacrifice au prophète la poignée de farine, le dernier pain, sa vie et celle de son fils. Pierre Emmanuel s'attarde avec admiration sur cet acte incompréhensible à la raison humaine :

À l'inconnue de Sarepta de Sidon nulle louange ne saurait être assez grande  
[...] Elle avait cru sans avoir nulle idée du témoignage que se rend l'absolu  
Et tout à coup lui était intimé l'ordre de mort immédiate pour vivre.  
Ce qu'endura son cœur n'est pas dit Elle frémit et fit selon la parole  
Elle tendit en silence son pain puis déjà morte elle espéra dans la foi.

À l'arrogance de Jézabel s'oppose l'humilité de cette femme, à l'assurance de vaincre Élie son obéissance, au refus de Dieu la pratique des vertus théologiques dans toute leur rigueur: sans autre appui que la «Promesse» de Dieu. Et de fait cela suffit. Pierre Emmanuel évoquait déjà la scène dans le *Notre Père* de *Jacob*, écrivant alors :

Ce reste d'huile et cette poignée de farine, je les apprête pour moi et mon fils  
Nous les mangerons, après quoi nous mourrons, dit la veuve de Sarepta à Élie.  
Elle croit pourtant cet autre affamé qui lui demande ce dernier reste pour lui  
Et jour après jour elle a juste assez de farine, le niveau d'huile n'a pas bougé.  
Juste assez de pain et de forces pour faire ta Volonté non la nôtre  
Tel est le peu où ta Bonté surabonde : tout ce qui est en plus n'est pas assez<sup>9</sup>.

Dans *Tu* le texte est plus ramassé, insistant sur la longueur du temps durant lequel se réalise la Promesse... et s'éprouve la foi : «Et des jours et des jours / Qui tiennent en un souffle / Tous trois ne vivent / Que de respirer». La communion est possible parce que chacun a accepté l'obéissance à l'absolu de l'ordre reçu : Élie «osa exiger», «intima l'ordre» et son «audace» «révéla» la qualité de cette femme.

Pourquoi alors «son nom ne survit[-il] pas dans le Livre alors que nous connaissons ceux de tous les autres personnages de la geste d'Élie? C'est, répond Pierre Emmanuel, qu'elle est la figure de l'Église :

Il est digne et juste qu'elle soit anonyme car cette femme n'est rien de moins pour Élie  
Que la Mère Église dans la disette des mondes, la communion dans l'universel dénuement.  
Pour nous aussi qui journallement demandons de quoi survivre seulement ce jour-ci  
Elle est la Mère qui n'a rien d'autre à donner que sa misère suffisante à la nôtre.  
Par tout l'empire de Jézabel la loi unique est la famine athée.  
Quelle trahison qu'une poignée de farine pour qui n'a nulle chance d'être encore demain!  
[...] Qu'un gouffre de grâce surabonde en ces mains, même si c'est vrai ce doit être impossible.  
Pourtant au scandale de la raison cela est et la vieille Église chaque jour ressuscite

9. *Jacob*, Seuil, 1970, p. 175.

D'avoir tout donné dans la parfaite évidence qu'elle ne peut d'elle-même aller plus loin que le soir.  
Elle meurt chaque jour de la mort de l'espèce et renaît chaque jour du néant de la foi.  
Ce néant qui est vraie patrie en ce monde, essence intangible d'un Israël éternel  
À chaque seconde retiré redonné pour que l'espérance soit le principe du souffle.

Ces vers sont trop riches pour être commentés ici ; mieux vaut se laisser prendre par la méditation du poète et les relire longuement, les prier, éventuellement. Peut-être y lira-t-on les liens entre la première et la seconde Alliance(s), entre le passé biblique et notre quotidien, entre Dieu et nous à chaque instant – le don de la grâce, toujours absolument gratuit et donc sur lequel on ne peut compter que dans une foi dépouillée de toute assurance humaine, dans une espérance totalement libre : alors que tout espoir est mort –, le don de soi de chaque instant, sans réserve, jusqu'à sembler ridicule, voire absurde et dangereux, nécessaire pourtant pour que Dieu réponde, l'évidence de notre néant comme de la toute-puissance et de la constante présence divine, aussi simple que l'air, aussi évidente que lui... aussi discrète et vitale à la fois. Que peuvent contre une telle attitude les baals anciens et modernes, la raison stérile qui refuse tout ce qui n'entre pas dans ses cadres, ses lois, ses études et ses plans ? Que peuvent ceux qui affirment l'inexistence de Dieu et dans la foulée la stupidité des croyants, leur « irréalisme », leur « incapacité à s'adapter aux conditions de la vie contemporaine » lorsque celle-ci veut se construire sur le monde de Jézabel ? L'Église peut bien être une « vieille » « femme », elle rajeunit chaque jour du don de celui dont la « miséricorde se renouvelle chaque matin ». En elle peuvent se glisser les pauvres de tous les temps, les anonymes de l'histoire des hommes, chacun de nous. « La vraie patrie » – tel est le titre du poème – n'est pas le désert asséché de Sidon ; elle est l'Église qui vit du souffle de Dieu.

Pourtant, l'acte de foi de la veuve de Sarepta ne la dispense pas des souffrances. Au contraire : alors qu'elle a tout donné, voilà qu'il lui est demandé encore plus : son fils lui-même, non comme à Abraham pour l'offrir à Dieu mais selon les modalités ordinaires de la vie humaine : dans la maladie et la mort de tous les fils d'Adam. Elle « voit s'éteindre son enfant / Dont charbonne le souffle / Expire avec ce souffle ». Épreuve de la foi et de l'espérance :

Non ce n'est pas assez d'être prêt à mourir  
Certain de la Promesse  
Quand c'est à la Promesse  
Que la foi doit survivre et qu'elle doit mourir.

Pas plus que dans le poème précédent Pierre Emmanuel ne rend compte des propos de la femme ; mais il y a plus étrange : Élie n'apparaît pas dans ce poème. La femme est seule avec sa douleur, seule avec son fils mort comme chacun est seul dans la mort et le deuil. C'est elle alors qui « colle sa bouche avide à ce néant », dont le « sein se fait abîme » pour lui donner, lui rendre le souffle. Le poème s'arrête avant la résurrection du fils que dit pourtant son titre : l'important n'est pas tant dans sa réalisation que dans l'intensité du refus maternel de céder au désespoir. Le même mot « abîme » désigne alors



---

## *Le cycle d'Élie dans Tu de Pierre Emmanuel*

les seins et la foi de la femme qui doit couler dans une nuit de l'esprit totale, un renoncement absolu à tout, y compris à ce que Dieu avait pourtant promis : la vie pour elle et son fils. Il faut que la foi et l'espérance ne désirent plus que Dieu, indépendamment de ses dons ; mais Dieu est bien muet d'abord :

L'abîme est cette foi qui n'a d'autre raison  
Que soi-même pour être  
Seul l'abîme de l'être  
Par-delà tout espoir donne de tout raison  
Par-delà tout espoir donne tout sans raison.

La réponse divine ne vient que dans le poème suivant, qui ne s'occupe pourtant plus de la veuve. Alors seulement le poète écrit que « par-delà tout espoir, le Tout sans raison se donne ». Entre les deux il y a eu le grand vide de l'attente, de l'espérance, du silence. Et pourtant le titre disait que cela n'était pas vain. La solitude était totale, la tendresse de Dieu ne l'est pas moins : les mêmes termes, repris trois fois dans trois ordres différents, montrent comment l'endroit et l'envers du réel ne font jamais qu'une seule et même histoire.

### **Une histoire de dépouillement**

Qu'en est-il d'Élie lui-même ?  
Face à Achab son attitude est toujours évidente :

Un seul dit Je parce qu'il est assuré d'être  
Étant voué au service du seul Vivant.  
Il est l'homme : son être entier n'est que parole  
Reçue, donnée. Il sait quel pouvoir est en lui.  
Le Vide l'a vidé de tout sauf de son Règne  
Et son nom propre en est la procuration.

Pierre Emmanuel revient sur cette idée dans deux poèmes successifs, car tel est le fondement de la geste d'Élie : « Plus prompt qu'une lame, un homme a dit : Je », parce que « le vent du dedans s'[est] insurg[é] » en lui. C'est pourquoi il se « dresse », « surgit », peut exprimer « une seule syllabe de commandement ». Aussi le discours direct est-il parfois utilisé dans les poèmes qui le situent face à Achab : il rend la vigueur et l'assurance du prophète, la parole vivante qu'il transmet.

Choisi par elle, Élie doit lui vouer sa vie sans réserve :

Un soleil invisible  
Tant il est partout  
Se choisit le prophète  
Comme désert.

### *Le désert et la présence*

C'est pourquoi le désert est un lieu récurrent dans l'histoire du prophète : il en vient, ainsi que nous l'avons dit au début, il y retourne après avoir

annoncé la sécheresse à Achab. Dans le livre des Rois, il y va sur un ordre de Dieu. Celui-ci n'apparaît pas dans le texte de Pierre Emmanuel mais habite le poème qui suit, «Kérit». L'«irrépressible silence / Déborde Élie». Le désert devient alors lieu de dépouillement :

La famine ou Jézabel  
Le pousse à l'est du fleuve  
Là il apprend la force  
De n'être rien  
Il agit ou est agi  
Comme il se l'entend dire.

Le passif divin familier au langage sémite vient sous la plume du poète comme un moyen d'exprimer la passivité du prophète. On retrouve la même idée dans les vers suivants où Pierre Emmanuel met en lumière le lien entre le vide du désert et la plénitude divine qui s'y exprime sans obstacle dans le «souffle». Une fois encore, comme dans «Vocation d'Élie», l'harmonie s'établit alors entre le cosmos et l'homme :

Son sein respire son souffle  
Omniprésent hors de lui  
Rythmés ainsi et portés  
Par la latence immense  
Le corbeau et le torrent  
Sont à ses ordres  
Sans qu'il en ait donné.

Le désert est nécessaire au prophète qui veut «deux fois naître». Dans «Jézabel» le poète explique : pour cela, «[i]l faut avoir déjà pour amnios le désert». Lieu de l'absence, de la faim et de la soif, il dépouille de tout ce qui n'est pas l'essentiel et permet le recueillement et la méditation, l'attente de la Parole, de la seule Présence qui puisse combler. Il apprend aussi à Élie la confiance : la nourriture et la boisson lui sont offertes sans le moindre effort de sa part, mieux, sans qu'il demande rien.

Pourtant l'accueil de la présence n'est pas de tout repos pour lui ; elle ne supprime en rien sa faiblesse. Il doit l'apprendre jour après jour et se laisser faire par elle qui demeure première et dernière, accepter de n'être rien pour l'accueillir telle qu'elle est. L'obéissance du prophète, qui est attentif au moindre souffle, manifeste sa reconnaissance de la primauté de la Parole et de la nécessité de s'y adapter à chaque instant :

Cette Parole lui advient  
D'avoir osé la dire  
Désormais il l'écoute en lui  
Il obéit  
D'autant plus fort mais plus faible  
Que ce pouvoir est en lui  
Sans être lui.

Il l'apprendra dans la souffrance : celle du désert d'abord, précisément. Car le prophète «n'est pas épargné / Par sa parole [...] / Puisque sa parole

## *Le cycle d'Élie dans Tu de Pierre Emmanuel*

opère / Il l'endure jusqu'à l'os». Il la souffre même autant «tous les autres ensemble» car sa souffrance n'est pas seulement physique : elle porte la cause de la sécheresse : le refus de Dieu, d'une causalité autre que l'aveugle nécessité. Élie est alors présenté comme «le seul qui pour tous les autres / Sait que l'homme / N'est pas un orphelin / Que le Père est son souffle».

Élie retourne plus tard au désert, dans d'autres conditions : il n'obéit plus alors à un ordre de Dieu mais à la peur irrépessible d'être tué par Jézabel. Le motif est alors intériorisé : le désert n'est plus seulement un lieu géographique mais surtout un état d'âme. Élie se sait «Nu partout en vue devant Jézabel dont s'étend sans fin le manteau d'orage», «Il ne fera halte qu'au centre du sec, dans l'ultime espoir que la famine apostate / N'assourdisse plus de ses cris cette faim qu'éprouve son être de n'être plus rien». L'angoisse qui est la sienne le fait plus seul que jamais : où est Dieu ? où le souffle qui vivifiait le prophète ? où la Parole qui lui donnait l'audace de s'élever contre Achab, et même contre Jézabel ? Élie ne désire plus que la mort : «se cachant [...] tel un scorpion dans le sable / Il ne sait se dire s'il succombe à la soif ou à l'affreux songe d'un regret impie».

Et pourtant Dieu l'attend au désert, dans l'humble genêt placé sur son chemin et surtout dans l'ange qui vient lui porter, comme précédemment la veuve de Sarepta, de quoi reprendre des forces. Les images maternelles reviennent alors sous la plume de Pierre Emmanuel, unies cette fois à d'autres qui rappellent précisément la «Paternité» dont le refus creusait si fort Élie précédemment et qu'il avait oubliée à son tour :

Ce genêt pourtant l'attendait au désert il se fie d'instinct à son ombre chétive  
Et voici l'arbuste lui sert de nourrice et son ombre fraîche est le creux d'un  
giron.  
Pendant son sommeil un ange lui vient qui ressemble peut-être à la veuve  
anonyme  
La Paternité dans ses entrailles l'inscrit mieux qu'aucune mère ne conçoit son  
enfant.

Le désert est ainsi le lieu où l'homme découvre à la fois Dieu et soi-même. Il doit l'endurer longuement pour en apprendre les dures leçons, il ne doit pas s'y complaire car il n'est qu'une étape : le premier séjour conduisait Élie à la veuve de Sarepta, le second l'amène jusqu'à l'Horeb.

Quarante jours et quarante nuits  
Il a marché jusqu'à son but  
L'Horeb inaccessible.  
Et quand l'abrupt fut devant lui  
Il a compris du Père  
Tout ce qu'un homme doit un jour  
Savoir s'il veut survivre  
À ce gouffre en lui sa vie

Que l'à-pic est le seul chemin  
Hors de la chute.

Aux images de l'immense nudité succèdent alors celles de la verticale. Élie se distinguait de la « masse » horizontale précisément par sa capacité à se « dresser face » au roi ; il éprouve maintenant dans sa chair et son âme ce qu'est réellement la verticalité de Dieu, en même temps que l'abîme d'inanité de l'homme livré à ses seules forces. Achab avait cédé devant cet « à-pic ». Élie, lui, en entreprend l'ascension, convaincu qu'il n'a pas d'autre possibilité pour atteindre à la mesure qui lui est demandée : il répond à un appel qui l'éprouve par une emprise de plus en plus légère, mais aussi de plus en plus absolue, en sorte que la moindre hésitation pourrait être fatale.

### *L'inanité de l'homme*

Pourtant il convient, avant d'en venir au magnifique poème « La caverne », de revenir sur cette inanité dont Élie ne découvre que petit à petit toute l'ampleur. Au début le prophète est certes convaincu qu'il ne doit sa force qu'à la Parole reçue et accueillie. Il « brûle du Tout » et cela le pousse à s'élever contre les puissants de la terre. Mais pourquoi Pierre Emmanuel reprend-il dès le troisième poème, « Puissance d'Élie », l'image du feu, longuement développée dans le livre de Sirac, qui évoque le sacrifice du Carmel (1 *Rois* 19, 10-14) ? Les vers qui rendent compte du premier départ d'Élie au désert confirment au reste sa violence :

[La reine] était prête à tout événement, à toute chose d'avant en arrière : mais non au verbe qui l'engouffre au néant, Raison sans raisons, l'entravant dans sa corde, son serpent coupé. Dans le regard vide maquillé en margelle, Élie, en passant, crache sur l'autre tronçon de la corde, sur le seau défoncé. Derrière l'émail craquelé de l'idole, il voit le trou orbital, l'horizon. Jézabel ! Jézabel ! en s'éloignant au désert il te renvoie ton nom tel un rire, tel un cri d'oiseau augural.

Était-il besoin de « crache[r] » ? Était-il besoin, vraiment, de ce « rire » ? Peut-on lire là l'œuvre de Dieu, ou doit-on y voir une réaction humaine – trop humaine – du prophète enfonçant un coin dans la faille de son ennemi ?

Certes la violence lui est parfois imposée, comme au désert lorsque « la faim ronge sa faim » ou lors de sa visite chez la veuve de Sarepta. Mais le prophète en souffre alors : le poème « Sarepta » note la participation d'Élie à la souffrance de tous puis à celle, plus grande encore, de la femme : « Il lui est exigé / D'exiger la vie », dit le poète ; l'acte lui coûte autant qu'à la femme. La violence est pourtant aussi au cœur du prophète et elle s'exprime chaque fois qu'il se sent puissant. C'est vrai au début avec Achab et Jézabel, ce l'est surtout lors du sacrifice du Carmel. Le poète ne reprend pas les versets dans lesquels Élie se moque de Baal et de ses prêtres, ironisant sur les motifs de leur impuissance, les provoquant autant qu'il le peut. Au contraire ses paroles sont succinctes, tranchantes comme l'épée évoquée *supra* car l'heure est grave :

Il dit :  
« Pourquoi boiter des deux jambes ?  
Ou bien, ou bien.  
Si l'Être est Un

---

## *Le cycle d'Élie dans Tu de Pierre Emmanuel*

Suivez-Le.  
Ou si c'est Légion  
Suivez Légion.»

Il s'agit pour Élie de rendre compte de la parole de Dieu, qui est «*Vivante [...], efficace, et plus acérée qu'une épée à deux tranchants*» (*Lettre aux Hébreux 4, 12*). Mais le poète s'étend bien davantage que la Bible sur la conclusion du sacrifice : le meurtre des prêtres. Car Élie ne répond là à aucune injonction divine ; il agit de son propre fait, grisé par la victoire, et se fourvoie alors :

[...] les nabis des baals  
Se taisent quand Élie les égorge  
Ils ont leur revanche là.  
Car l'unique faille au miracle  
Est ce droit du glaive qu'Élie  
S'arroe par lui.

Élie s'est approprié la parole en donnant un ordre qu'il n'avait pas reçu, il s'est exclu de l'Alliance qui le fondait. Et parce qu'il a usé de violence les prêtres ne reconnaissent pas l'œuvre du Très-Haut et meurent sans se convertir, alors même que la pluie tombe sur eux comme sur Élie, et peut-être avec elle la grâce de Dieu :

Au bord du torrent de Qishôn  
Où les premières larges gouttes de pluie  
Lavent d'avance leur sang sur les pierres  
Que pensent ces hommes ?  
Ils croient moins que jamais au miracle  
[...] Ces quatre cent cinquante  
[...] Font un seul bloc d'évidence.  
[...] La pérennité du néant leur suffit  
Dont l'écho dans l'oreille morte à jamais  
Fait éclater leur cœur  
Quand ils succombent.

Élie devra éprouver la gravité de son acte, « sa témérité », « sa vanité » : «*Tout à coup c'est comme s'il s'éveillait en lui-même, traqué aux confins de sa seule folie. / Il s'est aventuré [...] / Vidé de la force dont il fut hanté il n'a que nausée de sa vanité*».

L'acte le plus téméraire d'Élie (ou simplement le plus audacieux ?) ne consiste pourtant pas en ce massacre des prêtres mais dans l'événement qui suit. Dans la poésie de Pierre Emmanuel, la terrible colère de Jézabel ne vient pas tant de leur mort sanglante, en effet, que de ce qu'Élie a permis la vie en faisant monter « le petit nuage » qui donnera la pluie. Il ôte alors à Jézabel le triomphe qu'elle attendait, elle qui suscite les désirs multiples (les « quatre cent cinquante futils désirs ») qui éloignent l'homme de l'essentiel en lui faisant oublier « la faim et la soif » à même de lui rappeler combien il dépend de la seule Présence. Il a surtout « mimé la femme qui accouche », lui « vol[ant] ses attributs ».

Il s'est donc replié sur soi telle une femme  
 Craignant l'approche des douleurs tant désirées :  
 Mais le nuage à peine grand comme la paume  
 Emplit déjà tout le vide céruleen.  
 Élie qui nuitamment l'a conçu s'en délivre  
 Les yeux fermés, centré sur cet enfantement :  
 Ce qu'il enfante de l'interminable attente  
 Est la Présence plus fragile qu'un enfant.

S'il «tremble» ensuite «tant qu'il ne comprend plus à quelle parole obéit la pluie, c'est qu'il a forcé la Présence : après avoir pris la parole, se l'être appropriée, voilà qu'il en précipite la venue. Peut-être a-t-il perçu la «foudre» tombant sur le sacrifice du Carmel comme une invite à ce geste ? Mais précédemment on ne voit jamais que la Parole attende la prière/ gestation du prophète pour advenir : là elle ne vient que parce qu'il est tout entier tendu vers elle. Est-ce à dire qu'il l'a désirée comme Jézabel pourrait le faire ? La «naissance» de «la Présence» le vide tout entier : il est «seul» «sans autre pensée qu'une angoisse énorme / Trou rongeur par où la force le fuit et qui fait de lui son propre éboulis». La tentation serait alors de céder à «la marâtre» qui comblerait certes le trou, mais de manière éphémère et fictive, en lui faisant croire que quelque chose est préférable au Tout que l'on ne trouve que dans le Rien.

On comprend mieux, alors, qu'Élie fuie de toutes ses forces. Redoute-t-il la mort physique ? Les poèmes de Pierre Emmanuel ne le disent pas. Ils ne parlent que de la mort spirituelle qui découlerait immédiatement d'une complicité, si minime soit-elle, avec ce que représente Jézabel. On comprend mieux aussi pourquoi le poète évoque la Présence divine au désert précisément dans les termes qu'il a utilisés pour dire la venue du «petit nuage», mais en en changeant l'ordre, une fois encore : dorénavant, il ne s'agit plus d'Élie concevant la Présence pour l'enfanter : «La Paternité dans ses entrailles l'inscrit mieux qu'aucune mère ne conçoit son enfant». Le «pain» et la «cruche d'eau» qui lui permettent ensuite de «marche[r] jusqu'à son but / L'Horeb inaccessible» lui suffisent parce qu'ils sont l'expression même de cette «Paternité»/Maternité de Dieu à son égard. Nourriture de Vie, ils manifestent à l'homme sa vraie faim et la combrent tout à la fois, lui donnent de tendre vers l'avant sans plus s'inquiéter de lui-même, sûr qu'il est de la route à suivre.

### *La montagne de Dieu*

Rien, pourtant, n'est moins aisé que d'atteindre le «but» où Dieu l'attend. Pierre Emmanuel ne rend pas compte des propos de l'ange, messenger de Dieu. Il s'attarde en revanche sur la difficulté qu'éprouve Élie à gravir la «montagne de Dieu» – qu'il ne nomme pas ainsi, au reste, toute référence explicite à Dieu étant décidément évitée dans son texte –, alors que la Bible n'en dit que la durée, «quarante jours et quarante nuits». La montagne de Dieu devient «à-pic» tranchant dont on ne distingue pas le sommet. Celui-ci est perçu comme un «abîme», en sorte que le vocabulaire de la verticale

---

## *Le cycle d'Élie dans Tu de Pierre Emmanuel*

creuse l'image dans les deux sens, l'impression d'Élie étant d'une blessure s'ouvrant en lui, d'un souffle raréfié sous l'effort, d'un arrachement de tout l'être :

L'ombre est sans fond le tranchant de l'abîme  
Est noir d'un ciel pareil au sang séché  
Le corps à corps du torse et de la roche  
C'est le sternum s'ouvrant sous le couteau  
Seule la plaie peut assurer la prise  
Sur ce vertige en soi-même inversé  
Deux trous jumeaux le zénith et le gouffre  
Semblent l'unique objet de la montée  
Où nul ne voit s'il s'élève ou s'engouffre  
Même la cime est un puits de clarté  
Et quand Élie se hisse à la margelle  
Son seul désir serait de retomber.

Il s'agit en effet de se conformer à l'Absolu, au « Sans Fond » (l'expression revient à deux reprises dans le poème). L'abrupt de la montagne voile momentanément – bien longtemps néanmoins pour qui en entreprend l'ascension – Celui pour qui on l'entreprend. Il est « la face nord de la miséricorde / Bien peu [...] savent l'escalader », écrit Pierre Emmanuel.

Au sommet pourtant règne une paix et un silence apaisant, dont la description toute symbolique rend la victoire d'Élie sur lui-même, en particulier sur la tentation de renoncer :

L'absolu à perte de souffle  
Culmine en douceur bleue.  
Là Élie et rien  
Élie  
Et sans limite  
La tendresse du Rien.

Maintenant le « noir », « l'ombre », « la nuit » ne sont plus liés à Jézabel mais reflètent dans le prophète lui-même la lumière et le « Feu » : reprenant les propos d'Élie dans le livre des Rois, le poète traduit à sa manière le « Je suis rempli d'un zèle jaloux pour le Seigneur, parce que les Israélites ont abandonné ton alliance, qu'ils ont abattu tes autels et tué tes prophètes par l'épée. Je suis resté moi seul ». Évoquant la « jalousie d'Élie / Pour la merci » il précise : « Elle ne consume / Par les mondes que lui ». On le voit, la lecture de Pierre Emmanuel est riche de références extérieures au cycle d'Élie lui-même. Après Jacob, voici Moïse : ce dernier rencontra Dieu d'abord dans le buisson ardent, qui, précisément, brûlait mais ne se consumait pas ; lui aussi gravit la « montagne de Dieu » ; lui aussi le rencontra, dans « l'ouragan ». Élie devient pour sa part comme le buisson lui-même, « Braise du Oui » dans un « rond de cendres » « [o]ù il charbonne », prêt à attendre « [j]usqu'à l'ultime étincelle ». Il est le lieu où le feu se recueille au milieu du « grand ciel de nuit ».

Dieu passe, finalement, et s'annonce non par une première question (voir 1 *Rois* 19, 9-15) mais par un «sourir / Comme un mourant en exhale / Ou le Sans Fond»,

Ce cri  
À travers l'épaisseur du mutisme  
Où depuis toujours il est pris  
Ce cri qui vient à l'homme à la fois  
De la fin et de l'origine  
Aveu de consubstantielle faiblesse  
Où l'Amour se dit

### *Éli Éli*

Le prophète porte le nom de Dieu, «El»; en hébreu, chaque mention de son nom est une profession de foi: «Eli-yahou», «mon Dieu, c'est Yahou». Mais ici Dieu lui-même se dit dans son nom. «Ce cri [...] lui ressemble», note Pierre Emmanuel; depuis toujours et à toujours, Dieu se dit en l'homme non dans les catastrophes naturelles mais dans le cri du Christ agonisant et se confiant à son Père; il «vient à l'homme» non comme le Tout-Puissant qu'il est pourtant, mais dans la faiblesse du mourant, dans une «consubstantielle faiblesse» parce qu'il est «l'Amour» et ne veut s'imposer, ne le peut sans se renier lui-même. Élie ne doute pas un instant de celui qui «se dit» ainsi; «sitôt», il «se voile la face / Au seuil de Celui». L'absolu du nom divin s'exprime ici, sans qu'il soit nécessaire de le nommer; au contraire même: le respect impose que l'on n'en fasse rien. Le poème s'arrête sur ce mot comme sur une plénitude: seul le silence est digne de Dieu.

Dieu parle ensuite, toutefois. Pierre Emmanuel ne rend pas directement ses propos, comme toujours, mais il s'attache à en montrer la signification, du moins telle qu'elle apparaît à ses yeux de poète. Le «sourir» de Dieu y devient

ton propre soupir d'agonie  
Où toute douleur d'homme se nomme  
Ce hoquet d'insondables lointains  
Qui arrache les poumons tel un arbre.

S'agit-il seulement du cri du prophète qui semble désespérer des hommes comme le Christ parut désespérer de Dieu? L'agonie de celui-ci rejoint, enveloppe celle de celui-là, et lui permet d'acquérir sa véritable dimension: il s'agit à la fois du «hoquet» «qu'il faudra rendre un jour» et de celui «que se rend chaque jour / Un seul homme en millions de mourants / Dont le nom sur leurs lèvres expire». Le hoquet de la mort devient alors respir de vie. La veuve cherchait à «aspirer» la mort dans le souffle perdu de son fils; le souffle livré du Fils donne un sens au dernier soupir de quiconque expire en le nommant.

Ce n'est pas l'heure de la mort pour Élie mais celle d'une dernière mission: il lui faut maintenant transmettre ce qu'il a reçu, livrer le souffle à son tour à qui pourra le recevoir. Il se plaignait d'être seul, Dieu lui répond par



---

## *Le cycle d'Élie dans Tu de Pierre Emmanuel*

des millions [...]  
De cadavres jaillis de leur tombe  
Dont chacun est Élie s'il entend  
Ce soupir par-delà tous les temps.

Oui, il reste encore à Élie quelque chose à faire : il lui faut repartir vers son peuple, rentrer dans l'histoire des hommes, « chassé de [s]a mort dans l'histoire : oindre Haraël et Jéhu à la place d'Achab, Élisée « comme prophète à ta place ».

Te voici ordonné malgré toi  
À cette œuvre dont tu es incapable  
Et que tu accomplis à grands pas.

L'envoi signe à la fois la fin de la mission d'Élie et sa pérennité. La parole est éternelle ; elle se transmet par des hommes, ordinaires avant d'être choisis, prophètes efficaces ensuite. Élisée n'est pas nommé, pas plus que les nouveaux rois. Peu importe leur nom, ce pourrait être chacun d'entre nous : aucun prénom n'apparaît avant celui d'Élie, et le pronom « tu » interpelle durant tout le poème le lecteur bien davantage que les personnages de la première Alliance. « Un jour vient où t'entendre nommer ». La mission d'Élie devient alors celle de tous ceux qui, à sa suite, accueillent le souffle, douloureusement parfois, mais dans une fidélité qui doit tout à Dieu lui-même.

### *Toujours plus haut*

Le prophète n'apparaît ensuite que très brièvement dans « Naboth » : il « surgit pour [...] maudire » Achab et Jézabel, mais dans une simple subordination ; la principale, elle, met en scène la reine. Il faut attendre le dernier poème, « Char de feu », pour lui voir retrouver la première place. Et encore : le refrain en est « Oui, Elle fut grande, ton Ennemie ! ». Peu importe au poète le char de feu, en réalité : compte bien davantage à ses yeux la victoire qu'Élie emporte sur la seule force capable de le détourner réellement de Dieu. Car Jézabel n'est pas étrangère à Élie comme il voulait le croire au début de sa vie de prophète : le souffle de Dieu habitait sa parole, celui de Jézabel se respirait à travers tout et l'informait, qu'il le veuille ou non :

Plus que sa puissance  
C'est son souffle sur toi  
Que tu craignais.  
Son souffle dans ta bouche  
Et tes narines  
Dans ton arbre de bronches  
Dans ton esprit.  
Accouplé au tien  
Lié à ta parole  
Lierre ophidien.  
[...] Bien que tu ne l'aies point respirée  
Qu'elle ne t'ait parlé que par d'autres  
Ton air la faisait vivre  
Et toi le sien.

La réciprocité des propositions se retrouve dans de nombreux vers du poème, liant «Ce firmament gouffre / Ce gouffre ciel». «Immenses, immenses / Plus encore de l'être en miroir». Tous deux, en effet, vivent du même souffle, signe et action de l'«Un» en eux. Leurs réactions sont montrées parallèlement, en sorte qu'ils semblent des jumeaux agissant de manière identique malgré la distance. Mais l'image du miroir dit aussi l'ambiguïté de ces actes : s'agit-il d'imitation inconsciente en même temps que d'inversion ? De dépendance en tout cas, car chacune des colères de Jézabel obligeait le prophète à avancer plus loin dans ses choix :

Plus que le pain des corbeaux de Kérit  
Sa menace fut ta providence.  
Ton exécration de son nom  
Son exécration de ton nom  
L'un dans l'autre vous firent vivre.

La maudire, la vouer à une mort infâme, c'est alors choisir la mort, d'une certaine manière. On comprend qu'Élie ait mis «tant d'angoisse et de temps / À recracher la Mère...» : «Qui était-ce d'autre [...] que toi-même / Son époux et fils?»

Jézabel joue son rôle de manière active jusqu'au bout. Pierre Emmanuel n'en fait pas une victime de la malédiction d'Élie ; elle demeure jusqu'au bout la mère qui doit porter l'enfant dans l'existence :

Ce n'est pas toi qui l'as changée en terreau  
C'est elle-même.  
D'elle-même afin que tu sois  
Elle est morte et déclore  
Rose honore-la.

Pourquoi cette allusion transparente aux poèmes de Catulle et de Ronsard ? Les images surprennent ici par leur paix, la fécondité tranquille et comme naturelle qu'elles dégagent alors que la malédiction d'Élie fut terrible qui «ameut[ait] les chiens pour qu'ils lapent / Sang et lait sur ses seins». Mais l'acte qu'a ainsi porté le prophète l'a libéré définitivement de la séduction de Jézabel, c'est-à-dire de «l'Égypte intérieure», l'emprise de la mort en lui sous toutes ses formes. Il a ainsi «fini d'accoucher de la mort / D'en mettre bas la vivante charogne / Dès l'amnios putride déjà».

Du coup le poète peut s'écrier, à l'envers de toutes nos idées reçues :

Que la charogne parturiente ici-bas  
Accouche de l'homme céleste  
Et le mette haut !

Plus rien en effet ne retient Élie sur terre : il a tué en lui toute complicité avec la «masse qui se couve soi-même / Tous couvant chacun». Parce qu'il a accepté l'élection qui le mettait à part et toutes ses conséquences,

[...] l'Un se sauve par lui  
De l'avidité des viscères

---

## *Le cycle d'Élie dans Tu de Pierre Emmanuel*

[...] Une fois de plus l'Un en un contre tous  
Naît ainsi de la Mère  
Qu'il tua pour tous.

Le terme «amnios» revient une fois encore sous la plume du poète. Avant la seconde naissance l'homme est à ses yeux un fœtus, mais il choisit le milieu dans lequel il croît. À dire vrai, Quelqu'un le choisit pour Élie. Se satisfaire de l'amnios de Jézabel équivaut à choisir la mort, s'en arracher pour le désert manifeste déjà que l'on choisit d'être Jacob plutôt qu'Ésaü : «Un homme sort / D'ici, et fait trois pas dans l'absolu, et parle. / Et la mère crispée aux entrailles frémit». Il n'empêche : Élie demeurerait lié à Jézabel comme à son milieu naturel, en sorte que sa mort le prive littéralement de lieu où vivre :

Elle morte où est pour toi désormais  
Ta matrice ta cité permanente ?  
Un non-lieu grouillant d'hommes partout  
Leur puante accélération cannibale  
C'est le ventre dont tu dois te tirer  
Ton propre innombrable cadavre.

Dieu s'en mêle directement et le tire de ce cadavre, du lieu de mort qu'est en définitive la terre. Il enveloppe le prophète comme un embryon pour sa naissance à la gloire : l'«amnios» devient «éblouissant drapement», le «vent» n'arrache qu'un «vertige doré de «ténèbres», les éléments liés à la mort sont signes et porteurs de la «Gloire» qui attire Élie et se donne à lui,

De ce Je qui te vide et t'enlève  
Ce Je qui éternellement t'a choisi  
Précaire à croire n'être qu'un souffle  
Pour que tu disparaisses en lui  
Néant et consommation de sa Gloire  
Consumé par une étincelle de gloire  
Qu'attise en ton haleine finie  
Son Souffle imperceptible infini.

L'enlèvement d'Élie n'a plus grand-chose à voir avec le texte biblique, du moins dans sa littéralité. Mais l'essentiel y est bien. Élie annonce, plus que les autres encore, le Christ glorieux de la résurrection : il est le seul personnage de l'Alliance à ne pas connaître la mort, parce qu'il est absolument libre, qu'il a renoncé à toute complicité avec la mort en soi, qu'il a accompli sa vocation d'homme.

### **Une histoire actuelle**

«Élie était un homme comme nous». C'est bien de cela qu'il s'agit en définitive : de la naissance de l'homme à lui-même. Enfanté par la parole de Dieu, il doit peu à peu se défaire de l'emprise de Jézabel qui fait pourtant partie de lui et l'a construit comme en opposition. Le langage du poète est

souvent anachronique : la parole est actuelle, elle s'adresse à nous. Le vocabulaire de la première Alliance y rejoint celui de la seconde (Élie utilise les mots de l'Évangile et annonce dans son être même le Christ souffrant et ressuscité) et le langage du XX<sup>e</sup> siècle ; ils disent l'irruption progressive de l'éternel dans le temps, l'incarnation progressive de Dieu qui culmine dans le Sauveur, la Parole, le «Eli, Eli...» mais attend aussi que nous l'accueillions aujourd'hui comme hier. Plusieurs poèmes s'adressent directement au lecteur, l'interpellent en même temps que le narrateur dans un « nous » ou un « tu » qui rappelle à tout instant que l'histoire du peuple d'Israël est celle de tout homme :

Depuis trois mille ans  
Juste en cet instant  
Jusqu'aux siècles des siècles.  
[...] Et nous savons ce qu'il dit  
Et Qui est l'Être.  
Et nous nous taisons.

« Masse » plus souvent qu'à notre tour, nous nous laissons séduire par les « quatre-cent cinquante désirs » suscités par les faux prophètes sans que s'éteigne pourtant définitivement en nous la soif du Dieu vivant, nous « boit[ons] des deux jambes » sans choisir véritablement entre « l'Être » et « Légion ». Car l'absolu d'Élie nous terrifie presque autant que celui de Jézabel...

Nous qui ne savons à quelle faim nous vouer  
Toutes ensemble nous les subissons comme idoles  
Elles nous font de plus en plus vacants et passifs  
Tant bouche bée nous en fixons les oracles  
Qui se démènent à nous creuser et remplir  
De nos avides dérisoires désirs  
Si vides d'être et donc si efficaces  
[...] Plus pullulent verruqueux les baals  
Plus les désirs obstruent l'entrée de l'âme  
Et plus sourde dans sa gangue de pierre  
Son néant de pierre  
Se contracte inavouable une angoisse  
Une attente se dépose une charge  
De terreur sacrée.

En fait nous avons même moins de facilité à choisir que l'Israël ancien, qu'il soit contemporain d'Élie ou celui de Jésus : comme le note Pierre Emmanuel dans un article de *France catholique*, « que le Christ ait été pris pour Élie, ou pour l'un des prophètes, par le petit peuple attendant l'annonce d'un Messie, montre que l'on croyait à un au-delà peuplé de serviteurs de Dieu que celui-ci, en cas de besoin, pouvait dépêcher de nouveau sur la terre ». Maintenant « le petit écran, au repas du soir, occupe la place d'Élie, du prophète »<sup>10</sup>...

10. « Sophie au concours général », *France catholique*, n° 1855, 2 juillet 1982.

---

## *Le cycle d'Élie dans Tu de Pierre Emmanuel*

« Qui est l'homme ? », interroge le poète dans « Achab », nous invitant à relire différemment l'affirmation de Pilate. Il répond immédiatement :

[...] Question  
Vide comme le Vide en haut qui lui répond,  
Irruption de l'évidence dans un homme  
Certain absolument qu'il peut tout ce qu'il dit  
Certain absolument de la Parole en lui.

Cette évidence se mesure dans le temps. Élie le découvre par les événements, l'histoire, dans son déroulement quotidien et dans ses imprévus. Chacun l'oblige à aller au delà de lui-même, et bien souvent à exiger de même de ceux qu'il rencontre, parce qu'il leur est envoyé par un Autre. Prophète, il enseigne au poète comment concilier sa foi et son métier d'artiste de la parole. À nous qui ne le sommes pas, il professe que le réel est incompréhensible avec la raison pure et ne se dévoile dans sa richesse qu'à l'homme qui l'accueille comme un don, dans la foi. Il découvre peu à peu qu'il s'agit de pâtir la Parole et non seulement de la proférer. Assumant la souffrance, les tentations, la peur de tous et l'amour qui crucifie, il comprend que la forme humaine dépasse l'homme, s'apprend petit à petit dans la foi et l'espérance, et se réalise dans le don complet de soi au Tout qui seul se donne tout entier.

Anne Simonnet, docteur ès lettres, est professeur de lettres classiques et spécialiste de Pierre Emmanuel. Elle a publié en particulier *Pierre Emmanuel, poète du Samedi saint* aux éditions « Parole et Silence ».

## BULLETIN D'ABONNEMENT ...ET D'ACHAT AU NUMÉRO

À RETOURNER ACCOMPAGNÉ DE VOTRE RÈGLEMENT À :

Communio – 5, passage Saint-Paul – 75004 Paris – Tél. : 01 42 78 28 43  
communio@neuf.fr

pour la Belgique: « Amitié Communio », rue de Bruxelles 62, B 5000 Namur

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

- Je m'abonne à *Communio* à partir du prochain titre à paraître pour  
 un an ou  deux ans.
- Je me réabonne (n° de l'abonnement: .....).
- Je parraine cet abonnement:
- Je souhaite que le bénéficiaire de ce parrainage soit informé de mon identité que je vous précisez ci-dessous:  
Nom ..... Adresse .....
- Je commande les numéros suivants, port inclus: ..... 12 € simple, 18 € double  
Montant du règlement à joindre\* .....
- Par chèque bancaire ou postal à l'ordre de **Communio**.
- Ou par virement bancaire.

**Si vous êtes en Belgique et passez par « Amitié Communio »:** CCP 000 0566 165

**Si vous êtes en Suisse et voulez régler en Franc Suisse:**

Compte Guy Bedouelle-Communio  
Banque cantonale de Fribourg 17-49-3 – 25 01 232.846-03

**Pour les autres pays, règlement en Euros selon les données IBAN suivantes:**

IBAN FR 74 2004 1000 0118 6762 3F02 068 avec BIC: PSSTFRPPPAR.....

**La Banque Postale** – Centre de Paris, 75009 Paris Cedex 15

Ou, plus simplement, par carte bancaire via le site Internet: [www.communio.fr](http://www.communio.fr)

Date: ..... Signature: .....

### TARIFS ABONNEMENT

	Type de tarif	1 an	2 ans	Adresse
<b>France</b>	Normal	59 €	110 €	Communio, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris « La Banque Postale » selon IBAN
	Soutien	75 €	140 €	
<b>Zone Euro</b>	Normal	61 €	115 €	« Amitié Communio », rue de Bruxelles 61 B-5000 Namur CCP 000 0566 165 73
	Soutien	75 €	140 €	
<b>Belgique (par l'adresse indiquée)</b>	Normal	59 €	110 €	« Amitié Communio », rue de Bruxelles 61 B-5000 Namur CCP 000 0566 165 73
	Soutien	75 €	140 €	
<b>Suisse (FS par l'adresse indiquée seule)</b>	Normal	97 FS	180 FS	Compte Guy Bedouelle-COMMUNIO Banque cantonale de Fribourg 17-49-3 – 25 01 232.846-03 <b>seulement par virement ou versement</b>
		61 €	115 €	
Soutien	120 FS	230 FS		
	75 €	140 €		
<b>Autres pays</b>	Économique Prioritaire et Soutien	61 €	115 €	Communio, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris « La Banque Postale » selon IBAN
		75 €	140 €	

Vente des revues : information par le secrétariat, ou via le site Internet: [www.communio.fr](http://www.communio.fr)

# REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

# COMMUNIO

*pour l'intelligence de la foi*

Publiée tous les deux mois en français par « Communio », association déclarée à but non lucratif selon la loi de 1901, indépendante de tout mouvement ou institution. Président-directeur de la publication : Jean-Robert ARMOGATHE. Vice-présidente : Isabelle LEDOUX-RAK. Directrice de la collection : Corinne MARION. Directeur de la rédaction : Olivier CHALINE. Rédacteur en chef : Serge LANDES. Rédacteur en chef-adjoint : Laurent LAVAUD. Secrétariat de rédaction : Françoise BRAGUE, Corinne MARION et Béatrice JOYEUX-PRUNEL. Secrétaire général : Patrick CANTIN.

## **CONSEIL DE RÉDACTION EN FRANÇAIS** \_\_\_\_\_

Jean-Robert Armogathe, Nicolas Aumonier, Mgr Jean-Pierre Batut, Guy Bedouelle (Angers), Marie-Thérèse Bessirard, Olivier Boulnois, Rémi Brague, Vincent Carraud (Caen), Olivier Chaline, Georges Chantraine (Namur), Marie-Hélène Congourdeau, Jean Duchesne, Irène Fernandez, Marie-Christine Gillet-Challiol, Paul Guillon, Yves-Marie Hilaire (Lille), Pierre Julg (Orléans), Serge Landes, Laurent Lavaud (Montpellier), Isabelle Ledoux-Rak, Corinne Marion, Jean-Luc Marion, Mgr Éric de Moulins-Beaufort, Dominique Poirel, Béatrice Joyeux-Prunel, Robert Toussaint, Isabelle Zaleski.

## **COMITÉ DE RÉDACTION EN FRANÇAIS** \_\_\_\_\_

Jean-Luc Archambault, Jean Bastaire (Grenoble), Françoise Brague, Régis Burnet, Christophe Carraud, Jean Congourdeau, Michel Constantini (Tours), Mgr Claude Dagens (Angoulême), Marie-José Duchesne, Stanislaw Grygiel (Rome), Roland Hureaux, Didier Laroque, Étienne Michelin (Venasque), Paul McPartlan (Washington), Jean Mesnard, Xavier Morales, Patrick Piguet, Louis-André Richard (Québec), Rudolf Staub, Miklos Vetö (Poitiers), et l'ensemble des membres du conseil de rédaction.

**Rédaction :** ASSOCIATION COMMUNIO, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris, tél. : 01.42.78.28.43, courrier électronique : [communio@neuf.fr](mailto:communio@neuf.fr)

**Abonnements :** voir bulletin et conditions d'abonnement.

**Vente au numéro :** consultez la liste des libraires dépositaires.

**En collaboration  
avec les éditions de *Communio* en:**

**ALLEMAND: Internationale Katholische Zeitschrift «Communio»**

Responsable: Jan-Heiner Tück, Schwarzwaldstrasse 90A, D-79102 Freiburg

**AMÉRICAIN: Communio International Catholic Review**

Responsable: David L. Schindler, P.O. Box 4557, Washington DC 20017, États-Unis

**BRÉSILIEN: Revista Internacional Católica Communio**

Responsable: Edson de Castro Homem, Rua São Pedro Alcântara, 12. Centro, Petrópolis, Rio de Janeiro 25.685-300.

**CROATE: Svesci Communio**

Responsable: Adalbert Rebic, Krscanska Sadasnjost, Marulicev trg., 14, HR-10000 Zagreb.

**ESPAGNOL: Revista Católica internacional de pensamiento y cultura Communio**

**ESPAGNOL POUR L'ARGENTINE: Communio Revista Católica Internacional**

Responsable: Luis Baliña, Av Alvear 1773, AR-1014 Buenos Aires.

**HONGROIS: Communio Nemzetközi Katolikus Folyóirat**

Responsables: Pál Bolberitz & József Török, Papnövelde, u. 7, H -1053 Budapest.

**ITALIEN: Communio Rivista Internazionale di Teologia e Cultura**

Responsable: Aldino Cazzago, Via Gioberti, 7, I-20123 Milano.

**NÉERLANDAIS: Internationaal Katholiek Tijdschrift Communio**

Responsable: Stefaan van Calster, Burgemeesterstraat, 59, Bus 6, B-3000 Leuven.

**POLONAIS: Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio**

Responsable: Lucjan Balter, Oltarzew, Kilinskiego, 20, PL-05850 Ozarów Mazowiecki.

**PORTUGAIS: Communio Rivista Internacional Católica**

Responsable: Henrique de Noronha Galvão, Universidade Católica Portuguesa, Palma de Cima, 1649-023 Lisboa, Portugal.

**SLOVÈNE: Mednarodna Katoliška Revija Communio**

Responsable: Anton Štrukelj, Depala Vas, 1, SLO-1230 Domžale.

**TCHÈQUE: Mezinárodní Katolická Revue Communio**

Responsable: Prokop Broz, Husova 8, CZ-11000 Praha 1.

**UKRAINIEN: Ukraine Communio**

Responsable: László Puskás, PO Box 808, Vynnychenka 22, UA-79008 Lviv.

**La coordination internationale est assurée par le cardinal Angelo Scola, assisté par Mgr Peter Henrici.**

Dépôt légal: mai 2010 – N° de CPPAP: 0111 G80668  
N° ISBN: 978-2-915111-32-3 – N° ISSN: X-0338-781-X – N° d'édition: 95196  
Directeur de la publication: Jean-Robert Armogathe  
Composition: DV Arts Graphiques à La Rochelle  
Impression: Imprimerie Sagim à Courtry – N° d'impression: 11418

L'Imprimerie Sagim est titulaire de la marque Imprim'vert®