

LE DIEU DES CHRÉTIENS EST-IL JURISTE?

PAR

JACQUES FIERENS

PROFESSEUR DE DROIT AUX FUNDP ET À L'ULG
AVOCAT

La justice du père n'est pas la même que la justice entre citoyens, elle lui ressemble seulement.

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, Livre V, 10, 1134b, tr. fr. J. TRICOT.

On dit souvent, comme il est d'usage, «Père» Xavier Dijon, et on n'a pas tout-à-fait tort.

Anonyme, XXI^e siècle.

Assez curieusement, la pensée du droit ne s'intéresse habituellement qu'à ses fondements grecs et romains¹. L'hommage rendu au Père Dijon est sans doute l'occasion de porter davantage attention aux racines bibliques qui continuent à exercer leur influence sur les juristes d'aujourd'hui, souvent à leur insu, qu'ils soient croyants, agnostiques ou athées. Les soubassements moyen-orientaux de nos conceptions juridiques se sont exprimés spécialement à travers la Torah juive, dont le texte correspond, comme on le sait, aux cinq premiers livres de l'Ancien testament chrétien. Or, du IV^e au XVIII^e siècle, le régime de chrétienté, qui a dominé ce qu'il est convenu d'appeler «l'Occident», a opéré lentement la synthèse de

¹ Paul Ricoeur reprochera ainsi à Heidegger, qui n'appréciera guère, son «évitement systématique du massif biblique» (voy. F. DOSSE, *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie*, Paris, La découverte & Syros, 2001, p. 419). Pourtant, «Le débat qui s'amorce au 3^e siècle avant J.-C. entre deux canons littéraires rivaux, le canon grec (Homère, Hésiode, les Tragiques) et le canon juif (Moïse, les Prophètes, les Ketubim) a traversé toute l'histoire de l'Occident et de l'Orient méditerranéen, et il se poursuit toujours. C'est de la tension féconde entre deux canons littéraires aussi profonds l'un que l'autre, mais nécessairement en conflit, que naît ce qu'on peut appeler l'identité culturelle européenne» (A. de FURY, «Le canon de l'Ancien testament», dans Th. RÖMER, J.-D. MACCHI et Ch. NIEHAN (éd.), *Introduction à l'Ancien testament*, Genève, Labor et fides, 2004, p. 33).

ces influences, sans en extirper, loin s'en faut, les racines sémitiques, même si la raison (grecque), à ce jour repliée sur elle-même, a gagné haut la main sa prépondérance sur la relation à un Dieu (biblique) tout autre.

La question que je voudrais plus précisément discuter est : le Dieu des chrétiens, celui de Christ, est-il juriste²? La thèse que je soumetts à la réflexion est que le Dieu de l'Ancien testament est le plus souvent perçu, par la Bible, dans le registre du droit – du droit dit «objectif» – même si les indices ne manquent pas qui préparent l'émancipation des schémas juridiques. Ce droit biblique, on le relèvera au passage, n'a rien de «naturel». Yeshoua, lui, – j'aime le nommer ainsi, parce que c'était son nom et que je suis plutôt un tuteur de Christ – parle d'un Dieu qui se méfie du langage du droit. Il n'a d'ailleurs pas ménagé ces pauvres juristes dont je suis, qui subissent de sa part les plus sévères interpellations. Les Évangiles et les épîtres pauliniennes proposent le dépassement radical de la loi juridique, en sorte que la question traitée devrait aboutir à une réponse résolument négative.

Il restera à se demander quelle est cette relation des humains avec le Dieu des chrétiens, qui permettrait d'échapper à l'emprise souvent mortelle du droit.

I. – MAIS QU'EST DONC FINALEMENT UN JURISTE ?

A. – *Le droit objectif et le droit subjectif*

Au commencement – plus exactement à un moment qui fut un commencement, *Berechit*, parce que la pensée moyen-orientale, contrairement à celle qui s'est développée en Grèce, croit à un commencement et à une fin de l'histoire –, il y a la parole. Or le droit, divin ou humain, est une sorte de parole. La loi, écrite ou non, est un discours, les juges disent le droit, l'exécutif ordonne avec des

² Cette question était le fil conducteur d'un cours prudemment appelé «Sciences religieuses», qui figure au programme de la deuxième année de baccalauréat en droit aux Facultés universitaires Notre-Dame de la Paix et que mes collègues de la faculté ont pris le risque de me confier pendant quelques années. La rencontre avec les étudiants autour de cette interrogation et ce que j'ai entendu... lors des examens m'ont beaucoup appris, notamment que bien des jeunes n'ont plus guère de culture religieuse (ils ne savent pas toujours qui est Moïse, même approximativement), mais qu'un immense désir de justice les habite le plus souvent.

mots, la doctrine bavarde pompeusement et les avocats sont peut-être, selon un de mes confrères du moins, des vendeurs de postillons. À quel moment la parole devient-elle «droit»? Quand se trouve-t-on en présence d'un système «juridique»? Quelle est la spécificité de l'art du «juriste»? Ces questions et diverses tentatives de réponses occupent des travées entières de bibliothèques. Il ne faut pas s'en inquiéter outre mesure. Je ne suis pas sûr que les biologistes puissent facilement définir la vie, les physiciens la matière ou les mathématiciens les nombres.

Que ce soit en Grèce, en Mésopotamie ou dans la tradition d'Israël, les attributs des dieux ou ceux de Dieu ont été perçus à travers des catégories de compréhension chères aux juristes. Des pouvoirs dont ces derniers sont familiers ont été reconnus à la divinité : le pouvoir législatif, exercé par délégation à un souverain comme Hammourapi³, ou par le don direct de la loi comme sur le Sinaï⁴; le pouvoir judiciaire par l'octroi de punitions et de récompenses aux hommes, en fonction de la violation ou du respect de la norme; le pouvoir exécutif, spécialement par la mise en œuvre divine des jugements ainsi formulés. S'y ajoute l'évocation constante d'une institution juridique particulière, le contrat, discuté comme fondement possible de la loi chez Platon déjà⁵, qui s'exprime dans la Bible, sous diverses variations, par des «alliances»⁶.

³ Voy. A. FINET, *Le Code de Hammourapi. Introduction, traduction et annotation*, Paris, Cerf [Coll. Littératures anciennes du Proche-Orient], 3^e éd., 1998.

⁴ Voy. J.-L. SKA, «Le droit d'Israël dans l'Ancien Testament», dans *Bible et droit. L'esprit des lois*, Namur, P.U.N., 2001, p. 9-43, ainsi que l'approche originale de F. OST, *Du Sinaï au Champ-de-Mars. L'autre et le même au fondement du droit*, Bruxelles, Lessius [Coll. Donner raison, n° 7], 1999, qui accentue peut-être exagérément l'aspect «négocié» de la réception de la loi divine.

⁵ Par exemple dans la fameuse «prosopeopée des lois», *Criton*, 50a et s.

⁶ L'alliance est une des formes les plus archaïques de la figure contractuelle. La mention d'alliances (en hébreu *bérit*, qu'on peut traduire aussi par «promesses») entre Dieu et les hommes, ou entre les hommes, est fréquente dans l'Ancien Testament. La plus caractéristique est celle que Dieu conclut avec Israël par l'intermédiaire de Moïse (*Ex*, 20), après le don des lois (voy. ci-après). Le pacte n'est toutefois pas le fondement du droit, il en est la suite, la mise en œuvre, la conséquence : si Israël vit selon la loi, il sera le peuple de Dieu. L'alliance conclue antérieurement avec Abraham, décrite au chapitre 17 de la Genèse, est inconditionnelle. Dans son alliance avec Noé, Dieu promet à celui-ci et à sa descendance de ne plus jamais détruire la Terre par l'eau. L'arc-en-ciel est «signe d'alliances» (*Gen* 9,16). David devient le roi d'Israël en vertu d'un pacte entre chefs (*2 Sm* 5,3; *1 Ch* 11,3), mais Dieu conclut aussi avec lui une alliance «éternelle, réglée en tout et bien gardée» (*2 Sm* 23,5). Dieu, selon Jérémie, a fait alliance avec le jour et la nuit (*Jr* 33, 25). Esaïe mentionne une alliance des hommes avec la mort (*Es* 28, 15 et s.). Par la bouche d'Osaïe (*Os* 2, 18), Dieu annonce une alliance avec les bêtes des champs, les oiseaux du ciel, les reptiles du sol. En *Jg* 2, 2, Dieu interdit une alliance entre tribus, en l'occurrence avec les habitants de la Terre promise. Des tractations en vue d'une alliance sont mentionnées en *1 R* 15, 19; une alliance tripartite entre le Seigneur, le roi et le peuple est conclue en *2 R* 11, 17; voy. aussi *2 Ch* 23, 1 et s.

Le système juridique que je découvre dans la Torah et l'Ancien testament, sans prétendre qu'il s'y réduit mais en soutenant qu'il lui est essentiel, correspond à ce qu'il est convenu aujourd'hui d'appeler le droit «objectif». La différence spécifique entre celui-ci et un système normatif non juridique serait la formulation de règles de comportement assorties d'une contrainte légalisée, extérieure au destinataire de la norme, à sa conscience par exemple. Cette approche classique remonte au moins à saint Augustin et a été particulièrement mise en évidence par Kant qui cherchait à tracer la frontière entre droit et morale⁷. En d'autres termes, le respect du droit serait la conformité au devoir sous la menace de la contrainte. Peu importe d'ailleurs que le droit soit effectif : ce qui fait la juridicité n'est pas la réalité de la contrainte extérieure, mais sa possibilité.

Au sein de cette discussion aussi importante qu'interminable, je tiens pour acquis que le droit «subjectif» (à la discussion duquel le Père Dijon consacra sa thèse d'agrégation⁸) n'est qu'un avatar relativement tardif du droit objectif. Les droits subjectifs sont d'ailleurs totalement absents de l'Ancien testament, comme du Nouveau, et, comme l'observe Michel Villey, du droit romain⁹. Ils ne sont apparus que récemment, si l'on concède qu'au regard de la période de formation du droit biblique, la Renaissance est un phénomène tout proche. C'est à cette époque en effet que nous sommes devenus les juristes d'un «sujet» qui n'existait pas avant l'humanisme. À partir des XV^e-XVI^e siècles, l'être et les étants sont progressivement pensés en Europe à partir de l'homme, aux dépens de Dieu¹⁰. Les caractéris-

⁷Voy. spécialement SAINT AUGUSTIN, *De libero arbitrio*, I, 5; E. KANT, *Métaphysique des mœurs. Première partie. Doctrine du droit*, §§ D et E, tr. fr. A. PHILONENKO, Paris, Vrin, 1986, p. 105-107. Voy. aussi, dans la même veine, H.L.A. HART, *The concept of law*, 1961, tr. fr. sous le titre *Le concept de droit* par M. van de KERCHOVE, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1976; L. FRANÇOIS, *Le problème de la définition du droit*, Liège, Faculté de droit, d'économie et de sciences sociales de Liège, 1978.

⁸X. DIJON, *Le sujet de droit en son corps. Une mise à l'épreuve du droit subjectif*, Bruxelles, Larcier, 1982.

⁹Michel Villey, grand pourfendeur de la notion de «droit subjectif» bien qu'elle rende compte adéquatement des conceptions juridiques actuelles, en fait remonter l'origine au nominalisme et à la quelle des universaux. Il est vrai que le nominalisme anticipe l'importance de l'individu. Voy. M. VILLEY, *La formation de la pensée juridique moderne*, Paris, éd. Montchrétien, 4^e éd., 1975, p. 199 et s.

¹⁰Sur l'apparition du sujet en métaphysique, les réflexions de Heidegger demeurent parmi les plus saisissantes. Voy. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, t. II (1961), tr. fr. P. KLOSSOWSKI, Paris, NRF-Gallimard, 1981, notamment p. 155 : «La métaphysique des temps modernes, sous la contrainte de laquelle se trouve ou tout au moins semble inéluctablement se trouver notre pensée en tant que métaphysique de la subjectivité fait de l'opinion une évidence, selon laquelle l'essence de la vérité et l'interprétation de l'être se détermineraient par l'homme en tant que sujet proprement dit» (Le mot souligné l'est par l'auteur).

tiques de cet homme sont la puissance de son intelligence, conçue comme maîtrise, et l'efficacité de sa volonté.

L'apport indéniable de ce mouvement de pensée fut l'attention portée par le droit à la valeur de la personne humaine, qui, à terme, c'est-à-dire en 1789, permettra la naissance des droits de l'homme, leviers si précieux dans les combats juridiques pour un monde plus juste¹¹. L'envers en est bien sûr la dérive individualiste, si palpable aujourd'hui. Le sujet, en s'affirmant comme l'alpha et l'oméga de la connaissance, de la volonté et du désir, refuse paradoxalement tout «assujettissement», n'est plus sujet que de lui-même. Les prémisses de cette mutation se devinent notamment chez Grotius. Parmi les premiers, celui-ci lie explicitement le concept de droit à la puissance humaine : «Les juriconsultes désignent la *faculté* par l'expression de *sien*; pour nous, nous l'appellerons désormais *droit proprement ou strictement dit*, qui embrasse la puissance tant sur soi-même – qu'on appelle liberté – que sur les autres, telles que la puissance paternelle, la puissance dominicale; le domaine plein et entier, ou le domaine moins parfait, comme l'usufruit, le droit de gage; le droit de créance auquel correspond l'obligation»¹². Ce déplacement du fondement du droit vers la volonté de puissance de l'individu provoque inévitablement la laïcisation du droit. On connaît la célèbre formule des *Prolégomènes du Droit de la guerre et de la paix* : «*Et haec quidem quae jam diximus, locum aliquem haberent etiamsi daremus, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deum*»¹³.

L'individualisme qui découle de l'affirmation du sujet s'exprime encore clairement, quelques temps plus tard, dans la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen du 26 août 1789. La sacralité

¹¹C'est surtout à travers mon métier d'avocat que j'ai pu éprouver la puissance de levier des droits de l'homme, si du moins elle s'exerce à travers des institutions démocratiques. Un petit texte tente d'en témoigner : J. FIERENS, «Les pauvres, leurs avocats et l'hypomochlion», dans SERVICE DE LUTTE CONTRE LA PAUVRETÉ, LA PRÉCARITÉ ET L'EXCLUSION SOCIALE, *Pauvreté, dignité et droits de l'homme*, 2008, p. 49-57.

¹²*Le droit de la guerre et de la paix*, tr. fr. P. PRADIER-FODÉRE (1867), Paris, P.U.F. (Coll. Léviathan), 1999, I, I, IX, p. 35-36. Les mots soulignés le sont par Grotius. La «puissance dominicale» n'a rien à voir avec le dimanche, mais renvoie au *dominium* romain. Enfant de cette Renaissance qui incruste en Europe l'idée que l'intelligence de l'homme peut tout, le théologien-juriste hollandais vit et écrit de ce fait à l'époque des guerres de religions, qui contribuent à rendre multivoque la perception du Dieu des chrétiens, et donc pousse la pensée juridique à chercher ailleurs qu'en lui le fondement du droit.

¹³«Ce que nous venons de dire aurait lieu en quelque sorte, quand même nous accorderions, ce qui ne peut être concédé sans un grand crime, qu'il n'y a pas de Dieu», *Le droit de la guerre et de la paix*, cité, *Prolégomènes*, §XI, p. 12.

qui n'est plus reconnue à Dieu «descend» dans les droits de l'individu eux-mêmes¹⁴.

L'obsession individualiste culminera dans des pensées comme celle de Nietzsche, mais sans solution de continuité avec ses prédécesseurs, quand le surhomme est non seulement appelé à se donner sa propre loi, mais, beaucoup plus fondamentalement, à définir lui-même le bien et le mal. Le nazisme, dont il faut se rappeler qu'il a moins de cent ans, constituera à cet égard la plus délirante et la plus terrible des mises en œuvre de cette prétention¹⁵.

La reconnaissance à l'homme du pouvoir de décider ce qui est bon ou mauvais se situe aux antipodes tant de la tradition sémitique que de la tradition grecque. Le seul arbre dont l'homme ne peut manger les fruits dans le jardin d'Éden est justement celui de la connaissance (ou de la maîtrise) du bien et du mal (ou du bonheur et du malheur). Les Grecs dont l'*húbris* a bravé la volonté des dieux, l'expient en d'interminables tragédies.

B. - *Le droit naturel comme copie illisible?*

Nos droits contemporains renforcent aujourd'hui constamment cette croyance : ce qui est juste ou injuste, légal ou illégal, bien ou mal, n'est rien d'autre que ce qui a été décidé tel par les instances habilitées à légiférer, qui n'entretient parfois avec la justice qu'un rapport accidentel. Le Père Dijon s'est efforcé de remettre en question cette conviction, à sa manière, en tentant avec une belle constance de défendre non pas explicitement un droit d'origine divine, mais la vieille idée d'un «droit naturel», encore constamment épris de justice, moins lisible pourtant à mes yeux qu'aux siens. Il participe ainsi à la vieille entreprise de réconciliation entre Athènes, Rome et Jérusalem, entre la raison, le droit et la foi, qui fait vivre la philosophie chrétienne depuis les Pères de l'Église.

¹⁴ Le préambule mentionne que la Déclaration expose «les droits naturels, inaliénables et sacrés de l'homme». Le droit de propriété est plus spécialement sacralisé dans l'article XVII : «La propriété étant un droit inviolable et sacré...».

¹⁵ Hannah Arendt suggère à propos d'Eichmann que «ce nouveau type de criminel, tout *hostis humani generis* qu'il soit, commet des crimes dans des circonstances telles qu'il lui est impossible de savoir ou de sentir qu'il a fait le mal. (*Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*, tr. Fr. A. GUÉRIX, Paris, Gallimard [Folio histoire n° 32], 1991, p. 444.) S'il est inexact de dire que la pensée de Nietzsche constituait déjà du nazisme - il méprisait notamment les antisémites -, il est vrai que celui-ci s'est bâti sur un courant de pensée prométhéen dont le «philosophe au marteau» a été un éminent représentant.

Je crois pour ma part en la nature, mais pas au droit naturel, du moins pas à un ordre normatif qui s'imposerait rationnellement et universellement depuis un en-dehors du droit humain. Si la norme sociale est nécessaire, c'est parce que l'homme est, dans une certaine mesure, libre. Elle est destinée à aménager cet espace de liberté. Or, la nature, à mes yeux, en constitue plutôt les bornes.

Je conçois d'abord celle-ci au sens d'Aristote qui considère qu'un être naturel est «celui qui a *en lui-même* un principe de mouvement et de repos»¹⁶, celui qui n'est pas actionné par une cause extérieure. D'où je déduis d'ailleurs que la nature est intimement liée à la vie, au vivant. Le droit objectif ne me paraît pas faire partie des étants animés de vie par eux-mêmes. Il demeure en effet *technè*, produit de l'art humain qui s'oppose, selon le Stagirite lui-même, à la *physis*. L'art ne peut que se borner à «imiter» la nature et à la «parachever»¹⁷. Je ne pense toutefois pas, comme Aristote, saint Thomas, Grotius et sans doute comme le Père Dijon, que l'on puisse tracer une frontière identifiable entre un droit qui n'aurait son principe de mouvement qu'en lui-même et un droit conventionnel dépendant de la volonté des hommes.

La nature peut aussi être entendue au sens de ce qui s'impose à moi¹⁸. Il est «naturel» que je respire ou que j'éprouve de l'attirance sexuelle, sans que le droit ne puisse rien y changer (une loi qui autoriserait ou ordonnerait de respirer n'a pas de sens; elle peut à juste titre m'empêcher d'agresser sexuellement une femme désirable, mais n'agit ainsi que sur mon espace de liberté d'action et non sur mon désir).

Je doute ainsi que l'on puisse déduire des règles de comportement de la «nature», quel que soit le sens donné à ce vocable¹⁹. D'ailleurs, quand Aristote, saint Thomas ou Grotius s'y sont essayés parmi bien d'autres, le résultat laisse au moins sceptique. Certains hommes ne sont-ils pas «naturellement» esclaves²⁰ ou la femme n'est-elle pas «naturellement» inférieure à l'homme²¹? Aux yeux de

¹⁶ ARISTOTE, *Physique*, B, 192b, 13-14.

¹⁷ ARISTOTE, *Physique*, B, 198b, 15-17.

¹⁸ Pour une discussion sur les différents sens du mot nature, fondés sur le *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* de Lalande, voy. X. DIJON, *Droit naturel*, t. 1, *Les questions du droit*, cité, p. 31-32. L'auteur distingue, comme je m'efforce de le faire, le groupe de significations évoquant le mouvement de surgissement et de naissance, et le groupe qui renvoie au déterminisme d'un monde dont les lois sont prévisibles.

¹⁹ Je reconnais aussi une influence considérable de Claude Lévi-Strauss sur mon scepticisme.

²⁰ ARISTOTE, *Politique*, I, 1254b.

²¹ ARISTOTE, *De la génération des animaux*, IV, 3, 767a; *Histoire des animaux*, I, 7, II, 3, III, 19 et VII, 2. Voy. aussi C. CAPELLE, *Thomas d'Aquin féministe?*, Paris, Vrin, 1982.

Grotius, n'est-il pas «naturel» de mettre à mort les femmes et les enfants de l'ennemi après avoir gagné la guerre²²? Comment donner raison à ces penseurs, quant à l'existence d'un droit naturel, tout en acceptant qu'ils échouent constamment dans sa détermination?

Les théories du droit naturel, au demeurant multiples et variées, n'en sont pas moins fort intéressantes et mérites d'être étudiées et réétudiées. Elles sont à mes yeux plutôt des efforts rationnels destinés à rendre compte des présupposés d'un système juridique donné ou souhaité, pour le meilleur (saint Thomas rend compte adéquatement des présupposés du droit qu'il espère à son époque, et qui comporte des aspects fort séduisants) et pour le pire (le nazisme, déjà évoqué, est une théorie de droit naturel horrible, mais qui rend bien compte du fondement rationnel des normes qu'il provoque). L'étude du «droit naturel» est précieuse, mais doit être conçue davantage comme apprentissage des racines philosophiques des systèmes juridiques, qui aide à mieux les comprendre et éventuellement à les transformer, que comme contemplation d'un ordre normatif inscrit dans le ciel des idées ou dans le dogme religieux.

Quoi qu'il en soit, l'Ancien testament ignore radicalement la notion de nature comme *physis*, éminemment grecque, et a fortiori toute forme de droit naturel²³. Il faut attendre Paul, de culture grecque autant que juive, ou Pierre qui écrit en grec, pour trouver dans les écrits bibliques des allusions à la *physis*²⁴, sans que celle-ci ait jamais

la prétention de fonder la Loi ancienne ou la Loi nouvelle. Le droit biblique, comme la Bonne nouvelle, ont pour justification unique le don de Dieu et n'ont rien de naturel. Le triomphe – relatif²⁵ – de l'idée de nature est lui-même le signe de la victoire des racines grecques sur les racines bibliques de nos civilisations et de nos pensées²⁶.

II. – UN DIEU LÉGISLATEUR ET JUGE?

On ne peut relever, à travers l'Ancien testament, toutes les manifestations d'un Dieu juriste. Nous retiendrons deux moments fondateurs, destinés à illustrer le propos. Celui du don de la Loi par un Dieu législateur; celui de l'expulsion de l'homme et de la femme du jardin d'Éden par un Dieu juge. Dans les deux cas, cependant, nous pourrions relever des indices qui permettent de penser que les rédacteurs de ces récits pressentaient un au-delà du droit dans la relation avec Dieu.

A. – Ce Dieu qui promulgue des lois?

Sur le mont Sinaï, Dieu donne gratuitement la Loi à Moïse, en présence du peuple²⁷. Le Pentateuque ou la Torah relatent deux fois l'événement et contiennent deux «codes» au sens de règles systématisées, le Code de l'alliance et le Code deutéronomique²⁸. Cha-

²² Grotius prend argument de Ps 137, 8-9: «Ce qui est dit dans le psaume, qu'heureux sera celui qui écrasera contre la pierre les enfants des Babyloniens, est plus propre à faire connaître la coutume commune des nations.» (*Le droit de la guerre et de la paix*, cité, Livre III, Ch., IV, §IX, 1.)

²³ Je ne peux ainsi suivre le Père Victor Manuel Pérez Valera qui voit dans le mot hébreu *kanod* l'équivalent du concept de «dignité» (*infra*, contribution suivante à ce *Liber amicorum*). L'Ancien testament ne connaît pas les concepts ou les abstractions que nous avons hérités des Grecs.

²⁴ *Rm* 1, 26: «C'est pourquoi Dieu les a livrés à des passions avilissantes: leurs femmes ont échangé les rapports naturels pour des rapports contre nature (*para phusin*).» Voy. aussi *Rm* 11, 24: «... combien plus ceux-ci seront-ils greffés sur leur propre olivier auquel ils appartiennent par nature! (*para phusin*)»; *I Cor*, 11, 14: «La nature (*phusis*) elle-même ne vous enseigne-t-elle pas qu'il est déshonorant pour l'homme de porter les cheveux longs?» (Cette injonction paulinienne de type iusnaturaliste, à laquelle le Père Dijon obéit d'ailleurs manifestement, montre bien la difficulté de déduire des règles de la *phusis* et la fréquente confusion entre nature et culture); *Ga* 4, 8: «Jadis, quand vous ne connaissiez pas Dieu, vous étiez asservis à des dieux qui, de leur nature (*phusei*), ne le sont pas.» *Ép* 2, 3: «Nous étions de ce nombre, nous tous aussi, qui nous abandonnions jadis aux désirs de notre chair: nous faisons ses volontés, suivions ses impulsions, et nous étions par nature (*phusei*), tout comme les autres, voués à la colère.» Voy. aussi, chez Pierre, *2 P* 1, 4: «Par elles, les biens du plus haut prix qui nous avaient été promis nous ont été accordés, pour que par ceux-ci vous entriez en communion avec la nature divine (*theias phuseos*)...»; *2 P* 2, 12: «Mais ces gens, comme des bêtes stupides voués par nature (*gegennemena phusika*) aux pièges et à la pourriture, insultent ce qu'ils ignorent et pourrissent comme pourrissent les bêtes.» Toutes les citations bibliques de cette contribution sont empruntées à la *Traduction œcuménique de la Bible*.

²⁵ Au-delà des divergences de vue à propos du statut du droit naturel, qui existent entre le Père Dijon et moi, je m'étonne au passage qu'il soit obligatoire aujourd'hui de parler de nature en matière d'écologie, mais qu'on ne puisse oser le mot en matière de droit familial ou d'éthique, par exemple à propos du mariage entre personnes du même sexe ou d'adoption d'un enfant par elles, sans paraître ringard et risquer le pilori doctrinal. C'est que le mot «nature» est lui-même bien ambigu... C'est toujours une conséquence de l'individualisme: on peut remettre en question le fait que l'homme aime la terre, mais pas son «droit» de rechercher du bonheur là où sa seule volonté d'adulte le mène. En ce sens, l'enseignement obstiné du Père Dijon relève davantage du courage intellectuel que du prosélytisme.

²⁶ Voy., pour des développements, J. FIERENS, «Les arrêts de la Cour d'arbitrage comme jugement de Zeus, ou pourquoi le droit est sans amour, dans *Liber amicorum Paul Martens. L'humanisme dans les conflits, utopie ou réalité?*, Bruxelles, Larocier, 2007, p. 911-926.

²⁷ Moïse lui-même n'est revêtu d'aucune autorité politique. Il est «prophète» (*Dt* 34, 10-12) et son désir est que le peuple entier soit un peuple de prophètes (*Nb* 11, 29). Son autorité ne vient d'aucune investiture humaine, mais de ce que Yahvé le connaît «face à face», de ce qu'il peut «contempler le visage de Yahvé» (*Dt* 34, 10; *Nb* 12, 6-8).

²⁸ Le terme «Deutéronome» est significatif, qui veut dire «seconde législation», au sens non pas de loi nouvelle, mais de répétition de la loi, renvoyant peut-être à l'idée moderne de codification de règles existantes. On évoque parfois un troisième code, le «Code de sainteté» en *Lv* 17-26. Pour une étude récente de l'exégèse du Décalogue, voy. I. HIMBAZA, *Le Décalogue et l'histoire du texte. Étude des formes textuelles du Décalogue et leurs implications dans l'histoire du texte de l'Ancien Testament*, Fribourg-Göttingen, Academic Press Fribourg-Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen, 2004.

cun de ceux-ci contient les «dix commandements»²⁹, normes apodictiques, et un grand nombre de règles, surtout casuistiques, qui touchent pêle-mêle à ce qu'aujourd'hui on appellerait du droit religieux, constitutionnel, civil, pénal, social, commercial ou fiscal.

Petit bémol : le Décalogue lui-même n'est qu'une sorte de répétition d'une première révélation antérieure, puisque Moïse, dans sa colère face au veau d'or, a brisé les premières tables. Certes, Dieu dit : «Taille-toi deux tables de pierre comme les premières; j'écrirai sur ces tables les mêmes paroles que sur les tables que tu as brisées»³⁰, mais il reste que le récit enseigne que la première écriture de la loi est à jamais perdue. Dieu écrit-il par ailleurs lui-même ou dicte-t-il à Moïse qui transcrit³¹? Le texte est équivoque pour les premières tables comme pour les secondes. Ainsi se pose, plutôt discrètement, la question de l'intervention humaine et de sa portée dans la transmission de la loi divine.

Quoi qu'il en soit, la Loi est parole de Dieu et la parole de Dieu est une loi. Les droits et les devoirs sont proposés à l'homme de l'extérieur, d'«en haut» au sens propre, puisque Yahvé, le troisième jour, «descendra» sur le mont Sinaï, tandis que quelques-uns «monteront» sur la montagne³². L'homme ne détermine pas librement les commandements, la Loi ne reçoit pas sa valeur d'un processus législatif mais exclusivement de l'incomparable qualité de celui qui la donne ou la dicte.

Quels sont les indices qui, pourtant, pointent vers un au-delà du droit? L'affirmation d'abord que la Loi n'est pas une contrainte, mais une libération³³. Avant de prononcer les dix paroles – mais ce rappel en fait partie intégrante et éclaire tant l'exégèse que la téléologie ou l'herméneutique mêmes de la loi³⁴ – Yahvé redit simplement : «C'est moi le Seigneur, ton Dieu, qui t'ai fait sortir du

²⁹ Ex 20, 1-17 et Dt 5, 7-12. En réalité, l'expression «dix commandements», qui accentue l'aspect législatif et juridique de la parole de Dieu, ne se rencontre pas dans la Bible. Celle-ci évoque plutôt les «dix paroles» (Ex 34, 28; Dt 4, 13; Jg 10, 4), ce qui souligne une fois de plus le lien essentiel entre droit et langage.

³⁰ Ex 34, 1. Je souligne.

³¹ Dieu écrit lui-même en Ex 24, 12; 31, 18; 34, 1; il dicte le texte à Moïse en Ex 24, 4; 34, 27.

³² Ex 19, 11.13.

³³ Le thème de la loi qui libère sera souvent repris. Qui ne connaît la sentence de Lacordaire? «Entre le fort et le faible, entre le riche et le pauvre, entre le maître et le serviteur, c'est la liberté qui opprime et la loi qui affranchit.»

³⁴ Le Père Dijon est aussi l'auteur de *Méthodologie juridique : l'application de la norme*, Bruxelles, Story-Scientia [Coll. *A la rencontre du droit*], 1989, où il décrit les différentes méthodes d'interprétation de la norme, parmi lesquelles l'exégèse ou la recherche de l'intention du législateur.

pays d'Égypte, de la maison de servitude»³⁵. C'est que, comme l'Exode est libération inaugurale, la loi de Dieu libère et fait vivre, à l'inverse de celle de Pharaon qui rend esclave et tue. La Torah, on l'a déjà rappelé, propose le droit à travers une alliance qu'Israël est libre d'accepter ou de refuser.

Ensuite, deuxième indice d'un dépassement du droit, le contenu de la norme, le droit substantiel lui-même diraient les juristes, contient maintes injonctions aussi libératrices que contraignantes. L'interdiction de fabriquer des idoles ou de les adorer est une manière de préserver le destinataire de la norme des représentations de la divinité comme puissance arbitraire de vie et de mort. Le respect du sabbat permet à celui qui se soumet à la Loi de ne pas idolâtrer le travail ou ses propres capacités d'action sur le monde. Honorer son père et sa mère implique d'abord de se souvenir que la vie résulte d'un don et pas d'une espèce de droit subjectif à la vie³⁶, comme celui qui est proclamé à l'article 2 de la Convention européenne des droits de l'homme.

Remarquons encore que la plupart des dix paroles sont formulées de manière négative. Or, le champ des possibles y est toujours beaucoup plus large que dans l'injonction positive³⁷.

Mais ce ne sont là que des ouvertures du droit, parfois peu discernables, vers une liberté extérieure à lui. La loi de Yahvé, à travers son acceptation dans le contrat d'alliance et quel que soit le contenu de la norme proposée, demeure à mes yeux fondamentalement celle d'un Dieu juriste.

B. – Ce Dieu qui juge durement?

Dans l'Ancienne alliance, ce sont surtout les psaumes qui présentent explicitement Dieu comme un juge³⁸. La figure juridictionnelle appa-

³⁵ Ex 20, 2. Sur le Décalogue comme proposition de liberté, voy. A. WÉNIN, «Le Décalogue. Approche conceptuelle, théologie et anthropologie», dans *La Loi dans l'un et l'autre testament*, Paris, Cerf [coll. *Lectio divina* n° 168], 1997, spécialement p. 20 et s.

³⁶ Voy. A. WÉNIN, «Le Décalogue...», cité, p. 26-27; 34-38.

³⁷ Le même choix se posera aux rédacteurs des instruments relatifs aux droits fondamentaux. Ainsi, interdire certains comportements (par exemple «Nul ne peut être tenu en esclavage ni en servitude» – art. 4, § 1^{er}, de la Convention européenne des droits de l'homme) est moins contraignant pour celui qui est lié par la norme (ici l'État qui a ratifié la Convention) que d'en imposer un (par exemple «Toute personne a droit à ce que sa cause soit entendue équitablement, publiquement et dans un délai raisonnable, par un tribunal indépendant et impartial, établi par la loi...» – art. 6, § 1^{er}, de la même Convention).

³⁸ «Le SEIGNEUR juge les nations : juge-moi, SEIGNEUR, selon ma justice et mon innocence.» (Ps 7, 8); «Dieu est le juste juge, un Dieu menaçant chaque jour.» (Ps 7, 11); «Et les cieux proclament sa justice : Le juge, c'est Dieu!» (Ps 50, 6); «C'est Dieu qui juge : il abaisse

raît toutefois souvent ailleurs. Ainsi, l'«affaire Adam et Ève» (dite aussi «du Jardin d'Éden»), trop souvent abordée superficiellement comme les procès d'assises d'aujourd'hui, parce que trop médiatisée, fait inévitablement songer tout praticien du droit à une instruction judiciaire³⁹.

Dans le récit yahviste, lorsque le Seigneur adresse pour la première fois la parole à l'homme qu'il vient de façonner et de placer dans le jardin, c'est pour lui donner une loi en échange de ses bienfaits, prononcer une défense assortie apparemment d'une sanction sévère: «Tu pourras manger de tout arbre du jardin, mais tu ne mangeras pas de l'arbre de la connaissance de ce qui est bon ou mauvais car, du jour où tu en mangeras, tu devras mourir⁴⁰». Vient alors les mensonges du serpent qui, après avoir insinué de très mauvaise foi que l'interdiction divine visait tous les arbres du jardin, ce qui la rendrait insupportable, soutient que l'homme et la femme ne mourront pas, mais qu'ils seront comme des dieux – au pluriel, comme les idoles –, possédant la connaissance de ce qui est bon ou mauvais. La femme et l'homme, dont le nom est inconnu jusqu'à ce moment du récit⁴¹, dès lors coauteurs de l'infraction, mangent du fruit défendu⁴². Yahvé enquête alors comme un procu-

l'un, il relève l'autre» (Ps 75, 7); «Lève-toi, juge de la terre, rends leur dû aux orgueilleux.» (Ps 84, 2); «Dites parmi les nations: Le SEIGNEUR est roi. Oui, le monde reste ferme, inébranlable. Il juge les peuples avec droiture» (Ps 96, 10); «Il juge les nations; les cadavres s'entassent: partout sur la terre, il a écrasé des têtes» (Ps 110, 6).

³⁹ Je ne suis évidemment pas le premier à comparer le récit de Gn 3 avec une procédure de jugement. Voy. A. WÉNIN, «Le jugement d'Adonaï Dieu en Genèse 3. Récit et théologie», dans (Coll.) *Le jugement dans l'un et l'autre testament*, I, *Mélanges offerts à Raymond Kuntzmann*, Paris, Cerf, 2004, p. 32-48 et les références de la note 1 à la page 34.

⁴⁰ Gn 2, 16-17.

⁴¹ Adam n'est dénommé pour la première fois qu'en Gn 3, 17, après la transgression; c'est lui qui, plus tard encore, donnera son nom à Ève (Gn 3, 20). On sait que pour la pensée moyen-orientale, donner un nom (voy. p. ex. Gn 2, 19) est signe de pouvoir et que connaître un nom (voy. p. ex. Ex 3, 13-14) est signe de connaissance intime.

⁴² Un fruit dont rien, sauf l'iconographie ultérieure, ne dit qu'il s'agit d'une pomme (je trouve d'ailleurs en général les pommes un peu fades). Je confesse par ailleurs que le verset suivant me pose beaucoup de difficultés: «Le SEIGNEUR Dieu dit: Voici que l'homme est devenu comme l'un de nous par la connaissance de ce qui est bon ou mauvais. Maintenant, qu'il ne tende pas la main pour prendre aussi de l'arbre de vie, en manger et vivre à jamais!» (Gn 3, 22). Le texte semble admettre que l'homme est divinisé par la connaissance du bien et du mal. Mais qui est le «nous»? L'homme a-t-il réellement acquis une connaissance fondamentale en transgressant l'interdiction formulée? D'autre part, apparaît non pas une interdiction, mais une inquiétude à propos d'un deuxième arbre présent lui aussi «au milieu du jardin, l'arbre de vie, dont il n'a été question qu'en Gn 2, 9. Enfin, le Seigneur semble craindre que l'homme vive à jamais. M. Wénin suggère que le verset signifie que Dieu n'a pas entendu priver l'homme de la connaissance du bien et du mal, mais a voulu en empêcher la saisie immédiate par le manger, sans respect pour l'altérité et son mystère. Puisque l'homme a transgressé une limite créatrice et structurante, Dieu en pose une autre, non pas sous forme de deuxième interdit, mais par une barrière physique qui est l'éloignement. L'homme aurait eu accès à l'arbre de vie s'il avait respecté la défense faite en 2, 16-17 (voy. A. WÉNIN, «Le jugement d'Adonaï Dieu...», cité, p. 45).

reur ou un juge d'instruction. Il cherche l'homme qui se cache, le découvre. Par un jeu serré de questions, il tente d'établir les faits et d'obtenir les aveux des délinquants. Il demande d'abord au latitant où il se trouve, alors qu'à l'évidence l'enquêteur connaît la réponse mais veut l'entendre, comme tout bon policier. Le suspect ne réagira d'ailleurs même pas à cette première question. Yahvé lui demande ensuite comment il sait qu'il est nu; l'inculpé n'hésite pas à impliquer le Seigneur lui-même dans sa réponse, à l'instar de celui qui, pour se défendre, se dit agressé par l'autorité ou «le système»: «La femme que tu as mise auprès de moi...⁴³». Ladite femme, ainsi dénoncée dans le même mouvement, doit répondre à son tour aux questions, et, guère plus courageuse que son compagnon, met cette fois en cause le serpent⁴⁴. Le Seigneur l'interpelle alors selon la formule des juges qui invitent le coupable à se reconnaître tel⁴⁵ et prononce son jugement: il maudit le serpent qui marchera sur son ventre, annonce à la femme que la naissance de ses rejetons s'accompagnera de souffrance, qu'elle sera soumise au désir et dominée par son compagnon, ce qui détériorera la relation par laquelle et pour laquelle elle a été créée. À l'homme, Dieu impose qu'après avoir transpiré pour se nourrir, il retourne à la glèbe dont il est issu et dont il partage le nom (*adamâ*). L'homme est ensuite chassé du jardin.

À nouveau, une lecture trop rapide de ce récit trop connu fait courir le risque de ne pas apercevoir que la représentation de Dieu qu'il propose n'est pas seulement celle d'un autoritaire gardien de jardin public, n'hésitant pas à condamner à mort de simples voleurs de fruits, à culpabiliser dans la foulée leur descendance qui n'a rien fait, et à reprendre le superbe bien foncier mis à la disposition des humains.

Tout d'abord, dans la logique du récit, l'interdiction de manger à l'arbre de la connaissance du bonheur et du malheur est bienveillante. Elle ne vise pas à protéger l'arbre et ses fruits, ou leur propriétaire, mais l'homme lui-même⁴⁶. On a dit déjà quels risques

⁴³ Gn 3, 12.

⁴⁴ On peut rappeler ici les méditations intéressantes de P. Ricoeur sur le mythe de la chute dans *Finitude et culpabilité*, II, *La symbolique du mal*, Paris, Aubier-Montaigne, 1960, p. 228 et s.

⁴⁵ *Mê-zo' asit*. On relève d'autres formules judiciaires dans la fin du récit. Voy. A. WÉNIN, «Le jugement d'Adonaï Dieu...», cité, p. 36-37.

⁴⁶ Il ne faut pas adopter une compréhension trop sexiste du rôle attribué dans le récit respectivement à l'homme et à la femme. Tout humain est, du point de vue des réactions face à Dieu et à son compagnon ou sa compagne, tantôt l'un, tantôt l'autre.

font courir à l'humanité la prétention nietzschéenne de déterminer soi-même le bien et le mal.

Ensuite, il est permis de se demander si ce n'est pas surtout la culpabilité des humains qui, après la transgression, les fait voir Dieu comme un juge, alors que le récit le présente d'emblée plutôt comme créateur du bon et ami des humains. Entre autres exemples, la question «Où es-tu?», adressée à l'homme qui n'y répond pas, peut être lue comme une inquiétude amicale, mais celui qui se cache, tout comme spontanément le lecteur, la comprend comme une inquisition et les prémisses d'une accusation.

Les commentateurs s'accordent en outre pour dire que la mise en garde de 2, 17, «... du jour où tu en mangeras, tu devras mourir», n'est pas une menace, ni la prononciation d'une peine de mort, mais l'annonce d'une conséquence inéluctable des choix de l'homme, liée à la prétention d'assimiler instantanément une connaissance qui n'appartient qu'à Dieu. Celui-ci aurait sans doute préféré éviter à l'homme et à la femme la conséquence du geste qui les voue à la mort.

De même, la souffrance consubstantielle à toute naissance, la soumission au désir et à la pénibilité du travail ou de la subsistance ne sont pas tant des sanctions que des conséquences regrettables du choix posé par Adam et Ève⁴⁷. Contrairement au serpent et à la terre qu'ils gratteront, Dieu ne les maudit d'ailleurs pas. Il pourvoit aussi lui-même à des vêtements en peau, plus protecteurs que les pagnes en feuilles de figuier.

III. - L'AU-DELÀ DU DROIT DANS LA NOUVELLE ALLIANCE

A. - La réinterprétation de la loi par Yeshoua

On pourrait évoquer les multiples péricopes du Nouveau Testament qui indiquent comment Yeshoua a remis en question l'interprétation de la loi «de Moïse», qui était plutôt celle de Dieu, qui tenait tant au cœur des Juifs et constituait le centre de leur effort

⁴⁷ «Le jugement qui retentit dans la Bible est avant tout la protestation de Dieu contre le mal qui frappe, défigure, détruit l'homme. [...] Le jugement est ce qu'exige cet amour [de Dieu] quand il est confronté au péché qui défigure le projet divin et plonge l'homme dans la misère» (A.-M. PELLETIER, «Dieu qui vient juger», dans P. GIBERT et D. MARGUERAT (éd.), *Dieu, vingt-six portraits bibliques*, Paris, Bayard, 2002, p. 178. J'emprunte la référence à M. Wénin).

d'orthopraxie. Comment s'étonner que les autorités religieuses aient voulu la mort d'un homme qui s'est prétendu «maître du sabbat»⁴⁸ ou qui a été jusqu'à dire : «Vous avez appris qu'il a été dit aux anciens : ... *Et moi je vous dis* : ...»⁴⁹ ? On pourrait rappeler tous ces refus, dans la bouche et dans les actions du Christ, d'une interprétation littérale, fondamentaliste, de la Torah, ces «commandements nouveaux» pointant vers moins de droit et plus d'amour, mais pas vers moins d'exigence⁵⁰. On pourrait revenir sur la position somme toute difficile à saisir du fougueux Paul, le pharisien devenu chrétien, qui évoque souvent la loi pour tenter de redéfinir sa place dans le christianisme naissant. L'Apôtre dit à la fois : «Nous savons cependant que l'homme n'est pas justifié par les œuvres de la loi, mais seulement par la foi de Jésus Christ»⁵¹; «Car moi, c'est par la loi que je suis mort à la loi afin de vivre pour Dieu»⁵²; «Je ne rends pas inutile la grâce de Dieu; car si, par la loi, on atteint la justice, c'est donc pour rien que Christ est mort»⁵³. «Mais si vous êtes conduits par l'Esprit, vous n'êtes plus soumis à la loi»⁵⁴; «Qu'est-ce à dire? La loi serait-elle péché? Certes non! Mais je n'ai connu le péché que par la loi»⁵⁵.

En tout cas, l'ensemble de la Nouvelle alliance, Yeshoua et ses témoins prennent radicalement leurs distances par rapport à un Dieu législateur et juge.

B. - La paternité de Dieu

Je voudrais m'attarder à présent sur la manière dont une relation très particulière peut et même doit s'affranchir du droit pour être vécue pleinement. Cette relation est celle qui unit un père à son enfant. Or, Dieu, selon ce que laisse parfois entrevoir l'Ancienne alliance et ce qu'affirme constamment Yeshoua, serait père, et les

⁴⁸ Mt 12, 8.

⁴⁹ Mt 5, 21 et s.

⁵⁰ «Si ton œil droit entraîne ta chute, arrache-le et jette-le loin de toi : car il est préférable pour toi que périsse un seul de tes membres et que ton corps tout entier ne soit pas jeté dans la géhenne. Et si ta main droite entraîne ta chute, coupe-la et jette-la loin de toi : car il est préférable pour toi que périsse un seul de tes membres et que ton corps tout entier ne s'en aille pas dans la géhenne» (Mt 5, 29-30). Yeshoua y va fort... J'ai parfois soupçonné une pointe d'humour dans ces paroles, qui n'enlève rien à leur radicalité.

⁵¹ Ga 2, 16.

⁵² Ga 2, 19.

⁵³ Ga 2, 21.

⁵⁴ Ga 5, 18.

⁵⁵ Rm 7, 7.

humains seraient ses enfants. Nous avons sans doute cessé à tort de nous étonner de cette affirmation dans laquelle se blottit une des révélations les plus surprenantes du christianisme, au demeurant aussi, avec la résurrection, une des plus difficiles à accepter⁵⁶.

Bien sûr, comme dans les rapports humains, la paternité et la filiation peuvent être en partie réduites à un rapport juridique, mais dans ce cas elles sont à l'évidence défigurées. Les articles 315 et suivants du Code civil belge, ou l'article 203, § 1^{er}, parlent de l'établissement de la filiation paternelle et des devoirs du père à l'égard de ses enfants, mais ne disent rien de l'aventure existentielle, affective, spirituelle, que constituent la paternité et la filiation. Si la relation se limitait à «assumer, à proportion de [ses] facultés, l'hébergement, l'entretien, la santé, la surveillance, l'éducation, la formation et l'épanouissement de [ses] enfants», être père serait un bien piètre expérience. Lorsque le discours juridique s'élève un peu dans l'ordre de l'humain, par exemple lorsque l'article 371 du Code civil – qui contient l'énonciation du seul devoir juridique de l'enfant à l'égard de ses parents – dispose que «l'enfant et ses père et mère se doivent, à tout âge, mutuellement le respect», les commentateurs s'empressent d'ajouter que la loi échappe ici au discours juridique, parce que la violation de cette obligation de respect n'est pas sanctionnée⁵⁷.

Yeshoua n'est pas l'initiateur de la révélation d'un Dieu-père. Non seulement le thème de la paternité de Dieu appartient à de nombreuses cultures⁵⁸, mais elle est déjà clairement présente dans la Torah et l'Ancien testament. Israël s'est vécu depuis longtemps

⁵⁶ Ainsi, elle constitue entre autres une pierre d'achoppement considérable sur le chemin de la conciliation entre la doctrine chrétienne et l'Islam. Le Coran nie la filiation possible entre Dieu et Yeshoua, et par voie de conséquence entre Dieu et les hommes. «Dieu est unique. Gloire à Lui! Comment aurait-il un fils!» (Sourate 4, 171). «[Allah] n'a jamais engendré, n'a pas été engendré non plus» (112, 3).

⁵⁷ Voy. Cass., 3 juin 2010, rôle n° C.09.0125.N, www.Juridat.be, qui casse un jugement du Tribunal de première instance de Termonde ayant estimé que le défaut de respect dû à ses parents constitue une cause d'exclusion du droit d'entretien et d'éducation dans le chef de l'enfant. Sur cette question, J. FIERENS, «L'exception d'irrespect en matière alimentaire et le respect de la loi», note sous Bruxelles (3^e ch.), 10 octobre 2006, *Divorce. Actualité juridique, sociale et fiscale*, février 2007, p. 38-40.

⁵⁸ Voy. G. RAVASI, *La paternité de Dieu dans la Bible*, tr. fr. S. ROVERS, Saint-Maurice, éd. Saint-Augustin, 2002. Au 21^e siècle avant notre ère, Gudea, roi de Lagash, cité de Mésopotamie, s'adresse ainsi à la divinité par une inscription sur son cénotaphe : «Je n'ai plus de mère, c'est toi qui es ma mère. Je n'ai plus de père, c'est toi qui es mon père». Sur les piliers du temple de Louxor, on peut déchiffrer la prière de Ramsès II (XIII^e siècle a.c.n.) au Dieu Amon : «Un père pourrait-il oublier son fils? Je crie vers toi, mon père Amon».

comme lié à Dieu par un lien de filiation : «Mon fils premier-né c'est Israël. Laisse partir mon fils!»⁵⁹ «Tu as dédaigné le Rocher qui t'a fait naître, Et tu as oublié le Dieu qui t'a engendré»⁶⁰. Les Psaumes contiennent plusieurs allusions à la paternité de Dieu : «Pères et mère m'ont abandonné, le Seigneur me recueille»⁶¹. «Comme un père est tendre pour ses enfants, le Seigneur est tendre pour ceux qui le craignent»⁶². «Père des orphelins, justicier des veuves, c'est Dieu dans son lieu de sainteté»⁶³. Les prophètes aussi le savaient déjà : «N'avons-nous pas tous un seul père? Un seul Dieu ne nous a-t-il pas créés?»⁶⁴ «Éphraïm est-il pour moi un fils chéri, un enfant qui fait mes délices? Chaque fois que j'en parle, je dois encore et encore prononcer son nom; et en mon cœur, quel émoi pour lui! Je l'aime, oui, je l'aime – oracle du Seigneur»⁶⁵. Les Proverbes disent : «Car le Seigneur réprimande celui qu'il aime, tout comme un père le fils qu'il chérit»⁶⁶. Job se plaint avec virulence de son abandon par le père : «Tu n'es plus pour moi un père, pour moi tu es comme une bête fauve, comme un léopard qui darde sur moi ses regards, tu es comme un chef triomphateur qui me défonce le crâne»⁶⁷.

La paternité de Dieu renvoie bien sûr à la sollicitude, à la tendresse qu'il éprouve et qu'il manifeste à l'égard de ses enfants⁶⁸. Elle rappelle le père nourricier qui pourvoit au pain de chaque jour. Elle évoque aussi la force du chef de famille et la protection qu'il doit aux siens. Elle renvoie à l'autorité de celui qui éduque, punit et récompense le cas échéant. Elle évoque la responsabilité de décider pour ceux qui sont trop faibles ou encore trop jeunes pour choisir seuls leurs orientations de vie.

Mais la bonté venue d'en haut, la force, l'instance nourricière et économique, l'autorité et la tutelle risquent d'être encore trop

⁵⁹ Ex, 4, 22-23. Voir aussi Est, 8, 12 et Ps 72, 15.

⁶⁰ Dt 32, 5-6, 18.

⁶¹ Ps 26, 10.

⁶² Ps 102, 13. Le mot hébreu, *rahem*, qui signifie «entraîné», évoque l'amour viscéral, instinctif. Le verbe «raïndre» englobe la totalité des états affectifs, y compris l'amour.

⁶³ Ps 67, 6. Ici, les aspects juridiques sont prononcés. «Justicier» traduit le mot *goel*, c'est-à-dire celui qui, juridiquement, a le pouvoir de racheter un esclave.

⁶⁴ Mt 2, 10.

⁶⁵ Jr 31, 20.

⁶⁶ Pr 3, 12.

⁶⁷ Jb 16, 7-14.

⁶⁸ Il n'y a bien sûr pas de paternité sans maternité, mais une méditation sur la figure féminine de Dieu ou sur la place de la femme dans la Trinité sera pour une autre occasion... À relever peut-être en attendant : «La femme oublie-t-elle son nourrisson, oublie-t-elle de montrer sa tendresse à l'enfant de sa chair? Même si celles-là oublièrent, moi, je ne t'oublierai pas!» (Es 49, 15).

proches de la relation légale et juridique. D'ailleurs, les législateurs ou les juges n'ont-ils pas maintes fois la prétention de se comparer eux-mêmes à des pères ?

Je propose plutôt de chercher à deviner l'intime de la relation de paternité et de filiation entre Dieu et les hommes, dont Yeshoua a si souvent parlé, non dans la force du père, mais dans sa faiblesse, dans son impuissance face au mal et à la souffrance de ses enfants, dans ces moments où la joie profonde, inscrite aussi dans toute paternité, semble à tout jamais impossible. Je voudrais mobiliser non pas l'image du patriarche sûr de lui, plein d'expériences et de ressources, pourvoyeur de nourriture, bouclier de la famille contre les flèches ennemies, mais celle du papa qui n'en peut plus des errements quotidiens de ses enfants, sans pouvoir intervenir, du chef de famille qui voit que les siens ont faim mais n'a plus rien à leur donner, qui assiste à la comparution de son enfant devant le tribunal des hommes, ou encore, à l'extrême, la figure du père qui sait son fils ou sa fille torturés et livrés à la méchanceté des hommes ou qui n'en peut plus de voir souffrir sur un lit d'hôpital cet enfant à qui il a donné la vie, petit d'homme d'une innocence au-delà du dicible. Ce père-là voudrait tant pouvoir faire quelque chose, dire aux juges que l'accusé n'est après tout qu'un bébé qui a grandi, détourner vers lui les tortionnaires, ou prendre sur lui le fardeau imposé à son rejeton, mais il ne peut strictement rien faire, sauf choisir entre le blasphème et la contemplation harassante du plus douloureux des mystères. La souffrance injuste de l'enfant – et toute souffrance est injuste, même celle qui est imposée par la prétendue justice – persiste et se multiplie indéfiniment en souffrance insupportable pour le père.

N'est-ce pas pourtant la souffrance des enfants qui constitue la plus grande des difficultés lorsqu'il s'agit de reconnaître Dieu comme père d'amour ? Que Dieu soit aimant paraît en effet incompatible avec l'existence du mal, de la souffrance et de la mort. Au-delà des expériences souvent insupportables que leur mainmise sur la vie des humains impose, la souffrance et la mort ne constituent-elles pas le problème religieux et philosophique fondamental, face auquel la raison dont nous sommes si fiers, que nous croyons si puissante, qui devrait instaurer et solidifier le droit, ne peut qu'abdiquer sous peine de ne balbutier que des paroles odieuses ?

Comment un père peut-il provoquer ou même accepter la souffrance et la mort de ses enfants, tout en parlant de justice et de droit ?

La réponse est qu'il ne les accepte pas et les provoque encore moins. Je crois que Dieu ne les a jamais voulues et qu'il pleurerait au jour du Golgotha, comme sur terre les pères pleurent devant les prisons ou dans les chambres d'hôpital. Dieu, rappelle le prophète, verse souvent d'abondantes larmes : « Mes yeux vont pleurer, pleurer, fondre en pleurs »⁶⁹. Je crois qu'il se sent impuissant devant les grandes souffrances, comme aussi devant les petites, de la même manière que je me sens moi-même impuissant quand mes fils ou ma fille s'échappent et choisissent des chemins où les cailloux blessent les pieds et où éventuellement ils se fourvoient, mais où je ne peux que les laisser aller, entre autres parce qu'ils exercent ainsi la liberté nécessaire à leur vie créatrice.

Dieu alors ne serait-il pas tout-puissant ? Non, à présent pas plus qu'un père humain ordinaire. Ou plutôt si, mais comme un père humain qui aurait réussi à transformer en force l'impuissance qui le fait pleurer, qui n'aurait pas cessé de souffrir lui-même mais qui, devant son enfant insupportablement blessé et torturé, continuerait à dire qu'il ne regrette pas, malgré tout, de lui avoir donné la vie et de l'avoir aidé à construire ses espaces de liberté.

Je songe à l'approche de Hans Jonas et je tente de la prolonger par ce que m'a appris Yeshoua. Dans *Le concept de Dieu après Auschwitz. Une voix juive*, conférence prononcée en 1984, le penseur juif pose la question : « Quel Dieu a pu laisser faire cela ? »⁷⁰. Il suppose que Dieu, à ce moment qui fut un commencement, a renoncé à sa divinité, s'en est dépouillé, « afin d'obtenir celle-ci en retour de l'odyssée des temps ». Hans Jonas croit en un Dieu souffrant dès le début de la création, en un Dieu en devenir, parce qu'affecté et altéré par les hommes, en un Dieu impliqué dans le souci de ses créatures. Ainsi, Dieu a-t-il couru un risque en créant le monde et les humains, et se met-il depuis constamment en péril. Il n'est donc pas, ou plus, tout-puissant. Une divinité toute-puissante ou bien ne serait pas toute bonne, ou bien resterait entièrement incompréhensible. Or, nous ne pouvons pas dire que Dieu est absolument inin-

⁶⁹ Jr 13, 17. Voy. aussi F. VARILLON, *La souffrance de Dieu*, Paris, Le Centurion, 1975.

⁷⁰ Le titre original est *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*. Voy. la traduction française par Ph. IVERNEL, suivie d'un essai de C. CHARLIER, Paris, Rivages-Poche [Petite bibliothèque], 1994.

telligible, et si sa bonté est compatible avec le mal, c'est qu'il n'est pas tout-puissant. Hans Jonas soutient alors : « Renonçant à sa propre invulnérabilité, le fondement éternel a permis au monde d'être. Toute créature doit son existence à cette négation et a reçu avec cette existence ce qu'il y avait à recevoir de l'au-delà. Dieu, après s'être entièrement donné dans le monde en devenir, n'a plus rien à offrir : c'est maintenant à l'homme de donner. Et il peut le faire en veillant à ce que, dans les cheminements de sa vie, n'arrive pas, ou n'arrive pas trop souvent, et pas à cause de lui, l'homme, que Dieu puisse regretter d'avoir laissé devenir le monde »⁷¹.

Je reconnais que je suis fasciné par la force de ces paroles. J'y ajoute, comme ami de Yeshoua : si l'homme doit faire l'expérience de sa filiation divine, n'oublions pas que Dieu a dû faire l'expérience de sa paternité. Il n'a rien dit pendant l'agonie et la crucifixion, parce qu'il ne pouvait plus rien dire, et ce devait être insupportable au moment où son fils l'appelaient en demandant s'il n'était pas abandonné. Toutefois, la souffrance de Dieu-père, son affection et son altération, son souci perpétuel de l'homme ont pu, d'un certain vendredi à un certain dimanche, voir retournée cette totale impuissance en infinie puissance d'amour. La souffrance d'un fils et le choc de la mort ont trouvé un aboutissement. Tout au bout de son impuissance face au mal, le père a vu et entendu que son fils recouvrait l'immense force de vie et de création qu'il lui avait donnée. J'entends aussi à présent autrement cette prière qui commence par « Père », et qui se termine par un cri : « Délivre-nous du mal »⁷². Et si Dieu pouvait délivrer du mal grâce au oui de Yeshoua, sans pouvoir épargner la souffrance qu'il ne veut pourtant pas ?

Je crois que c'est dans cette relation-là, celle avec Dieu-*Abba* qui s'affole des injustices commises et de la peine des hommes, mais qui persiste à vouloir ses enfants libres et en vie, que l'on trouve l'au-delà du droit, un échange de regards entre père et enfant, définitivement éloigné de toute relation juridique. Ce regard peut être accepté ou refusé. Dans ce dernier cas, on peut parler de péché,

⁷¹ P. 38-39.

⁷² J'aime le style plus direct de Luo (11, 2) qui crie directement « Père ! ». Matthieu (6, 9) dit, avec plus de déférence, « Notre père ». De même, et contrairement à ce qui se dit dans les célébrations du culte catholique, je préfère remettre à plus tard la doxologie finale qui s'est ajoutée dès le 1^{er} siècle : « Car c'est à toi qu'appartiennent le règne, la puissance et la gloire... ». Ne faut-il pas laisser résonner plus longtemps, aux oreilles de Dieu, le cri d'espoir de délivrance du mal qui terminait la prière proposée par Yeshoua ?

mais alors le mot renvoie non au manquement à une loi aux exigences finies, mais à la rupture d'une relation d'amour entre des personnes, porteuse d'espérance infinie.

Décidément, le Dieu des chrétiens n'est pas juriste.