

SCIENCE ET ESPRIT

Revue de philosophie et de théologie

VOLUME 69 – 2017

Collège universitaire dominicain
Ottawa – Montréal

SCIENCE ET ESPRIT
REVUE DE PHILOSOPHIE ET DE THÉOLOGIE
PARAISSANT TROIS FOIS PAR ANNÉE

Rédaction, administration et service des abonnements

Science et Esprit
Collège universitaire dominicain
96, avenue Empress
Ottawa (Ontario) Canada K1R 7G3
Courriel: science-et-esprit@collegedominicain.ca
Site Web: www.collegedominicain.ca/rse

CN ISSN 0316-5345

Prix de l'abonnement (1 an) tenant compte des frais postaux:

	Canada	U.S.A.	Autres
Institutionnel	45 \$	50 \$	55 \$
Individuel	40 \$	45 \$	50 \$
Étudiant	30 \$	35 \$	40 \$
Vente au numéro	15 \$	17 \$	20 \$

La revue *Science et Esprit* reçoit des subventions du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada, de la Fondation Jackman (Toronto) et du Fonds de recherche Albert-le-Grand (Montréal).

Les textes de *Science et Esprit* sont répertoriés dans ATLA Religion Database® et ils sont disponibles en version électronique un an après leur parution dans ATLA Serials Collection®, productions de l'American Theological Library Association (Chicago); adresse électronique: atla@atla.com; site Web: http://www.atla.com.

Les textes sont également répertoriés dans *Religious Index One: Periodicals* (RIO) et dans *Index to Book Reviews in Religion* (IBRR) de l'American Theological Library Association (Chicago).

Comité de rédaction

Directeur: Michel Gourgues, o.p.
Articles en philosophie: Mark Nyvlt
Articles en théologie: Didier Caenepeel, o.p.
Recensions en philosophie: Iva Apostolova
Recensions en théologie: Jean Doutre, o.p.
Conseiller (philosophie): Eduardo Andujar
Conseillère (théologie): Marie-Pierre Bussièrès

Comité scientifique

Maurice Borrmans (Lyon)
Yves Bouchard (Sherbrooke)
Gabor Csepregi (Saint-Boniface)
Thomas De Koninck (Québec)
Pierre Gisel (Lausanne)
Jean Grondin (Montréal)
John Kloppenborg (Toronto)
Gilles Langevin, s.j. (Montréal)
Hervé Legrand, o.p. (Paris)
Georges Leroux (Montréal)
Peter C. Phan (Washington DC)
Claude Piché (Montréal)
Eleonore Stump (St. Louis MI)
William Sweet (Antigonish)
Walter Vogels, m.afr. (Ottawa)
Yves-Charles Zarka (Paris)

TABLE DES MATIÈRES

DROITS HUMAINS ET BIBLE

Liminaire. Droits de la personne et Bible: Quels rapports? Et comment les établir? <i>Alain Gignac</i>	153-162
La protection internationale des droits humains: l'histoire en action <i>Bernard Duhaime</i>	163-178
Les lois du Pentateuque et les droits humains <i>Hervé Tremblay, o.p.</i>	179-200
Décalogue et droits de l'homme <i>Jean-Marie Carrière, s.j.</i>	201-218
Comparer l'incomparable: la «Déclaration universelle des droits de l'homme» et le livre des Proverbes <i>Jean-Jacques Lavoie</i>	219-239
«Ni Juif ni Grec, ni esclave ni libre, ni mâle et femelle» (Ga 3,28). Sur une contribution de la première génération chrétienne à une affirmation des droits humains <i>Michel Gourgues, o.p.</i>	241-262
L'infanticide de Bethléem: quand l'intertextualité devient critique impériale <i>Sébastien Doane</i>	263-278

HORS DOSSIER

Voluntary Acts and Method in Philosophy <i>James Thomas</i>	279-287
--	---------

RECENSIONS ET COMPTES RENDUS

Philosophie

William A. DEMBSKI, <i>Being as Communion. A Metaphysics of Information</i> (Scott Ventureyra)	289
---	-----

Simon D. PODMORE, <i>Struggling with God: Kierkegaard and the Temptation of Spiritual Trial</i> (Matthew Newland)	293
Cornelio FABRO, <i>Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin</i> (Maxime Allard, o.p.)	294
SUEUR, Jean-Jacques, <i>Pour un droit politique: contribution à un débat</i> (Élaine Gauthier-Mamaril)	295
Jennifer Mather SAUL, <i>Lying, Misleading, & What Is Said. An Exploration in Philosophy of Language and in Ethics</i> (Élaine Gauthier-Mamaril)	296
DESPRÉS, Pierre (dir.), <i>L'enseignement de la philosophie au cégep, histoire et débats</i> (Nicolas Crisafi)	298
Théologie	
Alain GIGNAC, <i>L'épître aux Romains</i> (Jean Doutre, o.p.)	302
Jean-Noël ALETTI, <i>Justification by Faith in the Letters of Saint Paul: Keys to Interpretation</i> (Ayodele Ayeni)	305
Yvan BOURQUIN, <i>L'inattendu de Dieu. Scènes imprévisibles dans l'évangile de Marc</i> (Jean Doutre, o.p.)	310
Yves DE MONTCHEUIL, <i>Leçons sur le Christ</i> (Emmanuel Durand, o.p.)	311
Pascale WATINE CHRISTORY, <i>Dialogue et Communion: l'itinéraire œcuménique de Jean-Marie R. Tillard</i> (Jason Zuidema)	313
LIVRES REÇUS	316

LIMINAIRE DU DOSSIER

DROITS DE LA PERSONNE ET BIBLE
Quels rapports ? Et comment les établir ?

ALAIN GIGNAC
Président de l'ACÉBAC

Attendu que le Canada est fondé sur des principes qui reconnaissent *la suprématie de Dieu et la primauté du droit* [...] [la] Charte canadienne des droits et libertés garantit les droits et libertés qui y sont énoncés¹.

Apprenez à faire le bien : recherchez le droit,
mettez au pas l'opresseur,
rendez justice à l'orphelin,
défendez la cause de la veuve².

Le fondement de toute société bien ordonnée et féconde, c'est le principe que tout être humain est une personne, c'est-à-dire une nature douée d'intelligence et de volonté libre. Par là même, il est sujet de droits et de devoirs, découlant les uns et les autres, ensemble et immédiatement, de sa nature : aussi sont-ils universels, inviolables, inaliénables³.

Les contributions rassemblées dans ce numéro constituent une sélection parmi les communications offertes lors du 72^e congrès de l'Association catholique des études bibliques au Canada (ACÉBAC)⁴, qui s'est tenu au Collège universitaire dominicain (Ottawa), du 29 au 31 mai 2015, sous le thème « Droits humains et Bible ». L'ACÉBAC réunit ainsi chaque année les chercheurs universitaires francophones du Canada qui œuvrent dans le domaine biblique, leurs étudiants ainsi que des intervenants en pastorale ayant une formation biblique. De tradition catholique, l'Association est maintenant résolument

1. Préambule de la Charte canadienne des droits et libertés. En ligne : <http://laws-lois.justice.gc.ca/fra/Const/page-15.html> (page consultée le 1^{er} mars 2017, je souligne).

2. Isaïe 1,17, traduction liturgique.

3. Jean XXIII, *Pacem in terris* (1963), §9, http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/fr/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html (page consultée le 1^{er} mars 2017).

4. On peut consulter les programmes des différents congrès de l'ACÉBAC sur le site web de l'association : <http://www.acebac.org/congres.html>.

œcuménique – et avant tout scientifique, faisant place à la discussion et à une diversité d’approches, tant aux plans méthodologique qu’herméneutique.

Dans cet avant-propos, mon but n’est pas de résumer les essais de mes collègues – comme il en est l’habitude dans *Science et Esprit*, chacun se termine par un tel résumé – mais de présenter la problématique qui tenait lieu de fond de scène à nos discussions, puis d’indiquer quelques convergences ou divergences qui se tissent entre les articles. Surtout, en tant que relecteur du dossier, je m’intéresse à la démarche des auteurs. Quel est leur point de départ ou leur mise en intrigue? Comment s’y sont-ils pris pour opérer le rapprochement entre Bible et droits de la personne? Car disons-le d’emblée, il est apparu rapidement lors des discussions et échanges du congrès, que la conjonction de coordination « et » faisait problème...

1. Problématique

Telle que soumise aux intervenants et participants, la problématique du congrès envisageait d’appréhender le thème « Droits humains et Bible » de façon bidirectionnelle. D’une part, elle se proposait de revisiter la question de l’influence de la Bible sur la naissance complexe des droits de la personne. On a souvent défendu dans le passé, de manière apologétique, que la Bible a été une des sources d’inspiration, directe ou indirecte, de la Déclaration universelle des droits de l’homme de 1948 (et de ses dérivées)⁵. Par exemple, j’ai déjà lu quelque part, mais sans pouvoir retrouver la source, qu’il existerait un lien entre la judaïté fortement revendiquée du juriste agnostique René Cassin et son rôle dans la proclamation de la Déclaration onusienne. Or, cette influence de la Bible dans la genèse et la rédaction de la Déclaration ne serait-il pas un « mythe » à déconstruire? Mais la question rebondit, car certains envisagent la Bible (ou, plus largement, la révélation judéo-chrétienne), non seulement comme une inspiration parmi d’autres des chartes des droits, mais aussi comme leur fondement! À ce sujet, le préambule de la Charte canadienne des droits et libertés, cité en exergue, ne peut que nous interroger: le législateur a cru bon, dans la loi constitutionnelle d’un État moderne (et laïc?) de faire référence à un double principe, la suprématie de Dieu (mentionnée en premier) et la primauté du droit...

D’autre part, la problématique du congrès invitait aussi à inverser la question: lus à la lumière de la Déclaration et des débats qui l’entourent, les textes bibliques prennent-ils une coloration nouvelle, différente? La Déclaration nous permet-elle d’y voir des choses qu’on ne voyait pas auparavant? Bien plus, la Déclaration ne devient-elle pas une norme pour évaluer les textes bibliques et la praxis religieuse? Ainsi, le théologien Hans Küng envisage les droits de la

5. Jean-Jacques Lavoie revient assez longuement sur cette question.

personne comme un « critère éthique général [...] authentiquement humain⁶ » à l'aune duquel on peut évaluer les religions; ailleurs, il parle de l'humain comme « exigence minimale pour toutes les religions », c'est-à-dire critère de vérité de l'expérience religieuse⁷.

Derrière cette bidirectionnalité, se profile peut-être une question (ou tentation?) redoutable: chercher une hiérarchisation pour articuler les deux termes du binôme. La Bible serait-elle au-dessus de la Déclaration (ou, ce qui revient au même, à son fondement)? (Et il convient de rappeler qu'au nom de la Bible, on a longtemps été réfractaire aux droits issus des Lumières.) Inversement, la Raison serait-elle maintenant au-dessus de la Bible? Ou encore, peut-être n'y a-t-il aucun rapport entre la Bible et les droits de la personne? De manière significative, l'encyclique *Pacem in terris* de Jean XXIII (1963) – que l'on a qualifiée de Charte chrétienne des droits de l'homme et qui constitua, après la guerre, la première reconnaissance explicite des droits humains par l'Église catholique –, ne cite la Bible que treize fois, et jamais dans la section qui concerne spécifiquement les droits (voir la troisième citation en exergue). Et pourtant, que faire, entre autres, de l'enseignement prophétique d'Israël, par exemple Isaïe 1,17 (citation elle aussi en exergue de cet avant-propos)?

Par ailleurs, la problématique du congrès rappelait que cette plus ou moins facile mise en regard de la Bible et des droits de la personne, se situe sur l'arrière-fond de vastes débats: difficulté de mise en œuvre de la Déclaration universelle des droits de l'homme, violations répétées de ses principes, accusation d'occidentalocentrisme, dispute au sujet de son fondement ou de sa nature conventionnelle, etc.

2. Transversalités

En rendant compte de la démarche des essais de ce numéro, il convient d'être attentif à la manière dont les auteurs s'insèrent dans le cercle herméneutique de la bidirectionnalité que je viens d'invoquer. Et comment ils se questionnent et se répondent les uns les autres.

En ouverture du dossier, un juriste étranger aux études bibliques, Bernard Duhaime, nous rappelle l'ABC juridique des droits de la personne, en illustrant

6. Hans KÜNG, « Pour une théologie œcuménique des religions. Quelques thèses pour clarifier la question », *Concilium*, 203 (1986), p. 151-159 (ici p. 154).

7. Hans KÜNG, « Vers une éthique universelle des religions du monde », *Concilium*, 228 (1990), p. 121-139 (ici p. 138). Toutefois, dans ce dernier article qui a fondé son projet d'éthique planétaire, Küng a nuancé ses propos, dans le sens de la bidirectionnalité évoquée ici. Si les religions doivent se soumettre à l'instance critique de la raison, celle-ci a peut-être besoin à son tour des religions pour aller au bout de sa quête, car seul l'horizon d'un inconditionné peut fonder l'universalité du devoir éthique [On verra que cela rejoint en partie l'intuition de Hervé Tremblay.] Bref, les religions doivent dialoguer entre elles ainsi qu'avec la raison séculière pleinement autonome.

les concepts théoriques qu'il présente par des exemples tirés de sa pratique – il est spécialiste de la question de la lutte contre le crime de disparition forcée ou involontaire en droit international. La thématique des droits universels nous préoccupe, mais nous sommes peu au fait de certaines distinctions importantes à propos de leur application effective. Duhaime nous invite donc à distinguer : les grandes déclarations (de principe), les traités internationaux (ou conventions), les principes généraux de droit, la jurisprudence et le droit international coutumier.

Duhaime ne s'intéresse pas à la question des sources de la Charte universelle des droits (mais renvoie en note à des monographies récentes sur le sujet) : « Il est impossible de déterminer avec précision les fondements du régime international de protection des droits humains. » Il s'intéresse plutôt à la mécanique juridique, qui ressemble à un patient bricolage, à la fois bien ancré dans la nouvelle réalité internationale mondialisée, et fragile :

Il faut [...] tristement conclure que ce régime international de protection des droits humains, et notamment le mécanisme des procédures spéciales, est d'autant plus pertinent aujourd'hui que plusieurs États n'ont toujours pas ratifié les principaux instruments internationaux de protection des droits humains ou reconnu la compétence des institutions chargées de superviser leur mise en œuvre.

L'ordre des autres essais suit celui des corpus bibliques dont ils s'inspirent. Les deux premiers textes, de Hervé Tremblay et Jean-Marie Carrière, sont à lire en stéréophonie, car ils ont pour point de départ les textes législatifs du Pentateuque. Leur démarche est cependant fortement différenciée.

À l'orée de son enquête, Tremblay avoue franchement son malaise historien. Il aurait fallu aborder les lois de l'Israël antique pour elles-mêmes, indépendamment de notre problématique des droits humains du 20^e siècle [Cette position herméneutique, si elle peut surprendre (pouvons-nous nous extraire de notre contexte, y compris pour tenter une objectivation historique?), n'en a pas moins le mérite d'être claire⁸.] Pourtant, l'auteur accepte de jouer le jeu, se demandant ce que la Bible peut apporter à la problématique des droits humains aujourd'hui.

Le point de départ de l'analyse de Tremblay est un constat : l'existence de trois régimes de loi distincts à l'intérieur de la même histoire (celle de Moïse et de la traversée du désert), soit le code de l'alliance, le code deutéronomique et la loi de sainteté. Lequel doit prédominer ? « Les changements dans les lois, écrit-il, font surgir inévitablement la question de la hiérarchie de l'autorité des lois. Si des lois ne disent pas la même chose ou, pis encore, si elles se contredisent, laquelle de ces lois appartenant à un même ensemble littéraire – le

8. Je reprends les thèses et arguments des auteurs, en les pastichant parfois. Lorsque je prolonge ou commente leur propos, j'ai choisi de l'indiquer par des crochets, lorsqu'il y a risque d'ambiguïté.

Pentateuque – a priorité?» L'enquête portera donc principalement sur les diverses solutions apportées à ce dilemme – et elle nous propose du même coup un fascinant bilan de la recherche. Or, pour Tremblay, à la suite de Westbrook, il s'agit probablement d'un faux dilemme, qui tire son origine de notre reconstruction anachronique du système juridique antique. [Mais nos reconstructions historiques, même celle éventuellement retenue ici, ne sont-elles pas fragiles et redevables aux sensibilités du contexte où elles émergent ?] Selon l'auteur, le problème véritable n'est pas la juxtaposition des trois codes de loi, mais la tension qui traverse chacun, entre les énoncés casuistiques (rétrospectifs) et apodictiques (prospectifs, absolus et inconditionnels), les uns relevant du droit coutumier (héritage commun du Proche-Orient ancien), les autres de l'éthique théologique (spécificité d'Israël). En d'autres mots, on pourrait distinguer le droit positif et l'*ethos* – un *ethos* qui procéderait d'une théologisation progressive: «La diversité montre que les lois sont conjecturelles et réformables. Chacune est expression provisoire et insuffisante d'une loi supérieure. Du coup, le lecteur ou le croyant est invité à une créativité en matière législative.» Les principes, une fois établis, demeurent; les lois varient selon les époques (monarchie, exil, Second Temple).

Le résultat de tout cela? Au-dessus du droit coutumier israélite, qui reprend le droit coutumier du Proche-Orient ancien, «il existe une loi suprême que ces lois appliquent aux diverses circonstances et qui sert d'instance critique». Après ce long détour historien, Tremblay en revient à la question de départ: «C'est cette loi suprême [théonomique] qui pourrait avoir joué un rôle dans la longue élaboration des droits humains [autonomiques].» Comme ma référence au binôme «théonomie / autonomie⁹» l'indique, j'extrapole quelque peu à partir de l'intuition de Tremblay, qui pointe vers cette loi suprême sans la décrire de manière précise. Ces concepts n'ont pas été évoqués lors du congrès, mais, rétrospectivement, on peut y voir une façon d'articuler Bible et droits, théologie et philosophie des Lumières. Celle-ci, à juste titre, construit de manière autonome une autonomie pour l'humain (si on me permet ici de jouer sur les mots), éventuellement sans aucune référence à une réalité transcendante, mais cela n'empêche pas la théologie, de par sa posture, d'y déceler en filigrane une théonomie (concept qui cherche à déjouer, rappelons-le, le piège d'une hétéronomie). Gourgues, plus loin, ira lui aussi dans ce sens.

9. Sur le binôme théonomie-autonomie (qui devient trinôme si on lui adjoint le concept d'hétéronomie): Paul RICOEUR, «Théonomie et/ou autonomie», dans Marco M. OLIVETTI (dir.), *Filosofia della rivelazione*, Padova, Casa editrice dott. Antonio Milani, 1994, p. 19-36; Éric GAZIAUX, «De l'autonomie morale au discernement spirituel: une perspective sur la liberté humaine», *Revue d'éthique et de théologie morale Le Supplément* n° 222 (2002), p. 159-180; IDEM, «L'autonomie en morale entre l'affirmation de l'homme et la quête de Dieu», *Revue théologique de Louvain*, 30 (1999), p. 315-35; Paul TILLICH, *Le fondement religieux de la morale. Préface de Roger Mehl*, Paris, Le Centurion-Delachaux et Niestlé, 1971.

D'une certaine manière, la distinction apportée par Tremblay entre lois casuistiques et grands principes (ici, théologiques), n'est pas sans faire écho aux distinctions apportées pas Duhaime: les grands *principes* qui émergent *progressivement* de la philosophie des Lumières doivent s'incarner dans des *lois concrètes* pour prendre « force de loi », alors même qu'il existe, de manière concomitante, un *droit coutumier*. Comme quoi le droit moderne n'est peut-être pas si différent du droit ancien, non pas tant dans ses énoncés que dans son énonciation.

Carrière, spécialiste du Deutéronome et maintenant directeur du *Jesuit Refugee Service Europe*¹⁰, nous fait passer de la macro-analyse à la micro-analyse (lecture attentive, *close reading*). Il choisit d'analyser le détail de la mise en discours de deux textes fondamentaux, les Dix Paroles (Dt 5,6-21) – qui ne sont pas dix ! – et la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789 – en ses dix-sept articles assez éclectiques. La comparaison se veut ici attentive aux dissonances. Je laisse les lecteurs découvrir les observations minutieuses que l'auteur propose sur la structure et l'organisation des deux textes, alors qu'il est en quête de cohérence au sein de la relative incohérence, pour m'attarder à la troisième partie de son article. Quel effet de lecture produit la mise en regard des deux textes ? Carrière souligne cinq contrastes qui suscitent la réflexion. Premièrement, les deux textes ne construisent tout simplement pas le même sujet lecteur :

Les [Dix Paroles] constituent un sujet dont la principale caractéristique est d'avoir à répondre à une interpellation ; en ne s'adressant pas à un homme, un individu, un citoyen – peu importe pour l'instant –, la [Déclaration des droits de l'Homme] constitue un sujet dont la principale caractéristique est de posséder des droits ; des droits, dont il peut se réclamer, ce qui est tout autre chose que d'être appelé à une « réponse ».

Deuxièmement, dans « les deux textes, la liberté est du côté de l'origine, la liberté est au commencement. Cependant, dans les [Dix Paroles], la liberté est un don, tandis que dans la [Déclaration des droits de l'Homme], la liberté est un droit. ». Troisièmement, par son laconisme et sa focalisation sur des interdits en nombre limité, les Dix Paroles diffèrent de la Déclaration de 1789 qui, en énumérant de manière extensive, quoique un peu désordonnée, une série de droits, semble ouvrir la porte à l'augmentation peut-être illimitée des droits de l'homme (ce que l'on constate dans les Déclarations subséquentes). Quatrièmement, en mettant l'accent sur des devoirs (les droits étant par ailleurs mentionnés dans d'autres parties législatives), les Dix Paroles répondent de manière proleptique à une aporie de la Déclaration, incapable de prendre

10. Voir le site web de cette organisation, <http://jrseurope.org>. Jean-Marie Carrière participait à notre congrès à titre de représentant de l'Association catholique française pour l'étude de la Bible (ACFEB), association scientifique francophone, sœur de l'ACÉBAC en Europe. Je remercie à nouveau cette association pour sa collaboration.

en compte les devoirs du citoyen. Cinquièmement, « par le fait qu'elles en appellent à la réponse responsable de chacun, pour conserver la liberté reçue et pour la pratique du respect, les [Dix Paroles] fondent la capacité de décision du sujet ».

Bref, les Dix Paroles génèrent un sujet éthique, libre, interlocutaire et responsable, là où la Déclaration énonce des droits. Ce clivage entre subjectivité et objectivité prend un relief accentué lorsqu'on aborde le problème concret des réfugiés : ceux-ci ne sont pas seulement les dépositaires objectifs de droits, mais il sont aussi (et surtout) des personnes multidimensionnelles qui nous interpellent à leur tour.

Jean-Jacques Lavoie pose un geste semblable à celui de Carrière. Comme celui-ci, il écarte d'emblée toute perspective généalogique (la Bible qui aurait inspiré les Droits de la personne). Mais il entend comparer le Livre des Proverbes et la Déclaration universelle de 1948, [respectivement une éthique de l'art de vivre et une éthique juridique]. Il qualifie sa démarche de « comparatisme de type analogique ». Il vise par là, « non pas à montrer un rapport de filiation entre la Bible et les droits de la personne, mais plutôt à donner une meilleure compréhension de la singularité des textes comparés, et ce, par le dépaysement qu'offre l'étude de textes qui proviennent de contextes totalement différents ».

Au plan politique, Proverbes et Déclaration sont le reflet de deux projets incompatibles, mais leur discours vise dans chaque cas à légitimer ce projet : il s'agit de la monarchie et de la démocratie. [À nouveau, des énoncés distincts procèdent malgré tout d'une énonciation analogue.] Or, Lavoie concède un avantage au livre des Proverbes [et sur ce point, rejoint à nouveau Carrière], en ce que Proverbes réussit à articuler droits et devoirs comme les deux faces d'une même médaille, sans survaloriser les droits au détriment des devoirs. En outre, Lavoie montre que les sages d'Israël nous rappellent qu'il y a une asymétrie entre droits et devoirs, c'est-à-dire que les droits sont là avant tout pour protéger les plus démunis, tandis que les devoirs concernent d'abord les mieux nantis, ceux-là mêmes qui ont vu leurs droits respectés. [En cette époque postmarxiste et néolibérale, cette asymétrie résonne avec force.] Enfin, les deux documents partagent la même naïveté politique, au sujet du système (monarchie messianique ou démocratie) dont ils font la promotion :

En définitive, le livre des [Proverbes] et la [Déclaration universelle des droits de l'Homme] sont tous deux entachés d'un naïf optimisme, le premier quant à la capacité de Dieu de corriger les injustices et le second quant à la capacité des êtres humains d'être justes et bons.

Au plan de l'universalité, Lavoie montre que les deux textes ont la même visée et les mêmes difficultés : « La comparaison de [Proverbes] et de la [Déclaration universelle des droits de l'Homme] indique bien que les juristes

et les moralistes d'aujourd'hui ont été confrontés au même problème que les sages d'hier, à savoir comment viser l'universel sans perdre de vue le singulier. » [À nouveau, le livre biblique apparaît d'une étonnante actualité.] Ouverte au dialogue avec d'autres sages (et donc, à des éthiques différentes, ou à une discussion éthique), la morale de Proverbes est respectueuse de la réalité (par nature, complexe et ambiguë), et fait appel au discernement personnel et donc à la raison et à la liberté.

Quant au problème du fondement des droits de la personne, déjà évoqué plus haut dans ce liminaire, Lavoie rappelle que la singularité de la Déclaration de 1948 est... de ne pas proposer de fondement, rendant ainsi possible sa recevabilité dans divers contextes culturels sous-tendus par des visions du monde distinctes. Il s'interroge ensuite sur le fondement qui sous-tend la morale de Proverbes. Récusant des théories rédactionnelles aléatoires, il s'en tient à une perspective synchronique et observe :

le génie des sages du livre des [Proverbes] est d'avoir combiné deux cadres de référence, l'un anthropologique et l'autre théologique ou d'avoir maintenu en tension une sagesse d'inspiration humaniste et une sagesse d'inspiration théologique.

On constate ici que, par des chemins différents, Tremblay et Lavoie sont d'accord pour souligner la double source de la législation et de l'éthique d'Israël, l'une au plan d'un héritage culturel commun au Proche-Orient ancien, l'autre en vertu de la réflexion théologique d'Israël.

Michel Gourgues, comme les deux auteurs précédents, y va d'une comparaison, cette fois entre Ga 3,28 («il n'y a plus ni juif ni grec, il n'y a plus ni esclave ni homme libre, il n'y a plus l'homme et la femme, car tous, vous ne faites plus qu'un dans le Christ Jésus») et l'article 2 de la Déclaration universelle des droits de l'Homme de 1948 («sans distinction aucune, notamment de race, de couleur, de sexe, de langue, de religion»). Ce faisant, il ne tarde pas à souligner le danger d'une telle comparaison : des énoncés analogues du 1^{er} siècle (expérience spirituelle chrétienne fondatrice) et du 20^e siècle (droits de la personne et féminisme) ne procèdent pas de la même énonciation (revoir Carrière). Il faut donc se méfier d'un réflexe fondamentaliste, par lequel on s'exposerait «à extraire de leur terreau originel les proclamations en cause pour en faire des sortes de principes universels et intemporels applicables à de tout autres contextes».

Selon Gourgues, Ga 3,28 est un formulaire prépaulinien associé au baptême, dont on retrouve aussi trace en 1 Co 12,13 et Col 3,1. Ce donné très ancien est inscrit par Paul dans une argumentation qui insiste sur l'ampleur universelle du salut chrétien, qui concerne «tous» les humains (Ga 3,26-28). Gourgues de conclure :

Dans le Christ, les distinctions et les inégalités découlant de l'origine religieuse ou ethnique, de la condition sociale ou de la différence sexuelle, sont dépassées. Telle est la conviction que, déjà avant Paul, du moins avant la première lettre aux Corinthiens, la toute première génération chrétienne paraît bien avoir exprimée lors de la célébration du baptême.

Il ne s'agit pas d'une proclamation abstraite sans implications pour le vécu croyant, en particulier dans sa dimension communautaire. Si cette conviction surgie de l'expérience spirituelle des premiers chrétiens ne transforme pas les structures sociales (du moins, pas immédiatement), elle inscrit néanmoins, au cœur du vécu communautaire, une posture radicale de fraternité. En effet, ailleurs chez Paul, on rencontre des réflexions éthiques qui rendent effectives l'intuition de Ga 3,28 : à propos de la commensalité entre Juifs et Grecs (Ga 2,1-14), des rapports « fraternels » (!) entre maître et esclave (Phm), des relations entre maris et femmes (1 Co 7).

Prudemment, Gourgues suggère en finale que, pour les chrétiens, Ga 3,28 peut devenir un point d'appui pour adhérer aux Droits, alors justement qu'on est à la recherche d'appuis au principe de la dignité égale pour tous. [Il rejoint là une idée force de Lavoie, selon laquelle chacun est libre de comprendre la Déclaration universelle des droits de l'homme en fonction de sa vision du monde, qu'elle soit agnostique, athée ou croyante.]

Notons enfin la courte dernière phrase de Gourgues, qui est lourde de défi et de responsabilité : « Reste alors le défi d'une transcription conséquente dans l'Église comme dans la société. » [La Bible et la Déclaration universelle sont porteuses d'un idéal trop souvent bafoué par ceux et celles qui sont censés avoir adhéré à ces deux textes – rappelons-nous l'observation finale de Duhaime!]

Le point de départ de Sébastien Doane, dans son étude de Mt 2,16-19, réside dans le choc que provoque un récit d'infanticide pour un lecteur « formaté » par le contexte contemporain des droits de la personne. Contrairement aux autres études dont l'approche était discursive, Doane y va d'une approche narrative doublée d'une sensibilité à la réaction du lecteur (*reader's response criticism*) ainsi qu'au jeu de l'intertextualité (puisque ces quelques versets font écho à pas moins de quatre livres bibliques : Genèse, 1 Samuel, Jérémie et Exode). Le problème, ici, prend les traits de l'injustice apparente de Dieu. « Une partie de la solution [...] est qu'avec le retour de Jésus, les enfants sont symboliquement restaurés. » Qu'est-ce à dire ? « Les autorités politiques et religieuses de Jérusalem réussissent à tuer Jésus. Il meurt comme les enfants tués de Bethléem. Mais comme Jésus est ressuscité par Dieu, symboliquement, les enfants sont relevés avec lui. » Les échos intertextuels vont dans ce sens, puisqu'ils invitent le lecteur à se souvenir que les pires moments de l'histoire d'Israël coïncident, paradoxalement, avec l'espoir d'une restauration qui leur est associé. D'où la conclusion : « La lecture de Mt 2,16-18 et ses références

intertextuelles peuvent devenir le moteur d'une réaction en vue d'une plus grande justice sociale. Le langage porte une puissance de transformation.» [Cette intuition narratologique n'était pas absente des considérations de Lavoie, voire même de Carrière: le texte produit un effet de lecture, voire un sujet lecteur. Les récits bibliques, lus à la lumière des droits de la personne, peuvent jouer le rôle d'un *catalyseur* (pour une prise de conscience, ne serait-ce qu'en apportant des contre-exemples, dirait Lavoie), mais aussi un rôle de *génératrice*: faire du lecteur, de la lectrice, un sujet de l'énonciation pleinement humain. Ainsi que l'affirme Doane avec un brin de poésie: «Les pleurs de Rachel parlent, là où les mots ne peuvent décrire l'horreur.»

Globalement, on constate que chaque auteur, du côté méthodologique, est en recherche, avance prudemment et ressent un certain malaise face au thème. Mais le chantier demeure inachevé, et donc très ouvert. Je signale entre autres l'absence d'une contribution en provenance des études judaïques (à l'usage, on se rend compte que les études vétérotestamentaires, comme leur nom le suggère, demeure très marquées par le christianisme, malgré leur approche historique et scientifique). Que répondrait un exégète juif à la question du rapport entre TaNaK et droits de la personne? Je signale aussi tout le dossier prophétique, sur lequel le présent dossier fait l'impasse. Il me semble enfin qu'on aurait pu convoquer des penseurs agnostiques, sensibles à la dimension théologique du politique et à l'arrière-plan biblique, tels Giorgio Agamben¹¹.

Pour terminer, il me faut remercier chaleureusement mes six collègues pour avoir livré leur texte à notre réflexion. Sur un sujet aussi difficile et délicat que «Droits de la personne et Bible», ils ont pris des risques et ont fait preuve d'originalité. On trouvera donc ici ample matière à réflexion. Merci aussi à l'équipe de *Science et Esprit* de nous recevoir en ses pages.

Institut d'études religieuses
Université de Montréal

11. Giorgio AGAMBEN, *Le règne et la gloire. Pour une généalogie théologique de l'économie et du gouvernement* (Homo sacer), trad. par Joël GAYRAUD et Martin RUEFF, Paris, Seuil, 2008 (italien 2007).

LA PROTECTION INTERNATIONALE DES DROITS HUMAINS : L'histoire en action*

BERNARD DUHAIME¹

De nos jours, la protection des droits humains (ou des droits de la personne²) est une thématique centrale dans nos débats de société. En effet, les enjeux liés à la lutte contre le terrorisme (et des limitations des libertés publiques qui en résultent), aux défis posés par les migrations en Méditerranée, en Amérique centrale ou en Asie du Sud, au plein respect des droits des femmes autochtones constituent, par exemple, des sujets d'actualité pressants tant au Canada que dans le reste du monde.

Dans cette contribution, nous traiterons de la question du régime international de protection des droits humains, c'est-à-dire de l'ensemble des normes et institutions de droit international qui visent à protéger les droits et la dignité humaine. Sans entrer dans le détail des fondements historiques, philosophiques ou religieux de cet ensemble – qui font l'objet des autres contributions de ce numéro – ce texte propose plutôt d'aborder la place des droits humains au sein du droit international, d'effectuer un survol de l'évolution du régime, de ses principes et de son fonctionnement, puis d'illustrer notre propos en abordant la question de la lutte contre le crime de disparition forcée ou involontaire en droit international.

* Conférence donnée dans le cadre du 72^e congrès de l'ACEBAC tenu au Collège universitaire dominicain (Ottawa) du 29 au 31 mai 2015 sur la thématique « Droits humains et Bible ».

1. Membre du Groupe de travail de l'Organisation des Nations Unies sur les disparitions forcées ou involontaires, l'auteur tient à remercier madame Camille Labadie pour sa précieuse collaboration à l'élaboration de ce texte, de même que le Pr. Alain Gignac pour son invitation à participer à l'édition 2015 du Congrès de l'Association catholique des études bibliques au Canada. L'auteur tient enfin à remercier le Pr. Jean Duhaime pour ses précieux conseils sur ce texte et sur... la vie en général!

2. Nous préférons ces termes à l'expression « Droits de l'Homme », une appellation plus traditionnelle employée dans les instruments juridiques internationaux et qui fait – à juste titre – l'objet de nombreuses critiques. Voir par exemple Amnesty International, *Pour un langage non sexiste des droits humains*, 6 mars 1998, AI Index: ORG 33/02/98/F, en ligne: <http://www.amnestyinternational.be/IMG/pdf/ORG330021998.pdf>

Le droit international des droits de la personne : une branche du droit international public

Il convient, avant tout, de rappeler que le droit international des droits humains est une branche du droit international public qui régit, en principe, d'abord et avant tout les relations juridiques des États entre eux³. En effet, sur la scène internationale, les États sont considérés comme ayant une *personnalité juridique* et donc détenteurs de droits qu'ils peuvent revendiquer en portant plainte et en exigeant réparation en cas de violation par d'autres États. Juridiquement égaux, les États peuvent exercer leur souveraineté sur leur territoire et leur population sans intervention extérieure et peuvent librement entrer en relations avec d'autres États. C'est afin d'organiser et de régler ces relations dans différents domaines de la « vie internationale » tels que le commerce ou l'environnement, que le régime de base du droit international public s'est constitué autour de différents types de normes juridiques. Élaborées par les États eux-mêmes, ces règles disposent chacune de leurs propres caractéristiques et conditions de fonctionnement⁴. Ces différents types de normes juridiques sont principalement contenus dans les traités internationaux (ou conventions) et dans le droit international coutumier. Il existe également d'autres sources au droit international tels que les principes généraux de droit et, dans certains cas, la doctrine et la jurisprudence.

Ainsi, les normes dites *conventionnelles*, comprennent l'ensemble des dispositions contenues dans les instruments tels que les conventions, les traités, les pactes, les protocoles etc. Semblables aux contrats que nous connaissons, ces instruments sont élaborés et signés par les États au terme de négociations internationales. Pour avoir force de loi, ils doivent ensuite être ratifiés par les États suivant des mécanismes qui leurs sont propres (généralement par dépôt ou par vote d'adoption de l'organe législatif interne)⁵. L'acte de ratification, qui signifie que l'État est désormais lié à l'instrument juridique, est ensuite présenté à l'État ou à l'institution dépositaire de l'instrument (bien souvent le Secrétaire Général de l'Organisation des Nations Unies). Il est généralement nécessaire qu'un nombre minimal d'États ait ratifié un instrument pour que celui-ci entre en vigueur, c'est-à-dire pour qu'il commence à engendrer des

3. « États » fait référence aux entités comprenant un territoire et une population sous l'autorité d'un gouvernement effectif. « Gouvernement » désigne l'ensemble de l'appareil public c'est-à-dire aussi bien le pouvoir exécutif, que législatif et judiciaire, ainsi que le système administratif. Voir généralement J.-Maurice ARBOUR, Geneviève PARENT, *Droit International Public*⁶, Cowansville, Éditions Yvon Blais, 2012, 1222 p.

4. Leur création, leur interprétation et leur application relèvent elles-mêmes de normes du droit international public. Voir généralement *Convention de Vienne sur le droit des traités*, 23 mai 1969, R.T. Can. 1980 n° 37.

5. La seule signature de l'instrument signifie simplement le désir des États d'être liés à ce traité. Toutefois la seule obligation découlant de cet acte est l'interdiction pour les États signataires d'agir de manière contraire aux dispositions contenues dans le traité ou la convention.

obligations pour les États qui y sont parties. Par exemple, la *Convention des Nations unies sur le droit de la mer*⁶ adoptée en 1983, entrée en vigueur en 1994 et ratifiée par le Canada en 2003, définit des principes généraux en matière d'exploitation des ressources maritimes et énonce diverses normes juridiques en matière notamment de délimitation des espaces marins (eaux territoriales, zones économiques exclusives etc.) que les États parties ont l'obligation de respecter à partir du moment où ils ont ratifié la convention. Les normes conventionnelles ne doivent pas être confondues avec des instruments qui ne sont pas des traités et qui, en principe, ne créent pas d'obligation juridique pour les États. Par exemple, la *Déclaration des Nations unies sur le droit au développement*⁷ de 1986, qui est une résolution de l'Assemblée générale des Nations unies, n'est pas conçue comme un traité. Elle n'exige aucune ratification de la part des États et il est généralement considéré que ses dispositions ne génèrent pas d'obligation juridique pour ceux-ci⁸.

En deuxième lieu, les normes de droit international coutumier, à la différence des normes conventionnelles, ne sont pas, elles, le fruit de négociations internationales. En effet, la notion de coutume renvoie à l'ensemble des normes qui peuvent être dégagées au terme d'un examen de actions et positions adoptées par les États. Pour être considérée comme coutumière, une norme doit impérativement répondre à deux critères: elle doit ressortir d'une pratique généralisée et constante des États dans le temps, et ces derniers doivent avoir considéré subjectivement que cette pratique est motivée par le respect d'une règle non écrite⁹. Contrairement aux normes conventionnelles qui ont un contenu clair et fixe, accepté par un nombre facilement identifiable d'États ratificateurs, l'existence d'une norme coutumière est généralement plus difficile à déterminer dans la mesure où il s'agit souvent de pratiques négatives (par exemple l'interdiction de la torture) et où les États énoncent rarement publiquement les raisons qui les motivent à agir. La coutume est cependant souvent considérée comme plus flexible et plus évolutive et elle permet surtout d'englober un plus grand nombre d'États puisque son existence et les obligations juridiques qu'elle engendre n'exigent pas de ratification. De plus, la coutume permet parfois à des normes initialement non contraignantes de le devenir avec le temps. Ainsi, il est souvent affirmé qu'un grand nombre des

6. *Convention des Nations unies sur le droit de la mer*, 10 décembre 1982, 1834 R.T.N.U. 3 21 I.L.M. 1261.

7. *Déclaration des Nations unies sur le droit au développement*, G.A. res. 41/128, annex, 41 U.N. GAOR Supp. (No. 53) at 186, U.N. Doc. A/41/53 (1986).

8. Mais voir Azzouz KERDOUN, « Le droit au développement en tant que droit de l'homme: portée et limites », *Revue québécoise de droit international*, 17 (2004), p. 73-96.

9. Cette acceptation subjective est également parfois appelée l'*opinio juris*. Voir généralement *Plateau continental de la mer du Nord (République fédérale d'Allemagne/Danemark; République fédérale d'Allemagne/Pays-Bas)*, [1969] C.I.J. rec. 3.

droits énoncés dans la *Déclaration universelle des droits de l'homme*¹⁰ de 1948 [DUDH] sont désormais de nature coutumière et ont par conséquent force de loi. Enfin, si les normes conventionnelles et coutumières ont leurs avantages et leurs inconvénients, on observe fréquemment aujourd'hui un chevauchement entre ces différents types de normes puisque de plus en plus de sources conventionnelles tendent à reprendre, dans leur contenu, des normes déjà reconnues comme étant de nature coutumière.

Enfin, en plus des normes coutumières, il convient de souligner l'existence de normes dites de « *jus cogens* » qui sont des normes reconnues par les États en tant que principes fondamentaux, impératifs et supérieurs auxquels aucune dérogation n'est permise et qui ne peuvent être modifiés que par une nouvelle norme impérative¹¹. Par exemple, la non-discrimination raciale, l'interdiction du génocide ou encore de l'esclavage sont considérées comme des normes de *jus cogens*. Une norme conventionnelle contraire à un tel principe serait sans effet.

Chaque État a la responsabilité de « mettre en œuvre » les obligations internationales qui le lient, c'est-à-dire qu'il doit traduire celles-ci en mesures d'application dans son régime national, en droit interne. Il convient de noter à ce sujet que, dans certains États dits monistes, les obligations internationales sont d'application immédiate ou automatique et peuvent être invoquées au même titre qu'une norme de droit interne, conformément à l'ordre constitutionnel. Pour d'autres États, dit dualistes (c'est le cas du Canada), le processus de mise en œuvre se fait nécessairement par l'adoption de lois nationales conformément aux procédures législatives en vigueur au pays¹².

Notons enfin que, lorsqu'ils violent une norme de droit international public, les États peuvent être tenus directement responsables de leurs actes¹³. Le processus de règlement de ces différends est habituellement négocié diplomatiquement entre les États ou confié à un mécanisme tel que l'arbitrage, le litige étant tranché par un tiers nommé par les parties. Un État dont les droits ont été bafoués par un autre État peut exiger de celui-ci des réparations. De plus, lorsqu'un ressortissant d'un État subit un préjudice parce qu'un autre

10. *Déclaration Universelle des Droits de l'Homme*, 1948, G.A. res. 217A (III), U.N. Doc A/810 at 71.

11. Voir Convention de Vienne *supra*. Elise HANSBURY, « Le juge interaméricain et le 'jus cogens' », Collection eCahiers, n° 11, mis en ligne le 13 décembre 2011, <http://iheid.revues.org/387>; DOI: 10.4000/iheid.387

12. Voir par exemple P.G. Canada c. P.G. Ontario (Affaire des conventions du travail), [1937] A.C. 326.

13. Ces principes de responsabilité sont également régis par une série de normes de droit international public assez précises contenues dans la coutume et les instruments conventionnels. Voir par exemple Commission du droit international, « Projet d'articles sur la responsabilité de l'État pour fait internationalement illicite », Report on the Work of its Fifty third Session (23 April–1 June and 2 July–10 August 2001), General Assembly, Official Records, Fifty fifth Session, Supplement No. 10 (A/56/10), <https://www1.umn.edu/humanrts/instree/Fwongfulacts.pdf>.

État viole une norme de droit international, l'État de la victime peut exiger, auprès de l'État fautif, des réparations au nom de son ressortissant. Ce mécanisme de « protection diplomatique » intervient par exemple dans les cas de l'expropriation, par l'État X, des biens d'un ressortissant de l'État Y, en contravention d'un traité signé par ces deux États (en matière de libre échange ou de protection des investissements étrangers notamment).

Au fil de l'histoire moderne, en plus de l'adoption de normes juridiques et de procédures de règlement des différends, les États ont également décidé d'encadrer leurs relations internationales en créant des institutions chargées d'en superviser certains aspects : les organisations internationales [OI]. S'agissant à l'origine de conférences ou d'organismes techniques chargés de coordonner la gestion des ressources ou des communications, ces institutions ont peu à peu gagné en indépendance et la plupart d'entre elles sont aujourd'hui devenues des entités juridiques distinctes des États qui les créèrent, c'est-à-dire qu'elles disposent de leur propre *personnalité juridique* et sont désormais, elles aussi, des sujets de droit international¹⁴.

La principale organisation internationale est l'Organisation des Nations unies [ONU]. Créée en 1945 au lendemain de la Deuxième Guerre mondiale, l'ONU agit dans le cadre des pouvoirs qui lui sont conférés par sa Charte fondatrice¹⁵. Elle compte 193 États membres et se divise en plusieurs organes tels que l'Assemblée générale, le Conseil de Sécurité, le Secrétariat général, le Conseil économique et social, la Cour internationale de justice etc. Il existe également d'autres OI œuvrant dans des domaines techniques précis et entretenant des relations étroites avec l'ONU comme par exemple l'Organisation internationale du travail [OIT], l'Organisation mondiale de la santé ou encore l'Organisation mondiale du commerce. De même que l'ONU, ces organisations agissent dans le cadre de fonctions déterminées par leurs actes constitutifs respectifs. Enfin, aux côtés de ces organisations à vocation universelle, il existe des organisations régionales qui réunissent des États voisins dans une optique d'intégration économique ou politique. L'Union européenne, l'Organisation des États américains [OÉA] ou encore l'Union africaine [UA] sont des exemples d'organisations internationales régionales.

Après avoir dressé un tableau très sommaire de la structure et du fonctionnement du droit international public, nous pouvons nous intéresser spécifiquement à l'évolution des normes et des institutions internationales en matière de protection des droits humains, c'est-à-dire au régime juridique régissant les obligations des États en matière de respect des droits des individus vivant sous leur contrôle.

14. Voir, généralement, Manuel Diez DE VELASCO VALLEJO, *Les organisations internationales*, trad. de l'espagnol par Leonor Brigitte ALLARD, Paris, Economica, 2002.

15. *Charte des Nations Unies*, 1945, 59 Stat. 1031, T.S. 993, 3 Bevans 1153.

2. Vers un régime international de protection des droits de la personne

Il est impossible de déterminer avec précision les fondements du régime international de protection des droits humains¹⁶. Certains ses principes se retrouvent indéniablement dans la plupart des grands courants philosophiques et religieux. Par exemple, les fondements du droit à l'égalité et à la liberté se retrouvent aussi bien dans le dogme du Christianisme, du Judaïsme, de l'Islam ou encore du Bouddhisme. On peut également évoquer la « règle d'or » commune à plusieurs religions invitant les fidèles à traiter leur prochain comme ils voudraient être eux-mêmes traités et qui sous-tend notamment le principe d'égalité et de respect de la liberté d'autrui. Évidemment, si ces religions ont permis la promotion des droits humains, l'histoire nous a aussi démontré comment ceux-ci ont également été violés au nom de ces mêmes religions (pensons à l'Inquisition ou aux croisades par exemple). Les droits humains trouvent aussi leurs fondements dans plusieurs courants philosophiques qui ont influencé l'histoire de la politique moderne. Les courants de pensée libérale ou socialiste par exemple, ont certainement influencé l'évolution des concepts à la base du développement des droits humains, en matière de droit à l'égalité et à la liberté.

De même que leurs fondements remontent aux débuts de la civilisation, l'intégration des droits humains dans des normes juridiques est aussi ancienne et progressive. Dès 1215 par exemple, avec la *Magna Carta*, le Roi d'Angleterre reconnaissait la suprématie de la loi sur le pouvoir discrétionnaire royal et l'existence de certaines garanties judiciaires devant être respectées par les tribunaux. Au XVII^e siècle ensuite, on peut évoquer l'adoption de plusieurs lois britanniques reconnaissant l'*habeas corpus* (c'est-à-dire l'obligation pour les autorités de permettre à un juge de contrôler la légalité de l'arrestation et de la détention d'un individu) et interdisant de même certains actes de torture.

Mentionnons également l'influence qu'ont eue à cet égard l'humanisme propagé à l'époque des Lumières, dont plusieurs principes relatifs aux droits humains ont été intégrés entre autres dans la *Déclaration d'indépendance américaine* de 1776 et dans la *Déclaration des droits de l'Homme et du citoyen* de 1789. Rappelons que, plus récemment, plusieurs idées développées par les penseurs socialistes et marxistes au 19^e siècle et à la suite de la révolution russe de 1917 ont également été incorporées dans de nombreuses constitutions nationales. Notons à nouveau que l'adoption de ces instruments et principes n'ont évidemment pas empêché les abus commis par les mêmes gouvernements qui les avaient proclamés (à l'époque de la Révolution française, de la colonisation, de la ségrégation raciale aux États-Unis ou de la répression soviétique par exemple).

16. Voir Micheline R. ISHAY, *The History of Human Rights: From Ancient Times to the Globalization Era*, Berkeley CA - Los Angeles CA - London, University of California Press, 2008.

Enfin, il convient de mentionner que ces innovations ont également été accompagnées par celles du *droit international humanitaire*¹⁷, le régime juridique de droit international qui, en cas de conflit armé, régit la conduite et les actions des États belligérants. À partir de la fin du XIX^e siècle en effet, le droit humanitaire a connu des développements normatifs importants avec l'élaboration et la ratification de plusieurs conventions internationales ayant pour objectif « d'humaniser » la guerre en tentant de limiter les souffrances occasionnées par les conflits. Ainsi, dès 1899 et 1907, les *Conventions de la Haye* se proposaient de régler les attaques de villes et les bombardements ainsi que l'utilisation de certains types d'armes, tandis que, depuis 1923 et 1949, les *Conventions de Genève* et leurs protocoles additionnels adoptés en 1977 offrent des protections spécifiques aux prisonniers de guerre, aux blessés et aux civils¹⁸. En adoptant ces normes de droit international humanitaire, la communauté internationale a ainsi élaboré des normes imposant aux États des obligations juridiques au bénéfice d'individus qualifiés de « personnes protégées », à savoir essentiellement les blessés, les prisonniers de guerre et les civils ennemis tombés sous leur contrôle.

De même, lors de la première moitié du XX^e siècle, au moment où les États effectuent ces premiers pas vers la reconnaissance normative d'une protection internationale des droits humains, on assiste également à la mise sur pied d'une première architecture institutionnelle visant à assurer le respect de ces normes. En effet, au lendemain de la Première Guerre mondiale, alors que se produit une accélération de la formalisation du droit international public avec l'adoption d'une série de normes internationales, le redécoupage de l'Europe par les vainqueurs du conflit, de même que la reconnaissance du droit des peuples à l'autodétermination, allait soulever divers défis juridiques, politiques et administratifs liés au respect des droits des peuples, des colonies et des minorités au sein des États. Pour superviser le respect de ce nouvel ordre international, une première organisation internationale universelle, la Société des Nations [SDN], est instituée en 1919. Chapeautées par celle-ci, diverses institutions telles que la Cour permanente de justice internationale sont mises sur pied pour régler les différends entre États. On assiste également à la création de mécanismes et de processus obligeant les États à produire des rapports

17. Voir Andrew CLAPHAM, Paola GAETA, Marco SASSOLI (ed.), *The 1949 Geneva Conventions. A Commentary*, Oxford, Oxford University Press, 2015.

18. Voir *Geneva Convention for the Amelioration of the Condition of the Wounded and Sick in Armed Forces in the Field*, 75 U.N.T.S. 31; *Geneva Convention for the Amelioration of the Condition of Wounded, Sick and Shipwrecked Members of Armed Forces at Sea*, 75 U.N.T.S. 85; *Geneva Convention Relative to the Treatment of Prisoners of War*, 75 U.N.T.S. 135; *Geneva Convention Relative to the Protection of Civilian Persons in Time of War*, 75 U.N.T.S. 287; *Protocol Additional to the Geneva Conventions of 12 August 1949, and Relating to the Protection of Victims of International Armed Conflicts*, 1125 U.N.T.S. 3; *Protocol Additional to the Geneva Conventions of 12 August 1949, and Relating to the Protection of Victims of Non-International Armed Conflicts*, 1125 U.N.T.S. 609.

périodiques sur la gestion des territoires placés sous leur contrôle, de même qu'à la mise sur pied d'un comité compétent pour entendre les plaintes de minorités alléguant des violations de leurs droits, désormais reconnus au niveau universel.

Ce n'est toutefois qu'après la Seconde Guerre mondiale, avec la création de l'Organisation des Nations Unies [ONU], que la communauté internationale a véritablement commencé à concevoir un régime internationalisé de protection des droits humains. En effet, alors que les États avaient l'obligation, en vertu du droit international humanitaire, de respecter certains droits des « personnes protégées » (c'est-à-dire de ressortissants ennemis capturés lors d'un conflit armé et ne participant pas ou ne participant plus aux hostilités), ces mêmes États étaient, jusqu'alors, libres de traiter comme ils l'entendaient leurs ressortissants et autres personnes sur leur territoire. Les horreurs du conflit et de l'Holocauste ont cependant amené les États à outrepasser ce sacro-saint principe de souveraineté étatique qui empêchait toute forme d'intrusion dans les « affaires internes » des États, conformément à l'égalité souveraine de ceux-ci. Le traumatisme collectif de 1945 a amené la communauté internationale à reconnaître qu'il est nécessaire de limiter cette souveraineté et d'obliger chaque État à respecter les droits de toutes les personnes sous son contrôle, y compris ses propres ressortissants, en temps de paix comme en temps de guerre. C'est pourquoi, à la fin de la Seconde Guerre mondiale, le respect et la protection des droits humains ont été profondément ancrés dans la Charte de l'ONU en 1945¹⁹ et dans la *Déclaration universelle des droits de l'homme* de 1948 [DUDH]²⁰.

3. Les droits humains aujourd'hui

C'est ainsi que s'est structuré progressivement, depuis 1945, un cadre normatif et institutionnel au sein du droit et des organisations internationales, instaurant des principes fondamentaux, y compris en matière de protection des personnes contre les disparitions forcées.

3.1 Un cadre institutionnel et normatif en évolution

Au niveau universel, en adoptant la *Charte des Nations Unies*, les États ont mandaté certains organes de l'ONU de s'assurer, au moyen d'institutions et de mécanismes appropriés, que les États respectent leurs obligations internationales en ce qui a trait à la protection des droits de la personne. L'un de ces organes principaux est aujourd'hui le *Conseil des droits de l'homme*²¹. Cette

19. *Supra* note 15.

20. *Supra* note 10.

21. Voir en ligne <http://www.ohchr.org/FR/HRBodies/HRC/Pages/HRCIndex.aspx>. Le Conseil a remplacé en 2006 l'ancienne Commission des droits de l'homme de l'ONU.

entité politique, réunissant les représentants de 47 États membres, a non seulement pour mandat de protéger les droits humains et de les promouvoir au sein de l'ONU, mais peut aussi adopter des résolutions et formuler des recommandations à l'attention des États en matière de droits humains. Le Conseil dispose également d'une procédure appelée *l'examen périodique universel*, en vertu de laquelle tous les États sont tenus de produire régulièrement des rapports sur les moyens qu'ils ont adoptés pour mettre en œuvre les principales obligations de protections des droits humains reconnues dans la DUDH²². Enfin, le Conseil est habilité à mandater des experts indépendants pour la production de rapports relatifs à la situation de pays connaissant une crise grave en matière de droits humains ou portant sur des thématiques particulières. C'est par exemple le cas de la *Rapporteuse spéciale des Nations unies sur la situation des droits de l'homme au Cambodge*, ou encore du *Rapporteur spécial sur la torture et autres peines ou traitements cruels, inhumains ou dégradants*. Le travail de ces rapporteurs entre dans le cadre des *procédures spéciales*²³ du Conseil des droits de l'Homme de l'ONU, dotées de diverses compétences. Le plus souvent, elles formulent des recommandations à l'attention des États, réalisent des missions sur le terrain et peuvent, dans certains cas, recevoir et instruire des plaintes. Elles peuvent traiter de tous les États membres de l'ONU et appliquer une large panoplie d'instruments juridiques de protection des droits humains, certains contraignants – et créant des obligations, comme les traités internationaux –, d'autres non contraignants – se référant plutôt à des objectifs à atteindre, comme certaines résolutions de l'Assemblée Générale, y compris la DUDH dont le contenu, rappelons-le, est désormais reconnu comme renvoyant à des normes contraignantes de droit international coutumier.

Aux côtés du Conseil des droits de l'homme et de ses procédures spéciales découlant directement de l'architecture institutionnelle issue de la *Charte des Nations Unies*, il existe également des mécanismes et des institutions créés en vertu de traités de protection des droits humains et ayant pour mandat de superviser la mise en œuvre de ces mêmes traités. Ainsi en est-il du *Pacte international relatif aux droits civils et politiques* [PIDCP]²⁴, un traité onusien adopté par les États en 1966 et entré en vigueur en 1976, qui garantit une panoplie de droits (vie, intégrité, liberté, égalité etc.). Ce traité établit également la création du *Comité des droits de l'homme* de l'ONU avec un large mandat de supervision de la mise en œuvre du Pacte. De même que le Conseil des droits de l'homme, le Comité examine les rapports périodiques fournis par les États liées au PIDCP sur les mesures adoptées pour faire respecter les

22. Voir en ligne <http://www.ohchr.org/FR/HRBodies/UPR/Pages/UPRMain.aspx>

23. Voir en ligne <http://www.ohchr.org/FR/HRBodies/SP/Pages/Welcomepage.aspx>

24. *Pacte international relatif aux droits civils et politiques*, A.G. res. 2200A (XXI), 21 U.N. GAOR Supp. (No. 16) at 52, U.N. Doc. A/6316 (1966), 999 U.N.T.S. 171

dispositions du Pacte et il formule des recommandations. Enfin, pour les États qui ont expressément reconnu cette instance compétente par la ratification d'un *Protocole additionnel facultatif*²⁵, le Comité est habilité à instruire des plaintes émanant de victimes individuelles, à rendre des décisions et à émettre des recommandations aux États sur les mesures à adopter pour réparer les violations dénoncées. De même que le PIDCP, d'autres traités onusiens portant sur des droits ou thématiques spécifiques (comme par exemple la *Convention contre la torture et autres peines ou traitements cruels, inhumains ou dégradants*²⁶ ou encore la *Convention sur les droits de l'enfant*²⁷) confient la supervision de leur respect et de leur mise en œuvre à un comité semblable possédant un mandat similaire d'examen de rapports périodiques, d'instruction de plaintes individuelles et de recommandations que les États doivent respecter de bonne foi. En plus des organes onusiens à proprement parler, il convient de souligner que certaines organisations internationales ont mis en place des procédures analogues. C'est notamment le cas de l'OIT en ce qui a trait aux conventions internationales du travail²⁸.

Au niveau régional enfin, plusieurs organisations ont elles aussi adopté des traités relatifs aux droits humains. Dans certains cas, ces organisations ont même créé des tribunaux internationaux habilités à recevoir les plaintes individuelles et à ordonner aux États dont les actions auraient contrevenu aux obligations conventionnelles de réparer les torts causés à des particuliers. C'est notamment le cas du Conseil de l'Europe qui a adopté la *Convention européenne de sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales*²⁹ et qui a instauré la Cour européenne des droits de l'homme. Dans les Amériques, il en est de même pour l'Organisation des États américains qui a adopté la *Convention américaine relative aux droits de l'homme*³⁰ et s'est dotée d'une Commission et d'une Cour interaméricaine des droits de l'homme. En Afrique, l'Union Africaine dispose aussi d'une *Charte africaine des droits de*

25. *Protocole facultatif se rapportant au Pacte international relatif aux droits civils et politiques*, A.G. res. 2200A (XXI), 21 U.N.GAOR Supp. (No. 16) à 59, U.N. Doc. A/6316 (1966), 999 U.N.T.S.302.

26. *Convention contre la torture et autres peines ou traitements cruels, inhumains ou dégradants* G.A. res. 39/46, annex, 39 U.N. GAOR Supp. (No. 51) at 197, U.N. Doc. A/39/51 (1984).

27. *Convention relative aux droits de l'enfant*, A.G. res. 44/25, annex, 44 U.N. GAOR Supp. (No. 49) à 167, U.N. Doc. A/44/49 (1989).

28. Voir par exemple Bernard DUHAIME, *Évaluation des options à la portée des peuples autochtones pour veiller à l'application de la Convention 169 de l'OIT*, Montréal, Droits et Démocratie, 2001.

29. *Convention de Sauvegarde des Droits de l'Homme et des Libertés Fondamentales*, 213 U.N.T.S. 222, texte révisé conformément aux dispositions du Protocole n° 3, du Protocole n° 5 et du Protocole n° 8.

30. *Convention américaine relative aux Droits de l'Homme*, O.A.S.T.S. No. 36, 1144 U.N.T.S. 123.

*l'homme et des peuples*³¹, d'une Commission et d'une Cour africaine des droits de l'homme qui, comme la Cour européenne et interaméricaine, peut recevoir des plaintes émanant de particuliers et émettre des jugements.

3.2 Principes de droit international relatifs aux droits de la personne³²

Bien que considérés comme indivisibles et universels, les droits humains ont souvent été, à tort ou à raison, classifiés ou catégorisés en « générations de droits ». On parle ainsi, dans un premier temps, de « droits civils et politiques », qui regroupent par exemple le droit à la vie, à la liberté, à l'égalité devant la loi, à la liberté de conscience, d'opinion, de religion, d'expression ou encore le droit de participer à la vie citoyenne (droit de voter, d'être élu, d'accéder aux fonctions publiques). Ces droits sont généralement associés à l'obligation des États de protéger et de respecter ces droits. On retrouve de plus les « droits économiques, sociaux et culturels » qui renvoient notamment au droit au travail et à des conditions de travail juste, équitables et satisfaisantes, aux droits syndicaux, au droit à la sécurité sociale, à la santé, à l'alimentation, à l'éducation ou encore aux bienfaits de la culture. Il s'agit de droits à la fois individuels et collectifs que les États doivent généralement mettre en œuvre progressivement, en prenant en considération les ressources dont ces États disposent. Plus récemment enfin, des droits tels que le droit au développement, les droits environnementaux ou certains droits culturels ont émergé en tant que droits dits de « troisième génération ». Cette division générationnelle des droits a fait l'objet de nombreuses critiques.

Certains droits sont considérés comme « transversaux », c'est-à-dire que leur respect est nécessaire au respect des autres droits : le droit à la vie, bien évidemment, mais aussi le droit à l'égalité ou à la libre jouissance de tous les droits sans discrimination, ou encore le droit à la protection judiciaire (c'est-à-dire le droit d'accéder aux institutions publiques, essentiellement les tribunaux, pour exiger que les autorités assurent le respect de ses droits).

Par ailleurs, rappelons que les droits humains ne sont pas tous absolus. En effet, si certains droits comme le droit à la vie, à l'intégrité physique et aux recours judiciaires sont considérés comme des droits auxquels on ne peut déroger, d'autres en revanche comme le droit à la liberté d'expression ou de circulation peuvent être suspendus en cas d'urgence (guerre, catastrophe naturelle etc.), à condition toutefois que la suspension soit nécessaire pour protéger la survie de l'État, qu'elle soit limitée dans le temps et dans l'espace et qu'elle soit notifiée aux autres États. Certains droits peuvent également faire

31. *Charte Africaine des Droits de l'Homme et des Peuples*, OAU Doc. CAB/LEG/67/3 rev. 5, 21 I.L.M. 58 (1982), 27 juin 1981,

32. Voir IACHR, *Report on Terrorism and Human Rights*, OEA/Ser.LÉV/II.116, Doc. 5 rev. 1 corr., 22 October 2002.

l'objet de limitations dans leur exercice, à condition que ces restrictions soient prévues par la loi et qu'elles soient raisonnables pour atteindre des objectifs valables dans le contexte d'une société libre et démocratique. Par exemple, le droit à la liberté d'expression prévoit généralement l'interdiction de l'incitation à la haine ou à la violence ou permet de censurer certaines expressions pornographiques afin d'assurer la protection morale des enfants et des adolescents.

De même que pour le droit international public, les États ont l'obligation de respecter les normes de droit international de protection des droits de la personne. Cela implique, d'une part, que les agents de l'État, c'est-à-dire les personnes pourvues d'un mandat public ou agissant au service de l'État (policiers, membres des forces armées, du système de santé ou d'éducation publique, juges etc.) ne doivent pas violer les droits des personnes placées sous leur contrôle, et, d'autre part, que les États ont l'obligation de garantir à tous la libre et pleine jouissance des droits reconnus par les traités ou la coutume. Ils doivent en outre prévenir, enquêter, et sanctionner les actions, y compris celles menées par des personnes privées (c'est-à-dire qui ne sont pas des agents de l'État), qui portent atteinte aux droits humains sur leur territoire. Par exemple, il est du devoir d'un État d'empêcher des groupes paramilitaires ou des membres d'organisations criminelles de commettre des meurtres à l'intérieur de ses frontières³³.

Dans le cas où un État est responsable d'une violation des droits humains, il est dans l'obligation d'en réparer les effets et conséquences: il doit la faire cesser, enquêter, poursuivre et sanctionner les responsables, et, en guise de réparations, il peut, suivant les cas, compenser financièrement les victimes, modifier la législation, présenter des excuses, commémorer les événements, adopter des mesures assurant que ces violations ne se répètent pas, etc.

Les victimes de violations, comme nous l'avons mentionné déjà, peuvent également saisir certaines instances internationales de protection des droits humains disposant de la compétence nécessaire pour recevoir des plaintes individuelles. Il convient toutefois de souligner que les mécanismes de plainte mis en place par la Cour européenne des droits de l'homme, le Comité des droits de l'homme ou encore la Cour interaméricaine, pour ne citer que ceux-là, n'ont qu'un rôle complémentaire par rapport aux institutions judiciaires nationales. En d'autres termes, les personnes victimes de violations des droits humains doivent avoir au préalable épuisé toutes les voies de recours disponibles dans le droit interne de leur pays, jusqu'au dernier appel disponible, à moins que ces recours soient inexistantes ou soient reconnus comme inefficaces. Bien qu'il s'agisse d'un processus long et coûteux, l'épuisement des voies de recours internes est la condition à laquelle les États consentent pour céder un

33. Dinah SHELTON, «Private Violence, Public Wrongs and the Responsibility of States», *Fordham International Law Journal*, 13 (1989-1990).

peu de leur souveraineté et faire l'objet d'un examen externe de la part d'une organisation internationale³⁴.

3.3 Les droits de la personne en action : l'exemple des disparitions forcées

Afin d'illustrer ce qui précède, voyons quels moyens normatifs et institutionnels la communauté internationale a adopté pour enrayer le phénomène des disparitions forcées. Une disparition forcée est une forme particulière de violation des droits humains consistant dans la privation de la liberté d'un individu causée par des agents de l'État et suivie d'une négation de l'enlèvement et de la détention de cet individu par l'État³⁵. On considère généralement qu'une disparition forcée est une violation constituée d'un amalgame d'autres violations des droits humains, dans la mesure où, dans ce cas, la victime est non seulement privée de son droit à la liberté et à la sécurité, mais également de son droit à la liberté de circulation et d'expression, à la protection et aux garanties judiciaires, à la personnalité juridique, à son intégrité physique et morale etc., c'est-à-dire de plusieurs droits protégés par la DUDH et dont la plupart sont contenus dans divers traités universels ou régionaux et reconnus comme ayant une valeur coutumière.

Il existe en outre aujourd'hui plusieurs instruments portant spécifiquement sur l'interdiction des disparitions forcées, comme par exemple la *Déclaration des Nations unies sur la protection de toutes les personnes contre les disparitions forcées*³⁶ de 1992 [Déclaration de 1992], la *Convention interaméricaine sur la disparition forcée des personnes*³⁷ de 1994, ou encore la *Convention des Nations unies pour la protection de toutes les personnes contre les disparitions forcées* de 2006³⁸. Enfin, l'interdiction du recours aux disparitions forcées est maintenant reconnue comme une norme coutumière ayant un caractère de *jus cogens*³⁹. Cette norme oblige les États non seulement à ne pas procéder à de telles disparitions, mais leur impose également l'obligation d'enquêter lorsque des allégations en ce sens sont portées, de juger et de sanctionner les responsables, d'assurer le droit des victimes à la justice, aux réparations, à la mémoire

34. Voir par exemple IA Court of HR, *Exceptions to the Exhaustion of Domestic Remedies* (Arts. 46.1, 46.2.a and 46.2.b), American Convention on Human Rights, Advisory Opinion OC-11/90, August 10, 1990, Inter-Am. Ct. H.R. (Ser. A) No. 11 (1990).

35. *Déclaration sur la protection de toutes les personnes contre la torture et autres peines ou traitements cruels, inhumains ou dégradants*, A.G. res. 3452 (XXX), annex, 30 U.N. GAOR Supp. (No.34) à 91, U.N. Doc. A/10034 (1975), art. 1.

36. *Ibid.*

37. *Convention interaméricaine sur la disparition forcée des personnes*, 33 I.L.M.1429 (1994).

38. G.A. res. 61/177, U.N. Doc. A/RES/61/177 (2006).

39. Voir par exemple IA Court HR, *Affaire Rochac Hernández (Salvador)* (2104), Inter-Am Ct HR (Sér C) n° 285. Voir Bernard DUHAIME et Elise HANSBURY, « Les développements en droit interaméricain pour l'année 2014 », ACIDI, 52 (2015), p. 301-348.

et à la vérité, tout en adoptant diverses mesures pour prévenir et enrayer ce phénomène⁴⁰.

Au sein de l'ONU, il existe aujourd'hui une *procédure spéciale* consacrée aux disparitions forcées: le *Groupe de travail sur les disparitions forcées ou involontaires* [GTDFI]⁴¹. Fondé par l'Assemblée générale en 1980⁴² à une époque où de nombreux gouvernements avaient recours à cette technique (c'était entre autres le cas au sein des dictatures militaires en Argentine et au Chili), le GTDFI a essentiellement pour mandat de servir d'intermédiaire entre les États et les familles de personnes disparues afin de faire la lumière sur les événements et de retrouver les victimes ou leur dépouilles. Le groupe de travail formule également des recommandations aux États dans le cadre de la mise en œuvre de la Déclaration de 1992, y compris sur des thématiques particulières. Enfin, le GTDFI effectue des missions d'observation sur le terrain (par exemple au Pérou et au Sri Lanka en 2015) et peut s'intéresser à la situation de tous les pays puisque son fonctionnement ne requiert pas de ratification. Depuis 2006, avec l'entrée en vigueur de la *Convention des Nations unies contre les disparitions forcées* évoquée précédemment, il existe également un *Comité des disparitions forcées* habilité à examiner des rapports périodiques élaborés par les États, à recevoir des plaintes individuelles et interétatiques ainsi qu'à formuler des recommandations. Ce mécanisme ne concerne toutefois que les États ayant ratifié le traité et reconnu la compétence du comité.

Au niveau régional, le système interaméricain de protection des droits humains a beaucoup contribué au développement du droit international relatif aux disparitions forcées, puisque ce phénomène a malheureusement marqué l'histoire récente dans la région. La Cour interaméricaine a par exemple adopté un jugement important à ce sujet dans l'affaire *Chitay Nech c. Guatemala*⁴³ qui illustre bien comment le régime actuel de protection des droits humains permet de sanctionner les États auteurs de violations. Au cours de la guerre civile au Guatemala (1954-1996), M. Chitay Nech, un leader autochtone, devint maire de la petite communauté de San Martin de Jilotepeque. Alors que, dans le cadre de la politique de terreur mise en œuvre par le gouvernement, ses prédécesseurs autochtones avaient eux-mêmes été victimes d'enlèvements et de disparitions forcées, M. Chitay Nech fit l'objet de menaces et dut se réfugier dans la capitale où il fut à son tour enlevé par des agents de l'État. Sa famille

40. IA Court HR, *Velásquez Rodríguez Case, Judgment of July 29, 1988*, Inter-Am Ct. H.R. (Ser. C) No. 4 (1988).

41. Voir <http://www.ohchr.org/FR/Issues/Disappearances/Pages/DisappearancesIndex.aspx>

42. E/CN.4/RES/1980/20/(XXXVI) en ligne [http://spinternet.ohchr.org/SP/Resolutions/Shared%20Documents/RES/E_CN-4_RES_1980_20_\(XXXVI\)_E.pdf](http://spinternet.ohchr.org/SP/Resolutions/Shared%20Documents/RES/E_CN-4_RES_1980_20_(XXXVI)_E.pdf).

43. IA Court HR, *Chitay Nech et al v Guatemala (2010)*, Inter-Am Ct HR (Ser C) No 212. L'auteur a participé au litige de ce dossier. Voir Pierre-Étienne CAZA, « Au nom du père », *L'UQAM, le journal de l'Université du Québec à Montréal*, vol. 33, n° 13 (22 mars 2010), p. 11.

tenta sans succès de recourir aux autorités policières et judiciaires guatémaltèques, qui n'avaient ni l'arrestation et la détention de M. Chitay Nech. L'affaire fut finalement portée en 2005 devant la Commission interaméricaine des droits de l'homme, puis en 2009 devant la Cour interaméricaine qui, en 2010 adopta un jugement donnant raison à la famille du disparu et concluant que M. Chitay Nech avait bel et bien fait l'objet d'une disparition forcée violant son droit à la liberté, aux garanties et protections judiciaires, à l'intégrité physique, à la vie etc. La Cour reconnut également que la disparition de la victime s'insérait dans le cadre plus large d'une politique de l'État visant à éliminer les mouvements autochtones et sociaux durant la guerre civile et qu'il s'agissait donc d'une violation du droit de participation politique de la victime et de sa communauté. Enfin, la Cour reconnut que cette disparition entraînait une violation des obligations de l'État en matière non seulement de protection de la famille mais encore des droits des enfants privés de leur père, contraints de vivre dans la clandestinité et incapables de grandir dans le respect de leurs traditions autochtones. La Cour ordonna diverses mesures de réparations, partiellement mise en œuvre aujourd'hui.

Conclusion

Depuis 1945, des pas de géant ont été réalisés en ce qui a trait à la protection internationale des droits de la personne, tant sur le plan normatif qu'institutionnel. Nous avons vu comment la communauté a progressivement reconnu juridiquement l'obligation des États de protéger les droits de toutes les personnes sous leur contrôle. Les Nations Unies et d'autres organisations internationales ont également adopté une mécanique institutionnelle visant à s'assurer que les États mettent effectivement en œuvre leurs obligations internationales en la matière.

Désormais, les individus disposent non seulement de droits au regard du droit international, mais peuvent également engager des recours internationaux contre des États devant les tribunaux nationaux et internationaux afin de faire respecter ces droits. Il va de soi que ces avancées sont dues en partie à la société civile, et plus particulièrement aux efforts des organisations de victimes, de familles de victimes et de défenseurs des droits humains, qui ont su s'imposer comme acteurs sur la scène internationale, non seulement dans les processus de création de normes, mais encore de supervision de la mise en œuvre et du respect de ces normes. Certains critiquent ces nouveaux espaces occupés par la société civile et soulignent que ces entités représentent des groupes d'intérêt minoritaires, par opposition aux États qui, dans une proportion toujours grandissante, représentent démocratiquement une majorité de citoyens. Mais le droit international existe pour protéger les droits de tous, y compris les droits de ceux qui ne sont pas représentés par la majorité et les

gouvernements élus, et ceux de groupes défendant des idées impopulaires ou contestées.

Il faut en outre tristement conclure que ce régime international de protection des droits humains, et notamment le mécanisme des procédures spéciales, est d'autant plus pertinent aujourd'hui que plusieurs États n'ont toujours pas ratifié les principaux instruments internationaux de protection des droits humains ou reconnu la compétence des institutions chargées de superviser leur mise en œuvre.

Finalement, même si le régime international de protection des droits humains semble désormais bien ancré dans notre nouvelle réalité internationale mondialisée, il se heurte à de nouveaux défis. Pensons par exemple aux violations occasionnées par les politiques sécuritaires de plusieurs États qui luttent contre le terrorisme, aux violations commises par des personnes privées ou des agents non-étatiques, que ce soit des entreprises transnationales ou des organisations comme l'État Islamique. Pensons encore à l'impact de la mondialisation sur les conditions de travail de millions de personnes ou à l'impact des nouvelles technologies sur nos vies privées au quotidien... Et que dire enfin des défis soulevés par les changements climatiques, tant en ce qui a trait aux migrations ou à la question de la sécurité alimentaire? Le régime international de protection des droits devra s'adapter et sans cesse se renouveler pour s'adapter à ces réalités changeantes.

*Département de sciences juridiques
Faculté de science politique et de droit
Université du Québec à Montréal (UQAM)*

SOMMAIRE

Cet article aborde la question du régime international de protection des droits humains, c'est-à-dire de l'ensemble des normes et institutions de droit international qui visent à protéger les droits et la dignité humaine. Il propose d'examiner la place des droits humains au sein du droit international, d'effectuer un survol de l'évolution du régime, de ses principes et de son fonctionnement. La réflexion est illustrée à partir de la question de la lutte contre le crime de disparition forcée ou involontaire en droit international.

SUMMARY

This article focuses on the way the international community deals with the protection of human rights, that is on the whole network of international norms and institutions designed to protect human rights and dignity. It will explore the place of human rights in international law and give an overview of how this protection network has evolved, of its principles and its way of functioning. The fight against the crime of 'enforced disappearances' in international law will serve as an illustration.

LES LOIS DU PENTATEUQUE ET LES DROITS HUMAINS*

HERVÉ TREMBLAY, O.P.

On ne se tromperait guère si l'on affirmait que presque personne n'est fasciné par les lois du Pentateuque. Norbert Lohfink semble en deçà de la réalité lorsqu'il écrit :

Je voudrais [...] tout d'abord faire remarquer que, dans le domaine des sciences bibliques, on s'occupe relativement peu du droit biblique – il en va autrement dans le judaïsme – et que, d'autre part, nos juristes entendent peu parler du droit biblique et proche-oriental ancien dans le cadre de leurs études à l'université¹.

En effet, si le christianisme a montré de l'intérêt pour les premiers livres de la Bible, ce sont les récits qu'il a surtout étudiés, alors qu'il a toujours fait preuve d'un manque d'intérêt pour les lois. Le Nouveau Testament, la loi nouvelle du Christ, n'avait-il pas en effet dépassé, et, du coup, rendu caduque la loi juive ? Aussi, les lois du Pentateuque ont-elles continué à se développer dans le judaïsme², alors que peu de chrétiens s'y sont intéressés, sinon pour montrer en quoi elles étaient déficientes, imparfaites ou figures de Celui qui devait venir les accomplir.

Mais les membres de notre association ne craignent pas de jeter sur les lois du Pentateuque un regard qui, à défaut de la fascination, relève de l'intérêt scientifique. Cependant, nous le faisons sous un angle d'approche tel que le bibliste que je suis ne peut s'empêcher d'être mal à l'aise. Nous aurions dû considérer les lois en elles-mêmes. Au lieu de cela, nous les abordons dans la perspective d'une problématique venant typiquement du 20^e siècle, celle des droits humains. On peut se demander si l'on n'assiste pas ici encore à ce que

* Conférence donnée dans le cadre du 72^e congrès de l'ACEBAC tenu au Collège universitaire dominicain (Ottawa) du 29 au 31 mai 2015 sur la thématique « Droits humains et Bible ».

1. Norbert LOHFINK, « Les lois du Pentateuque dans le contexte des législations du Proche-Orient ancien », *Transversalités*, 70 (1999), p. 130. Il continue en mentionnant les milieux, surtout américain et israélien, où la recherche exégétique sur le sujet se poursuit.

2. Raymond Westbrook fait cependant une mise en garde en affirmant que la Mishna et les Mekhilta ne sont pas nécessairement des sources fiables puisque leur conception de la loi est en train d'y devenir plus proche de la nôtre que de celle du monde ancien (*Studies in Biblical and Cuneiform Law*, Paris, Gabalda, 1988, p. 7).

j'appelle, d'une manière provocatrice, un « viol » de la Bible. En effet, la question des droits humains remonte en germe à la fin du 18^e siècle avec la philosophie des Lumières et la révolution française ainsi que, dans une moindre mesure, de la révolution américaine. Deux révolutions, donc, qui réagissaient violemment contre un « ancien » régime. Que la première déclaration universelle des droits humains soit un produit du christianisme – et du coup plus ou moins directement de l'enseignement biblique – cela paraît difficile à nier. Mais la philosophie des Lumières qui est à l'origine de la question a justement comme caractéristique de s'affranchir de ce terreau originel chrétien. Depuis lors, les droits humains ont acquis une existence en soi. Dans ce contexte, est-il légitime de retourner à la Bible pour voir ce qu'elle aurait à dire sur la problématique des droits humains aujourd'hui ?

Peut-on penser que les lois bibliques sont, de quelque manière, les « ancêtres » des droits humains ? C'est la question de base de notre contribution. Aussi abordons-nous l'étude des lois non pas pour elles-mêmes mais dans le cadre précis de ce congrès. Dans ce but, nous ferons un long détour pour tenter de comprendre les lois et de déterminer dans quelle mesure elles peuvent expliquer ou éclairer la problématique des droits humains. De prime abord, deux questions principales émergent. La première porte sur la conception même de la loi. Nous entendons montrer que, au-dessus des multiples lois anciennes, il existait une loi suprême qui pourrait servir de base à la compréhension des droits humains. La seconde question concerne la place de Dieu. Alors que l'enseignement biblique vient de Dieu, les droits humains existent sans Dieu, voire contre Dieu, du moins sans le Dieu de la révélation judéo-chrétienne. Dans ce contexte, la question revient à la juste appréciation du rôle de la divinité dans le complexe des lois bibliques. Nous entendons faire la part entre la présentation littéraire et la genèse des lois bibliques, qui a plus à voir avec les droits humains actuels qu'on pourrait penser³.

Voici le parcours que nous proposons, en six parties de dimensions très inégales. Après avoir identifié les codes de lois du Pentateuque, nous présenterons des lois pouvant se rattacher aux droits humains. Troisièmement, nous ferons une analyse des différences entre les lois touchant une même question dans les divers codes de lois. Quatrièmement, nous nous demanderons s'il y a une hiérarchie dans ces lois d'époques, de milieux et d'inspirations divers. Cinquièmement, nous ferons une réflexion de type synchronique sur la relation entre les récits et les lois. Sixièmement, avant de conclure, nous nous interrogerons sur l'autorité ultime de la loi.

3. Notre démarche ressemble à celle de Daisy Yulin Tsai, *Human Rights in Deuteronomy, with Special Focus on Slave Laws*, Berlin – Boston MA, De Gruyter, 2014, surtout dans son chapitre 5 « The Laws and Concepts of Human Rights in the ANE Law Books and in Deuteronomy » (p. 165-182).

1. Identification des codes de lois du Pentateuque⁴

Il y a trois codes de lois dans le Pentateuque, qui constituent des unités littéraires bien identifiées⁵. Il se présente d'autres lois çà et là, mais, pour des raisons pratiques, nous nous concentrerons sur ces trois codes, qui sont, en ordre chronologique :

- Le « code de l'alliance » (Ex 20,22–23,19) ;
- Le « code deutéronomique » (Dt 12–26) ;
- La « loi de sainteté » (Lv 17–26), d'époque postexilique⁶.

2. Les lois reliées aux droits humains

Ce que nous appelons aujourd'hui les « droits humains » touchent diverses catégories : droit au respect de la vie et aux conditions la favorisant, à l'égalité, au travail, à l'éducation, à la santé et au logement, et, du coup, absence de discrimination fondée sur la race, la religion, le sexe, la langue, l'ethnie, les opinions, etc. Il est évident que tout cela ne se retrouve pas comme tel dans les lois bibliques, mais il y a des sujets similaires et ce sont ceux-là que nous examinerons. Ce qui se rattacherait le plus aux droits humains dans les lois bibliques serait la protection du pauvre, de la veuve et de l'orphelin, de l'étranger, le respect du travailleur, les esclaves, le prêt à intérêt et les gages. Voici une présentation générale :

Catégories	Code de l'alliance	Code deutéronomique	Loi de sainteté
Le pauvre	Ex 23,6.10-11	Dt 15,4.11 ; 23,25-26 ; 24,19-22	Lv 19,9-10
La veuve et l'orphelin	Ex 22,21-23	Dt 24,17 ; 27,19	
L'étranger	Ex 22,20 ; 23,9.12	Dt 24,19-22. 28	Lv 19,33-34 ; 25,6
Le salarié		Dt 24,14-15	Lv 19,13 ; 25,6
Les esclaves	Ex 21,2-11.16.26-27	Dt 15,12-16 ; 23,16-17 ; 24,7	Lv 25,39-40.47-54
Le prêt à intérêt, les gages	Ex 22,24-25	Dt 23,20-21 ; 24,6.11-13	Lv 25,35-37
Le sabbat	Ex 20,8-10 ; 23,12 ; 34,11-26	Dt 5,14-15	
Le jubilé			Lv 25,11-12.23-24

4. Pour un aperçu général, l'article de Henri CAZELLES reste utile : « Loi israélite », *Dictionnaire de la Bible (Supplément)*, t. 5, Paris, Letouzey et Ané, 1957, p. 497-530.

5. Norbert Lohfink va jusqu'à dire : « Les collections de lois qui se trouvent aujourd'hui, au sein du Pentateuque, dans le récit du Sinaï formaient des unités indépendantes » (« Les lois du Pentateuque... », p. 134.

6. Cf. Henry T.C. SUN, « Holiness Code », dans David N. FREEDMAN (ed.), *Anchor Bible Dictionary*, vol. 3, New York NY, Doubleday, 1992, p. 256.

3. Approche diachronique : les changements dans ces lois⁷

Une fois les corpus législatifs datés et les lois concernant notre thème identifiées, plusieurs exégètes procèdent à une étude diachronique du contenu des lois et adoptent un schéma chronologique et évolutif faisant ressortir les changements⁸. L'espace qui nous est alloué ne nous permet pas de présenter cette analyse que nous avons faite. On aurait pu voir que le schéma chronologique et évolutif fonctionne bien. Les changements entre les lois sur un même sujet dans les divers codes sont considérés par ces exégètes non seulement comme des compléments, mais comme des évolutions. Selon Eckart Otto et tant d'autres⁹, le passage du code de l'alliance au code deutéronomique serait un processus de mise à jour. Le code deutéronomique retravaillerait le code de l'alliance selon les circonstances économiques et sociales changeantes qui ont amené non pas le rejet d'une loi plus ancienne mais son adaptation. Mais ce faisant, le schéma évolutif crée un problème éditorial pour les exégètes qui partagent implicitement la même vision de la loi, héritée de la société occidentale dans laquelle ils vivent. Les changements dans les lois font surgir inévitablement la question de la hiérarchie de l'autorité des lois¹⁰. Si des lois ne disent pas la même chose ou, pis encore, si elles se contredisent, laquelle de ces lois appartenant à un même ensemble littéraire – le Pentateuque – a priorité? Pourquoi avoir laissé ou inclus dans un même ensemble littéraire des lois qui, toutes placées qu'elles soient dans la bouche de Dieu, ne disent pas la même chose ou se contredisent? N'aurait-il pas fallu effacer les lois anciennes tombées en désuétude afin de rendre la situation plus claire ou, du moins, d'éviter les conflits d'interprétation? Ces questions nous introduisent au point suivant.

7. On pourra consulter Léon EPSZTEIN, *La justice sociale dans le Proche-Orient ancien et le peuple de la Bible*, Paris, Cerf, 1983 et Olivier ARTUS, *Les lois du Pentateuque. Points de repère pour une lecture exégétique et théologique*, Paris, Cerf, 2005, p. 64-97, plus spécialement sur les esclaves, les étrangers et la loi du talion.

8. Benjamin Kilchör, dans son article «The Direction of Dependence between the Laws of the Pentateuch. The Priority of a Literary Approach», *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 89 (2013), p. 1-14, adopte une approche strictement littéraire pour arriver essentiellement aux mêmes résultats.

9. Cf. Eckart OTTO, «Ersetzen oder Ergänzen von Gesetzen in der Rechtshermeneutik des Pentateuch», *Die Tora: Studien zum Pentateuch*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2009, p. 248-257; aussi «Vom Bundesbuch zum Deuteronomium: Die deuteronomische Redaktion in Dtn 12–26», dans Georg BRAULIK al. (ed.), *Biblische Theologie und Gesellschaftlicher Wandel: Für Norbert Lohfink*, Freiburg Brisg., Herder, 1993, p. 260-278; «The Pre-exilic Deuteronomy as a Revision of the Covenant Code», dans *Kontinuum und Proprium: Studien zur Sozial- und Rechtsgeschichte des Alten Orients und des Alten Testaments*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1996, p. 112-122.

10. Cf. Olivier ARTUS, *Les lois du Pentateuque*, p. 60.

4. Y a-t-il une hiérarchie des lois ?

Les exégètes bibliques, disions-nous, sont amenés à poser des questions éditoriales. Les spécialistes du droit ancien, eux, posent plutôt les questions au niveau du statut de la loi dans le monde ancien. Les deux questions sont liées, certes, mais il faut admettre qu'il y a entre elles un ordre d'importance, en ce sens que c'est une juste appréciation du statut de la loi dans le monde ancien qui permettra de comprendre les éditions successives adaptées, semble-t-il, aux circonstances changeantes des sociétés. Quand on parle de « contradiction » ou d'« évolution », quand on voit un problème dans la juxtaposition de divers codes qui ne disent pas la même chose, c'est qu'on a déjà en tête un statut de la loi dans le monde ancien. Si nous précisons ce statut, ne résoudrons-nous pas, du même coup, le problème éditorial considéré par les exégètes ? Voyons d'abord quelques réponses apportées au strict problème éditorial – montrant que la question de base n'a pas toujours su être posée correctement –, après quoi nous verrons le statut de la loi dans le monde ancien.

4.1 Le problème éditorial

On a parlé de la loi de conservation chère aux anciens : on n'efface rien, on ajoute ! C'est vrai que les anciens étaient conservateurs et qu'il est difficile de comprendre plusieurs textes ou livres bibliques parce qu'ils sont constitués d'une accumulation de données qui ne disent pas la même chose. Mais si le conservatisme des anciens peut expliquer les problèmes littéraires, il n'explique pas pourquoi il y a autant de changements dans les lois.

On a aussi avancé le caractère sacré du texte. Mais n'y aurait-il pas ici une contradiction ? Si un texte est tellement sacré qu'on n'en élimine rien, pourquoi pourrait-on lui ajouter du matériel nouveau ? le changer ? le corriger ? Si donc on considère les lois comme réformables, il devrait être possible d'en effacer¹¹. Le problème vient ici d'une certaine conception d'un texte où sacré est synonyme d'intouchable. Jusqu'à une époque récente, sacré ne signifiait pas intouchable. Si un texte était sacré, c'est qu'il était ouvert au changement, à l'adaptation ; si un texte était sacré, il fallait l'adapter.

Jean-Louis Ska émet l'hypothèse que la coexistence de trois codes au sein du Pentateuque aurait pour objectif de démontrer la continuité juridique entre l'Israël préexilique et l'Israël postexilique. En mettant sur le même pied les lois du premier et du second Temple, on chercherait à légitimer ce dernier et à montrer une continuité historique¹². Mais les codes de lois, non seulement ne

11. Cf. Joshua BERMAN, « The History of Legal Theory and the Study of Biblical Law », *Catholic Biblical Quarterly*, 76 (2014), p. 36.

12. Cf. Jean-Louis SKA, *Introduction à la lecture du Pentateuque*, Bruxelles, Lessius, 2000, p. 321.

sont pas datés, mais leur cadre narratif les place tous à l'époque de Moïse. Les lecteurs anciens de ces textes faisaient-ils donc un travail historico-critique de leurs codes de lois avant de les appliquer ?

La théorie de l'autorisation impériale perse de P. Frei¹³ parle du Pentateuque comme d'un document de compromis. Au lieu de centraliser à outrance, l'empire perse laissa aux peuples conquis une certaine marge d'autonomie, pourvu que soit respectée l'autorité centrale et que les taxes soient payées ! Ce régime était sanctionné par des documents juridiques officiels que P. Frei appelle « autorisation impériale ». Selon cette hypothèse, le gouvernement central de Perse scellait de sa propre autorité certaines lois locales. Comme il était nécessaire, en vue d'obtenir ladite « autorisation », de présenter aux autorités une loi unique, les divers groupes qui formaient la communauté postexilique furent contraints de se mettre d'accord et de faire un compromis. Mais J. Berman, pour les raisons que nous exposerons plus loin, s'oppose à cette représentation. Il avance que, dans un compromis, chaque groupe cède quelque chose mais gagne quelque chose. Dans le cas de trois codes de lois venant de trois écoles différentes (E, D et P de la théorie documentaire classique), comment est-il possible de parler de « compromis »¹⁴ ?

Pour Bernard M. Levinson, le code deutéronomique révisé le code de l'alliance dans le but de le cacher et de présenter le code deutéronomique comme la seule autorité légale¹⁵. Ce processus a été qualifié comme une « subversion radicale » de textes anciens, dans le but de camoufler l'histoire littéraire des lois. Les outils littéraires utilisés par le deutéronomiste montreraient la difficulté de faire des innovations légales dans l'Israël ancien. Cette façon de voir, loin d'être majoritaire, soulignerait que la cohabitation de divers codes de lois constitue un accident éditorial involontaire.

Toutes ces suggestions partagent une même vision de la loi, qui est statutaire, prescriptive ou autoritaire (*authoritative*). Or, la vision moderne de la loi n'est pas la vision ancienne. Certains spécialistes du droit ancien l'ont rappelé aux exégètes bibliques qui tardent à intégrer leur vision et à en tirer les conséquences pour les lois bibliques.

13. Cf. Peter FREI, « Zentralgewalt und Lokalautonomie im Achämenidenreich », dans Peter FREI und Klaus KOCH (ed.), *Reichsidee und Reichorganisation im Perserreich*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1984, p. 8-43. Plus récemment, Kyong-Jin LEE, *The Authority and Authorization of Torah in the Persian Period*, Leuven, Peeters, 2011.

14. Cf. Joshua BERMAN, « The History of Legal Theory... », p. 37-38.

15. Cf. Bernard M. LEVINSON, « *The Right Chorale* » : *Studies in Biblical Law and Interpretation*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008, p. 276-330. Voir aussi *Deuteronomy and the Hermeneutics of the Legal Innovation*, New York NY - Oxford, Oxford University Press, 1997.

4.2 La loi dans le monde ancien

Mais alors, qu'en est-il du statut de la loi dans le monde ancien ? Quelques exégètes ont vu le problème. Déjà en 1957, Henri Cazelles ramenait les possibilités aux suivantes : série d'impératifs abstraits, pur décret divin, expression concrète de la vie d'une société, codification des coutumes existantes, programme d'une réforme sociale, vues religieuses, voire métaphysiques¹⁶. Norbert Lohfink, ramène les hypothèses à trois¹⁷ : 1) Quelque chose d'analogue au droit romain ou au droit occidental récent selon lesquels les lois sont prescriptives. Mais les codes modernes ne montrent pas les variantes des codes bibliques, de sorte que cette façon de voir n'est pas envisageable. 2) Rien d'autre que de la propagande royale célébrant le roi comme garant de la justice. 3) Un lieu de formation pour les intellectuels, afin de leur apprendre à prendre des décisions juridiques éclairées. Bruce Wells, quant à lui, évoque cinq possibilités : lois faisant autorité (*authoritative laws*) ; collections de lois rivales (*competing sets of authoritative laws*) ; traités théoriques ; traités légaux descriptifs ; traités non légaux¹⁸.

Dans un article récent, Joshua Berman¹⁹ affirme que la compréhension moderne de la loi biblique est le produit de courants intellectuels de la fin du 19^e siècle qui en déforment la nature. Il oppose deux approches : l'approche « statutaire » (*statutory*), développée à partir de la seconde moitié du 19^e siècle, et l'approche du droit coutumier (*common law*) qui régnait auparavant²⁰. Deux éléments caractérisent l'approche statutaire : la loi émane d'un souverain et descend vers le peuple ; la loi est un système complexe et fini. Seul ce qui est écrit dans la loi est loi. La dernière version de la loi rend caduques les versions précédentes. Le premier guide est donc la loi écrite. On reconnaît là la façon dont plusieurs de nos sociétés conçoivent la loi aujourd'hui. Mais avant la vision statutaire, c'était le droit coutumier qui était en vigueur, c'est-à-dire quelque chose qui ressemble à la jurisprudence que nous connaissons bien dans le système britannique qui est le nôtre. Dans le système du droit coutumier, la loi ne se trouve pas tant dans le code écrit qui servirait de seul point de référence et délimiterait exactement ce qu'il faudrait décider. Au contraire, le jugement se fait à partir des us et coutumes et de l'esprit d'une communauté. Le droit coutumier repose sur des communautés homogènes où des valeurs

16. Cf. Henri CAZELLES, « Loi israélite », p. 506.

17. Cf. Norbert LOHFINK, « Les lois du Pentateuque... », p. 131-133.

18. Cf. Bruce WELLS, « What is Biblical Law? A Look at Pentateuchal Rules and Near Eastern Practices », *Catholic Biblical Quarterly*, 70 (2008), p. 223-243.

19. Cf. Joshua BERMAN, « The History of Legal Theory... », p. 19-39.

20. Joshua Berman parle du *magnum opus* de Karl Heinrich Graf de 1866 (*Die Geschichtlichen Bücher des Alten Testaments*) comme résultant de l'unification allemande et de la révision légale (« The History of Legal Theory... », p. 39). Pour Karl Heinrich Graf puis Julius Wellhausen, les codes de lois du Pentateuque étaient statutaires.

communes adoptées par tous reflètent un *Volksgeist* (Friedrich Carl von Savigny) ou la conscience collective d'un peuple. De cette manière, la loi se développe à partir des décisions des cours qui créent en retour, non pas des lois contraignantes, mais des principes qui serviront à d'autres. Aucune formulation de la loi n'est finale; le droit coutumier est de soi incomplet, fluide et vague. La loi n'est pas une source mais une ressource. Bien que le droit coutumier attache une grande importance aux vénérables coutumes du passé, le plus important n'était pas tant l'identité inchangée de ses composantes qu'une continuité avec le passé. Or, dans la vision du Proche-Orient ancien, selon les analyses de Raymond Westbrook, la loi mésopotamienne était un droit coutumier²¹. Ce qui régnait donc, c'était la fluidité, l'adaptation de la loi, où le jugement s'inspirait des lois écrites, certes, mais aussi des coutumes et normes acceptées. Donc, la loi écrite n'était pas définitive. Les collections de lois, dont le célèbre code de Hammourabi qui, certes, est demeuré inchangé au long des siècles, étaient des anthologies, des modèles pour inspirer, des traités d'exemples, des précédents. Selon Norbert Lohfink, les codes de lois du Pentateuque auraient joué un rôle semblable par rapport à un droit coutumier :

On aimerait admettre que la Tora représente pour la communauté juive une législation prescriptive valide fondée par Dieu, quoi qu'il en soit des difficultés d'harmoniser son contenu. Et une telle proposition semble acceptable. Mais, parallèlement au droit biblique codifié, le droit coutumier doit aussi avoir continué d'exister. Il ne semble pas avoir eu un contenu en accord en tous points avec le droit de la Tora. Ce droit coutumier s'est développé d'une manière très vivante. Il constituait en réalité le droit qui a force de loi²².

Joshua Berman dénonce la fausse dichotomie entre les genres littéraires législatifs et non législatifs, en ce sens que les récits et d'autres textes sont aussi porteurs de valeur légale. Aussi, la loi s'étend-elle plus qu'aux codes législatifs, jusqu'à ce qu'on peut appeler la loi non écrite. Les anciens vivaient dans un régime de droit coutumier et, non seulement, ne voyaient pas de problème dans le Pentateuque, mais pensait que plus d'un code de lois était en fait un enrichissement.

Selon la vision moderne, le code de loi est autonome et exhaustif en ce sens qu'il prétend répondre à tous les cas possibles et que leurs silences n'avaient pas à être interprétés. Mais Raymond Westbrook a bien montré que les codes de lois n'étaient pas exhaustifs et ne prétendaient pas couvrir tous les aspects

21. Cf. Raymond WESTBROOK, «Introduction: The Character of Ancient Near Eastern Law», dans Raymond WESTBROOK (ed.), *A History of Ancient Near Eastern Law*, Leiden, Brill, 2003, p. 1-90; aussi «Cuneiform Law Codes and the Origin of Legislation», *Zeitschrift für Assyriologie*, 79 (1990), p. 201-222.

22. Norbert LOHFINK, «Les lois du Pentateuque...», p. 135; voir aussi p. 133, où il affirme au sujet du code de l'alliance: «Comme en Mésopotamie, ce code n'a influencé que de manière très indirecte les sentences de justice».

d'une question²³. Les lois se concentraient sur des aspects d'un cas qui jetaient de la lumière sur un concept plus large par concaténation de plusieurs lois. Westbrook dénonce aussi l'opinion des exégètes selon laquelle les codes du Pentateuque représentent la loi qui avait une autorité statutaire, c'est-à-dire un modèle vertical, et il rappelle la vision horizontale du droit ancien²⁴. Il pense, tout en admettant qu'il y a dans la Bible un phénomène unique, à savoir plusieurs codes de lois dans un même ensemble littéraire, que les lois bibliques ne sont pas une masse de contradictions internes mais reflètent un ensemble cohérent de droit coutumier. Il va plus loin et ose affirmer qu'un concept comme « réforme » ne s'applique pas aux lois anciennes²⁵ ou que les méthodes exégétiques « classiques » ne s'appliquent pas vraiment non plus²⁶. C'est cette dernière affirmation qui a provoqué de vives réactions dans le monde exégétique. Parlant de la théorie de Raymond Westbrook, Norbert Lohfink écrit :

Elle consiste à se demander si, à travers les témoins naturellement très fragmentaires que nous possédons du droit de cette époque, nous ne nous sommes pas fourvoyés dans une manière de voir qui envisage un développement historique, alors qu'en réalité l'ensemble de l'Ancien Orient aurait été un monde juridique unifié, relativement inamovible, presque statique, déterminé par un droit coutumier extrêmement stable²⁷.

Westbrook remet donc en question une interprétation des témoins textuels du droit du Proche-Orient ancien reposant sur leur périodisation et adopte plutôt une méthode selon laquelle nos témoins textuels ne constituent que des fragments d'un même monde juridique dans lequel les lois sur un même thème se

23. Cf. Raymond WESTBROOK, *Studies in Biblical and Cuneiform Law*, p. 5-6; aussi Samuel GREENGUS, « Biblical and ANE Laws », dans David N. FREEDMAN (ed.), *Anchor Bible Dictionary*, vol. 4, New York NY, Doubleday, 1992, p. 242-243.

24. Raymond Westbrook écrit : « Modern scientific method, derived from Greek philosophy, is a vertical system. The material is first organized into general categories, the terminology of these categories defined so that it can at once be seen what material is included and what excluded, then the general categories broken down into successive smaller categories, with appropriate definition of the terminology, until the individual case is reached. All this was beyond the reach of Mesopotamian science. It was incapable of creating general categories or of defining terms. Consequently it was forced to proceed horizontally, to present concrete examples of the topic by the accumulation of ever more examples pertaining to different facets thereof. The result is an extremely fragmentary picture. » (*Studies in Biblical and Cuneiform Law*, p. 3)

25. Cf. Raymond WESTBROOK, *Studies in Biblical and Cuneiform Law*, p. 5 : « The law codes are descriptive and not prescriptive. They are not legislation in the modern sense, and it is pointless to attribute to them the incidents of legislation, such as reforms in the law or citation in law-suits. They are essentially a record of the common law, that is the traditional corpus of unwritten law built up mostly through precedents. »

26. Cf. Raymond WESTBROOK, *Studies in Biblical and Cuneiform Law*, p. 7 : « The classic methods of biblical criticism for identifying the sources of narrative passages and dating them certainly remain applicable when comparing the different codes, but not for comparing the individual rules within a single code or the individual parts of a single rule. »

27. Norbert LOHFINK, « Les lois du Pentateuque... », p. 136.

complètent et s'éclairent mutuellement. Relativement isolé, Westbrook a quand même suscité un débat particulièrement vif²⁸.

C'est peut-être ici que les spécialistes du droit ancien, du point de vue de l'exégète, peuvent prêter flanc à la critique. Si leur position est juste en ce qui concerne les lois mésopotamiennes, on peut se demander s'ils ont suffisamment tenu compte non pas tant des tensions entre les codes de lois mais à l'intérieur même des codes de lois. En effet, si le droit coutumier est le reflet du *Volksgeist* d'une société, il faut du même souffle affirmer que les sociétés mésopotamiennes n'ont pas connu les mêmes changements et les mêmes crises qui sont survenus dans la société israélite durant la même période. Il faut aussi considérer les genres de lois des codes que ces spécialistes ne semblent pas avoir suffisamment pris en compte.

Il est possible de voir des éléments communs entre cette façon de concevoir la loi et la distinction classique d'Albrecht Alt entre lois casuistiques et lois apodictiques²⁹. La distinction se base d'abord sur la forme (structure syntaxique) mais aboutit à des considérations sur le fond. Selon Alt, les lois casuistiques viendraient du monde cananéen tandis que les lois apodictiques, typiquement israélites, viendraient d'un contexte culturel, plus spécifiquement la fête du renouvellement de l'alliance. Cette vision des choses a été acceptée par plusieurs biblistes, mais, comme on pouvait s'y attendre, elle a été contestée, nuancée et surtout corrigée³⁰.

On entend par loi casuistique une loi traitant d'une situation humaine concrète particulière à partir d'un principe ou d'une règle générale pas toujours clairement exprimée, souvent sous-entendue³¹. La formulation de ces lois commence par une clause hypothétique, une protase introduite par *kii* décrivant la violation d'un droit: « Dans le cas où / Si / Quand... » et ne considère donc pas de règles générales. L'apodose, introduite par *im*, détaille la compensation à accorder ou la punition du coupable. Ces lois traitent donc d'un nombre limité de questions et pas de tous les aspects de la vie. Elles sont

28. Nous résumons ici Norbert Lohfink (« Les lois du Pentateuque... », p. 136-137). Sur le débat, voir Bernard M. LEVINSON (ed.), *Theory and Method in Biblical and Cuneiform Law. Revision, Interpolation and Development*, Sheffield, Academic Press, 1994.

29. Cf. Albrecht ALT, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts*, Leipzig, Hirzel 1934; traduction anglaise: « The Origins of Israelite Law », *Essays in Old Testament History*, New York NY, Blackwell, 1967, p. 101-171.

30. Les éléments de la théorie d'Albrecht Alt qui n'ont pas été retenus concernent surtout la fête du renouvellement de l'alliance et la prétention des lois apodictiques à être « typiquement » israélites. Pour un résumé de cette question, cf. Rifat SONSINO, « Forms of Biblical Law », dans David N. FREEDMAN (ed.), *Anchor Bible Dictionary*, vol. 4, New York NY, Doubleday, 1992, p. 252-254; voir aussi Dale PATRICK, « Casuistic Law Governing Primary Rights and Duties », *Journal of Biblical Literature*, 92 (1973), p. 180-184, qui propose deux types de lois casuistiques.

31. Cf. Raymond WESTBROOK, *Studies in Biblical and Cuneiform Laws*, p. 5: « As they aimed at contemporaries and not at historians, the codes assume more knowledge than they reveal. To discover the central features of the ancient law, therefore, we must not take the provisions of the codes at their face value, but reconstruct the assumed knowledge. »

assorties de sanctions et manquent généralement de motivation, particulièrement de motivation théologique. Il y a donc deux principes qui jouent ici : une règle générale sous-entendue et un cas particulier qui, seul, est exprimé. L'art des lois casuistiques tient donc dans un équilibre entre le général et le particulier, l'un cédant parfois trop à l'autre selon les cas et les époques. Albrecht Alt situait l'origine de ce genre de lois dans les décisions des cours³². Ce qui est commun à ces lois c'est leur mécanisme d'application, en ce sens qu'elles permettent une médiation en vue d'un arbitrage codifié des conflits par un jeu d'indemnités et de compensations³³.

On entend par loi apodictique (du grec *apodeiktos* « qui démontre, qui prouve » ou « convaincant, certain ») une loi présentant un caractère d'universalité et de nécessité absolue. Une affirmation apodictique est nécessairement vraie où que l'on soit et à quelque époque que l'on soit. La forme littéraire de ces lois est une interdiction (moins souvent une exhortation) ou une malédiction (moins souvent une bénédiction). Ces lois ne sont pas accompagnées de sanctions et proposent souvent une motivation théologique.

On voit que la différence entre ces deux types de lois n'est pas que formelle. Ces deux genres de lois ne se réfèrent pas à la même réalité. Y aurait-il entre les deux une évolution ou une tension lorsqu'elles se trouvent dans un même code de lois ? Olivier Artus écrit : « La question se pose en effet de savoir si les lois apodictiques de Ex 22,20–23,9 ne viennent pas 'corriger' les lois casuistiques qui les précèdent³⁴. » En effet, les lois casuistiques rendent compte des inégalités dans l'ordre social. Dans le cas des lois sur les esclaves dans le code de l'alliance, la loi rend la libération des esclaves possible, certes, mais difficile. Frank Crüsemann affirme que les lois casuistiques ont comme effet de pérenniser les inégalités, d'où la violente critique prophétique qui condamne cette perversion du droit³⁵. Aussi, selon lui, les lois apodictiques corrigent et complètent les lois casuistiques ou, mieux, en exposent la juste compréhension selon le principe de base sous-entendu. De cette manière, les lois apodictiques offrent un contexte pour une interprétation correcte des lois casuistiques. Les lois apodictiques rendent donc explicites les grands principes implicites à la base des lois casuistiques.

Plutôt que d'une correction, ne vaudrait-il pas mieux parler d'évolution du particulier à l'universel ou, pour reprendre les catégories de Frank Crüsemann, de la norme à la métanorme³⁶ ? Olivier Artus écrit : « Tout se passe comme si les lois apodictiques avaient pour fonction de refléter le fondement et la finalité

32. Cf. Albrecht ALT, « The Origins of Israelite Law », p. 91-92.

33. La phrase est d'Olivier ARTUS, *Les lois du Pentateuque*, p. 144.

34. Olivier ARTUS, *Les lois du Pentateuque*, p. 139.

35. Cf. Frank CRÜSEMANN, *Die Tora: Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München, Chr. Kaiser, 1992, p. 186 ; 196-197.

36. Cf. Frank CRÜSEMANN, *Die Tora*, p. 228.

de la loi; tandis que les lois casuistiques en dessinaient la mise en œuvre, dans un état et à un moment donnés de l'histoire sociale d'Israël et de Juda³⁷. » La loi casuistique organise la vie quotidienne et maintient l'ordre social avec des menaces de châtements. La loi apodictique « s'élève jusqu'à considérer l'horizon de protection des faibles et des démunis garantie par Dieu. [...] La diversité des lois du code de l'alliance pourrait donc exprimer la distance séparant l'horizon théologique de la législation d'Israël des circonstances concrètes où elle s'exerce³⁸. »

Cela signifie que les deux types de lois n'ont pas le même statut. La loi casuistique indique l'état du droit à une époque donnée; la loi apodictique indique l'horizon vers lequel doit tendre le droit, la direction dans laquelle les lois pourraient ou devraient ou non être réformées. Rifat Sonsino écrit que les lois casuistiques sont rétrospectives tandis que les lois apodictiques sont prospectives, absolues et inconditionnelles³⁹. On aurait donc ici une espèce d'instance critique. Eckart Otto et Frank Crüsemann ont exprimé cette distinction en parlant de « droit » versus *ethos*⁴⁰. Selon ces auteurs, peu à peu serait apparu en Israël un clivage entre droit positif et éthique théologique basée sur la fraternité et la référence au prochain⁴¹. Les lois apodictiques auraient contribué à subvertir, voire à renverser, les habitudes, les valeurs et même les apparences de la société.

Dans ces circonstances, on est amené à se poser les mêmes questions à l'intérieur d'un code donné que celles venant des changements et évolutions entre les divers codes de lois. Pourquoi y a-t-il juxtaposition de lois casuistiques et de lois apodictiques? Si l'évolution dont nous avons parlé est vraie, les lois apodictiques n'auraient-elles pas dû sinon éliminer du moins rendre caduques les lois casuistiques? À moins de supposer qu'il n'y ait là aucune intentionnalité, on pense que la juxtaposition des lois apodictiques aux lois casuistiques soulignerait la nécessaire réforme de ces dernières. Olivier Artus écrit: « Énonçant de nouveaux principes du droit issus d'une réflexion proprement théologique, les lois apodictiques disent la nécessité d'une réforme du droit⁴². »

Bien évidemment, nous n'entendons pas ici assimiler le droit coutumier aux lois casuistiques, mais insister sur le fait que tous deux montrent une relation semblable entre le statutaire et son application concrète. En d'autres

37. Olivier ARTUS, *Les lois du Pentateuque*, p. 144.

38. Olivier ARTUS, *Les lois du Pentateuque*, p. 145.

39. Rifat SONSINO, « Forms of Biblical Laws », p. 253.

40. Cf. Eckart OTTO, *Gottes Recht als Menschenrecht. Rechts- und literarurhistorische Studien zum Deuteronomium*, Wiesbaden, Harrasowitz, 2002, p. 184-185; Frank CRÜSEMANN, « Sozial – und rechtshistorische Aspekte in der Ausdifferenzierung eines altisraelitischen Ethos aus dem Recht », *Osnabrücker Hochschulschr.*, Schriftenreihe d. FB III, 9 (1987), p. 133-161; aussi *Die Tora*, p. 224-225.

41. Cf. Olivier ARTUS, *Les lois du Pentateuque*, p. 148.

42. Cf. Olivier ARTUS, *Les lois du Pentateuque*, p. 153.

termes, on entrevoit dans les deux cas une règle suprême qui devrait se concrétiser dans les lois. Si l'on se rendait compte que des lois existantes ne respectaient pas ou ne respectaient plus la règle suprême implicite, un mécanisme de formation de nouvelles lois étaient alors envisagées.

4.3 Conclusion: l'esprit de la loi

On comprend bien ce qui est en jeu dans les deux questions que nous nous sommes posées. Qu'on parle de droit versus *ethos* ou de norme versus méta-norme, il s'agit ici de la dialectique entre un principe et son expression dans des lois. On dirait que ce n'est pas tant la loi qui « fait loi » qu'un principe supérieur pas toujours écrit ou clairement défini. Au-delà des contingences historiques, il y a des principes intemporels et universels qui permettent de parler de l'esprit des lois. Ainsi donc, dans le cas qui nous occupe, c'est surtout la réflexion théologique et la prédication des prophètes qui auraient montré les limites ou l'insuffisance de certaines lois⁴³. Si les lois répondaient adéquatement à un problème dans le passé, l'évolution des choses a bien pu les rendre inefficaces. Cela signifie qu'il y aura toujours un certain décalage entre la réalité et les lois.

On peut donc affirmer que c'est l'esprit des lois qui sauve la loi. On sait que plus d'un spécialiste a douté de la mise en œuvre non seulement de certaines lois mais de codes entiers. On pense surtout au caractère idéaliste ou irréaliste du code deutéronomique; mais il ne faut pas sous-estimer non plus le manque de références directes aux lois dans les récits bibliques. Les lois, aussi parfaites puissent-elles être, ne peuvent se substituer à une conscience droite. Au-delà des formulations, c'est ce but qui est recherché. Le droit parvient donc à sa propre frontière et devient éthique selon les termes de Norbert Lohfink⁴⁴. Le droit est idéal, voire utopique⁴⁵, parce que le droit ne peut pas tout.

De cette manière, on ne peut pas absolutiser les lois. Il y aurait dans le texte biblique une invitation à la créativité pour de nouvelles réponses aux nouveaux défis. On peut donc parler d'un degré d'autorité élevé des lois apodictiques,

43. Cf. Olivier ARTUS, *Les lois du Pentateuque*, p. 154.

44. Cf. Norbert LOHFINK, « Les lois du Pentateuque... », p. 144-145. « Ici, le droit parvient à sa propre frontière. Dans le Deutéronome, il devient, sans transition, de l'éthique. » (p. 146)

45. Norbert Lohfink écrit: « Il m'apparaît que la loi deutéronomique constitue déjà, dans sa forme définitive, une utopie [...]. Quand elle apparaît, il n'y a pas d'Israël dans lequel elle puisse être mise en œuvre. Elle présente un Israël futur et heureux. » (« Les lois du Pentateuque... », p. 144) Puis p. 146: « Sur le plan de la théorie du droit, c'est naturellement le point faible d'un tel projet de société présenté sous des habits juridiques. Cela en fait une utopie. Mais qui peut ordonner la liberté, décréter la miséricorde? Une pensée juridique sincère et audacieuse qui refuse d'établir des frontières claires pour l'éthique. [...] Je présume qu'un examen plus attentif montrerait que chaque système juridique en arrive à une frontière où le droit n'a plus de prise et où la justice ne peut demeurer que lorsque la miséricorde est introduite. »

mais pas des lois casuistiques⁴⁶, qui interdit l'absolutisation d'une loi particulière. La diversité montre que les lois sont conjecturelles et réformables. Chacune est expression provisoire et insuffisante d'une loi supérieure. Du coup, le lecteur ou le croyant est invité à une créativité en matière législative⁴⁷.

Dans un système de droit coutumier, on peut très bien concevoir que la coexistence de plusieurs codes illustre l'évolution de la réflexion législative d'Israël en fonction des situations historiques contingentes mais aussi des approches théologiques⁴⁸. En effet, il nous semble évident qu'il y a une évolution non seulement dans la formulation mais aussi dans les fondements théologiques des lois. Des prescriptions humanitaires élémentaires sont progressivement modifiées ou enrichies pour participer à un système complexe dont l'objectif est d'éviter l'appauvrissement et l'esclavage des plus défavorisés au sein de la société israélite. Olivier Artus écrit : « Ici, c'est la frontière même de la réalité sociologique et culturelle 'Israël' qui évolue [...]. L'analyse diachronique montre donc le rôle déterminant d'une enquête socio-historique pour rendre compte des évolutions qui caractérisent la législation d'Israël, en fonction des vicissitudes de son histoire et de l'évolution de la compréhension théologique que le peuple a de cette histoire⁴⁹. » Au delà des différences évidentes et des variations historiques, c'est l'unanimité des trois codes dans la prise en compte d'un thème qui est remarquable. Il y a donc comme une loi supérieure qui n'est pas écrite mais qui ressort comme principe ou cause des variations, changements et adaptations dans les lois. Au lieu de parler de rupture, on assiste à une continuité dans la variation : variation dans les détails, grande continuité dans le principe. Mais, pourrait-on se demander, d'où viennent ces grands principes qui sont à la base de tous les textes législatifs du Pentateuque dans leur diversité ?

5. Réflexion synchronique sur la relation entre récits et lois

Pour la question qui nous concerne, une approche synchronique apporte un éclairage non négligeable. En effet, on a remarqué depuis toujours que les codes de lois du Pentateuque sont insérés dans un récit. Bien sûr, personne n'est dupe de cette « fiction littéraire », en ce sens que personne ne croit que le cadre narratif du Pentateuque dans lequel les codes sont insérés soit le cadre originel. Mais il reste que l'intention est révélatrice et, pour employer une expression chère aux synchronistes, porteuse de sens. Sans pousser trop loin notre analyse, qu'il nous suffise de dire ici que cette présentation littéraire est importante en ce sens qu'elle entend montrer que les lois naissent de situations humaines

46. Cf. Olivier ARTUS, *Les lois du Pentateuque*, p. 172.

47. Cf. Olivier ARTUS, *Les lois du Pentateuque*, p. 182.

48. Olivier ARTUS, *Les lois du Pentateuque*, p. 154.

49. Olivier ARTUS, *Les lois du Pentateuque*, p. 99.

concrètes et, du coup, ne tombent pas du ciel sans raison. Olivier Artus écrit : « Le vocabulaire de l’alliance [...] invite le lecteur ou l’auditeur du Tétrateuque à comprendre la loi – au-delà de la formulation contingente et parfois contradictoire des différentes dispositions qu’elle expose – comme le moyen mis à la disposition d’Israël pour vivre son engagement dans l’alliance que Dieu lui propose⁵⁰. » Le même auteur va plus loin en parlant de l’antériorité des récits par rapport aux lois ; les récits visent à exprimer le don premier de Dieu qui précède la loi⁵¹. La loi, telle que présentée dans un cadre narratif, a donc pour fonction de préserver le don que Dieu a fait aux humains : « Le récit permet l’énoncé du don de Dieu, tandis que la loi en indique l’usage. En outre, la loi vise à faire perdurer le don⁵². » Le décalogue aussi commence par une introduction narrative qui en explique le sens. On peut dire la même chose du livre du Deutéronome où il est sans doute plus évident encore que le récit précède la loi et la fonde, surtout si l’on accepte que le plan du livre suit un traité de vassalité du monde ancien dans lequel le code deutéronomique correspondrait aux stipulations du traité⁵³. Plus encore, le Deutéronome fait apparaître une relation vivante, dynamique, entre Dieu et son peuple : le don de Dieu n’est pas acquis une fois pour toutes, il est renouvelé chaque jour et appelle chaque jour une réponse aimante⁵⁴. La conséquence à en tirer, selon Olivier Artus, c’est que « les remarques synchroniques qui viennent d’être effectuées montrent que les sections législatives du Pentateuque ne peuvent pas être considérées indépendamment de leur environnement narratif »⁵⁵. On peut donc parler légitimement de complémentarité entre les récits et les lois du Pentateuque, en ce sens que les récits fondent théologiquement les lois et les font apparaître comme un moyen confié à Israël pour répondre, dans le cadre de l’alliance, au don premier de Dieu⁵⁶. Olivier Artus écrit : « Les remarques effectuées conduisent à la conclusion que la juste compréhension théologique des lois implique qu’elles soient appréhendées dans leur contexte narratif – contexte

50. Olivier ARTUS, *Les lois du Pentateuque*, p. 21.

51. Cf. Olivier ARTUS, *Les lois du Pentateuque*, p. 22. Plus loin, il écrit : « La structure du texte contribue à mettre en place une articulation don – loi déterminante pour la compréhension de l’ensemble du Tétrateuque. » (p. 23) Il développe encore sous le thème de la vie aux p. 27-28 au sujet de Gn 1-2.

52. Olivier ARTUS, *Les lois du Pentateuque*, p. 28.

53. Le traité comprenait les parties suivantes : 1) présentation des parties contractantes ; 2) prologue historique ; 3) stipulations ; 4) liste des témoins ; 5) bénédictions et malédictions ; 6) clause finale ; cf. Jacques BRIEND, René LEBRUN, Émile PUECH (éd.), *Traité et serments dans le Proche-Orient ancien* (Suppl. Cahiers Évangile 81), Paris, Cerf, 1992. Sur le code deutéronomique, cf. Norbert LOHFINK, « Les lois du Pentateuque dans le contexte des législations du Proche-Orient ancien », p. 139-140 qui le met plus directement en contact avec les documents assyriens : « Comme pièce littéraire exprimant une opposition au serment de fidélité assyrien, il en reflétait naturellement la forme. » (p. 140)

54. Cf. Olivier ARTUS, *Les lois du Pentateuque*, p. 49.

55. Olivier ARTUS, *Les lois du Pentateuque*, p. 49.

56. Cf. Olivier ARTUS, *Les lois du Pentateuque*, p. 31.

étroit ou contexte large⁵⁷. » Ce bref regard synchronique confirme les conclusions de notre regard diachronique en ce sens que les lois naissent des situations concrètes et ont pour but une adhésion toujours accrue à l'alliance.

6. L'autorité de la loi

Chaque réponse rebondit en une nouvelle question. Si la loi est réformable parce qu'adaptée aux circonstances changeantes, son autorité ne s'en trouve-t-elle pas amoindrie? D'où vient donc l'autorité de la loi?

Nous n'avons pas parlé de la comparaison des lois bibliques avec les lois du Proche-Orient ancien parce que cette question ne touche pas directement notre propos⁵⁸. C'est un champ de recherche exploité par plusieurs savants⁵⁹. Pour faire bref, qu'il suffise ici d'affirmer que les lois bibliques se situent généralement dans une grande continuité par rapport à elles puisque les sociétés auxquelles elles s'adressaient étaient fort semblables. La différence se situerait davantage au niveau de la motivation idéologique ou théologique⁶⁰. En effet, il apparaît que les lois du Proche-Orient ancien s'appuyaient sur un concept que l'on traduit généralement par « droit et justice » (*kittum umiṣarum*), qui est un attribut du pouvoir royal, le roi étant investi par les dieux pour proclamer le droit et la justice dans le pays. Les exégètes bibliques n'ont pas manqué de faire le parallèle avec l'expression de la Bible hébraïque *mishpāt ousedaqaḥ*⁶¹. Entre les deux binômes (celui du Proche-Orient ancien et celui de la Bible hébraïque), y a-t-il continuité ou discontinuité? Avec plusieurs autres, Henri Cazelles croit à la continuité⁶². Pour lui, le binôme « droit et justice » est un attribut royal dont l'institution relève de YHWH lui-même. C'est Dieu qui donne au roi les *mishpatim* et qui est le véritable juste. Où se situe la différence ou la spécificité biblique? Henri Cazelles affirme que, dans la conception

57. Olivier ARTUS, *Les lois du Pentateuque*, p. 50.

58. Pour cette section, cf. Olivier ARTUS, *Les lois du Pentateuque*, p. 107-138; aussi Samuel GREENGUS, « Biblical Law and ANE Laws », p. 242-252.

59. Quelques exemples: Paul M. SHALOM, *Studies in the Book of the Covenant in the Light of Cuneiform and Biblical Law*, Leiden, Brill, 1970; Hans Jochen BOECKER, *Law and the Administration of Justice in the Old Testament and Ancient East*, Minneapolis, Augsburg, 1980; Guillaume CARDASCIA, « Droits cunéiformes et droit biblique », *Proceedings of the World Congress on Jewish Studies*, 2 (1977), p. 630-670.

60. Cf. Paul HEGER, « Source of Law in the Biblical and Mesopotamian Law Collections », *Biblica*, 86 (2005), p. 324-342; Rainer ALBERTZ, « Die Theologisierung des Rechts im Alten Israel », dans Rainer ALBERTZ (ed.), *Religion und Gesellschaft. Studien zu ihrer Wechselbeziehung in den Kulturen des Antiken Vorderen Orients*, Münster, Ugarit Verlag, 1997, p. 115-132.

61. Cf. Olivier ARTUS, « 'Droit et justice' comme fondements de la Loi: un lieu de 'discontinuité' entre la théologie de la Torah et les textes du Proche-Orient ancien », dans *Le jugement dans l'un et l'autre testament. Mélanges offerts à R. Kuntzmann*, Paris, Cerf, 2004, p. 19-32.

62. Cf. Henri CAZELLES, « De l'idéologie royale », dans David MARCUS (ed.), *The Gaster Festschrift*, New York NY, ANE Society, 1974, p. 59-73; « Aspiration à la justice dans le monde prébiblique », dans *Autour de l'Exode*, Paris, Gabalda, 1987, p. 371-391.

ancienne, les rois doivent assurer durablement la prospérité du peuple et du pays mais dans la conception biblique, les rois doivent le faire en mettant en œuvre les *mishpatim* révélés par YHWH. Olivier Artus précise: «Le terme *mishpat* introduirait la notion que le gouvernement royal est soumis à une norme contenue dans une révélation voulue par Dieu. [...] Ainsi, la révélation biblique subordonnerait la monarchie et son idéologie, partiellement hérités du Proche-Orient ancien, à une norme qui trouve son fondement dans la révélation de Dieu à Moïse»⁶³. On a ici un modèle « descendant » dans lequel la loi vient d'en haut, de Dieu, et descend vers les humains.

Herbert Niehr⁶⁴ et Moshe Weinfeld⁶⁵ proposent une autre façon de voir et attribuent davantage d'importance à la figure de style constituée par l'hendiadys qu'aux membres qui la composent. Dans le Proche-Orient ancien, le roi était le médiateur entre le monde humain et le monde divin. La justice donnée par les dieux était le fondement du trône, certes, mais la justice et l'ordre étaient d'abord de la sphère du divin. Il s'agissait donc d'obligation des rois vis-à-vis des dieux, du même genre que la loyauté d'un vassal envers son suzerain. Selon Herbert Niehr, dans la Bible hébraïque aussi, «droit et justice» ont des caractères cosmiques, voire divins. Ils sont des dons de YHWH, voire des hypostases. Il y aurait donc un lien entre les principes de la justice et l'harmonie cosmique. Il conclut donc lui aussi qu'il y a plus de continuité que de discontinuité entre Israël et son environnement proche-oriental en ce sens qu'il y a effectivement un lien entre le roi et la mise en œuvre du «droit et justice». En termes plus clairs, Norbert Lohfink écrit: «En Mésopotamie, le roi n'est pas Dieu. Il est simplement installé par la divinité, et il reçoit également des dieux la mission de légiférer. Ainsi, le droit est davantage une législation royale, même si elle est accréditée par les dieux. Le droit appartient au domaine du monde»⁶⁶. On a ici un modèle « ascendant » dans lequel c'est le roi qui a le devoir de satisfaire aux exigences de ses dieux, tel un culte qu'il leur rendrait⁶⁷.

Si cela est exact, comment expliquer la discrétion des textes préexiliques sur l'attribution au roi du «droit et justice»? Le parallélisme avec le Proche-Orient ancien a montré que l'institution monarchique n'a de légitimité que dans la mise en œuvre du droit et de la justice sur lesquels Dieu lui-même l'a

63. Cf. Olivier ARTUS, *Les lois du Pentateuque*, p. 124.

64. Cf. Herbert NIEHR, «The Constitutive Principles for Establishing Justice and Order in Northwest Semitic Society with Special Reference to Ancient Israel and Juda», *Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte*, 3 (1997), p. 112-130.

65. Cf. Moshe WEINFELD, «Justice and Righteousness in Ancient Israel against Background of Social Reforms in the Ancient Near East», dans Hans Jörg NISSEN et Johannes RENGER (ed.), *Mesopotamien und seine Nachbarn. Politische und kulturelle Wechselbeziehungen im Alten Vorderasien vom 4. bis 1. Jahrtausend v. Chr.*, Berlin, Dietrich Reimer, 1982, p. 491-519.

66. Norbert LOHFINK, «Les lois du Pentateuque...», p. 134.

67. Norbert LOHFINK, «Les lois du Pentateuque...», p. 134.

fondée. Or, non seulement les textes dans leur état actuel ne font pas cette association, mais les prophètes aussi se sont attaqués violemment à la société qui bafouait ce principe et, indirectement, à l'institution royale. Comment expliquer aussi que les lois bibliques, dans les trois codes, non seulement ne parlent jamais du roi, mais n'appuient jamais leur législation sur le « droit et justice » ?

On sait bien ce qui s'est passé. Après l'exil, Juda n'avait plus de roi ni d'indépendance politique. Cela signifie que, si les deux codes de lois plus anciens sont nés durant l'époque monarchique, la loi de sainteté est née dans un autre contexte. Puisque la personne du roi n'était plus la référence ultime des décisions de justice, le code de l'alliance et le code deutéronomique auraient été adaptés à la nouvelle réalité politique. Norbert Lohfink présente même déjà le code deutéronomique comme une critique de l'état et du roi⁶⁸. Cela signifie que, avec la disparition de la monarchie, c'est la seule autorité de YHWH qui s'exerça désormais directement sur Israël sous la forme de la Torah. Olivier Artus affirme: « La faillite de l'institution royale entraîne donc le transfert sur la personne même de Yahvé des attributs royaux⁶⁹. » Norbert Lohfink résume :

Manifestement, au temps du déclin de la monarchie israélite, alors que l'ancien ordre se délitait toujours davantage en chaos social et économique, le droit eut besoin d'une nouvelle fondation, qui ne soit pas étatique. Les prêtres [...] fondèrent la validité du droit qu'ils avaient mis en forme par écrit, puis développèrent, directement sur la volonté de Dieu, en court-circuitant les instances étatiques. [...] Après la disparition d'un état indépendant, c'est-à-dire durant l'exil à Babylone, sous l'empire perse, et enfin sous la domination hellénistique, la notion préexistante de fondation du droit sur Dieu, sans médiation, fut la condition de possibilité du maintien d'une identité du peuple juif, à l'intérieur d'une structure politique de grand empire, identité juridiquement structurée⁷⁰.

Plusieurs affirment que ce passage de l'autorité royale à l'autorité divine a pu s'effectuer grâce à la prédication des prophètes⁷¹. Mais si les lois viennent plus ou moins directement de la prédication des prophètes basée sur le droit et la justice, comment se fait-il qu'elles n'emploient jamais cette expression ? C'est que le droit et la justice qui enseignait le souci du pauvre était associé à la fonction royale qui a lamentablement failli. Les prophètes n'ont pas prêché contre la monarchie elle-même mais contre la façon dont elle a été exercée. Après l'exil, malgré des tentatives de restauration monarchique, les prêtres

68. Cf. Norbert LOHFINK, « Les lois du Pentateuque... », p. 141-144. Il montre que, dans un projet de constitution, la figure du roi est intégrée avec le prêtre et le prophète, chacune de ces catégories soumise à la Tora.

69. Olivier ARTUS, *Les lois du Pentateuque*, p. 128.

70. Norbert LOHFINK, « Les lois du Pentateuque... », p. 134-135.

71. Voir par exemple Cornelis HOUTMAN, *Das Bundesbuch. Ein Kommentar*, Leiden, Brill, 1997, p. 15, 32-33; Frank CRÜSEMANN, *Die Tora*, p. 170-233.

reçurent un rôle majeur. Mais puisque « droit et justice » était indissolublement lié à la monarchie, selon Olivier Artus, « on peut émettre l'hypothèse que la composition finale des codes législatifs de la Torah évite de recourir à de tels concepts, dans la mesure où la société et le culte s'organisent indépendamment de toute autorité monarchique »⁷². Il y a aussi une explication théologique. L'exil a conduit à une relecture théologique de l'idéologie royale. C'est désormais YHWH seul qui est roi. Cette souveraineté de YHWH transparaît après l'exil dans les lois du Pentateuque où YHWH est présenté comme seul fondement de la loi et source du droit. Ce qui revenait donc au roi dans le Proche-Orient ancien, en tant que représentant de la divinité, en serait venu à dépendre directement de YHWH. Cela est dû non seulement au discrédit de la monarchie et à la dénonciation prophétique mais aussi à la réorganisation postexilique. Le concept de droit et justice, attribut du roi, n'est plus retenu comme fondement des lois par les éditeurs finaux du Pentateuque ; c'est l'affirmation que YHWH est le Dieu des pauvres et des faibles qui constitue l'horizon de compréhension des lois dans leur ultime édition. Selon Olivier Artus, « la motivation théologique que fournissent les prophètes pour exhorter les puissants d'Israël et de Juda à avoir souci du pauvre est identique à celle développée par les lois apodictiques du code de l'alliance : la sollicitude particulière de Yahvé à l'égard des pauvres »⁷³.

Si la comparaison avec le Proche-Orient ancien fait ressortir que l'autorité divine des lois constituerait la différence principale entre Israël et ce monde-là⁷⁴, la conséquence de cette affirmation est grande. Si la loi est revêtue de l'autorité divine, la désobéissance à la loi équivaldrait à une désobéissance à Dieu, voire à un péché. Encore une fois, notre conclusion rebondit en une autre question qui est un dilemme. Ou les lois viennent de Dieu et sont de ce fait irréfomables et au delà de toute question ou contestation, ou les lois viennent des humains, des circonstances changeantes et de leur réflexion, et sont donc sujettes au changement et à la réforme. Ces deux dynamismes sont apparemment contradictoires. Comment résoudre la contradiction ? On sent bien ici que c'est la vision de Dieu qui fait problème parce qu'il ne s'agit pas, dans le dilemme, du Dieu judéo-chrétien. Ce que nous pensons avoir bien montré, c'est que la Bible couvre de l'autorité divine les adaptations et changements apportés à la loi par les humains selon les principes révélés par Dieu. Cela nous amène à notre conclusion.

72. Olivier ARTUS, *Les lois du Pentateuque*, p. 137.

73. Olivier ARTUS, *Les lois du Pentateuque*, p. 135.

74. Samuel GREENGUS, « Biblical and ANE Laws », p. 244 écrit : « The ultimate authority of the laws was seen as coming from God. In this respect, Israelite society was very different from other ANE societies. »

Conclusion : *Gottes Recht als Menschenrecht*

Nous avons pu constater beaucoup de changement dans les lois du Pentateuque, que nous avons qualifiés d'adaptation aux circonstances économiques et sociales. Il y a deux éléments de l'évolution des lois dont il faut tenir compte⁷⁵ : premièrement, une théologisation progressive des lois. Les lois plus anciennes, venant selon toute vraisemblance de l'ancien droit coutumier, ne mentionnent pas la référence à Dieu parmi leurs justifications. Celle-ci apparaît par la suite, de sorte que l'obéissance à la loi équivaut à une adhésion à l'alliance. Nous avons aussi émis l'hypothèse que l'autorité divine des lois est venue d'un discrédit de la fonction royale dû à l'exil. Deuxièmement, il y a des constantes dans la réflexion théologique d'Israël. Au delà des expressions historiques des lois, on note une continuité et des constantes remarquables. Il y a des idées sans cesse reprises et reformulées. Dieu se soucie du pauvre, de la veuve, du salarié et de l'étranger, peu importe ce que cela recouvre au long des siècles selon les vicissitudes de l'économie ou de la société. Au lieu de tensions cacophoniques, il serait plus exact de parler de relations symphoniques qui unissent au-delà des différences. Dans un article qui rejoint essentiellement nos conclusions par un autre chemin, Dale Patrick met en valeur ce qu'il appelle le système de pensée cohérent et complet qui s'entrevoit dans les diverses lois bibliques⁷⁶. Il y affirme que les lois incarnent des convictions théologiques, métaphysiques et éthiques, qu'elles sont des expressions d'une tradition. Aussi, il est possible, selon lui, d'en découvrir « les valeurs et les principes » sous-jacents. C'est ce que nous avons tenté de faire.

La loi se présente donc comme un don, un appel dans un contexte donné. Olivier Artus écrit : « La mise en œuvre de la loi apparaît ainsi comme la réponse à ce don premier, à cette révélation que Dieu fait de lui-même. Une réponse variable en fonction des contextes narratifs divers qui renvoient à des référents historiques différents⁷⁷. » Selon cette façon de voir, le lecteur doit chercher non pas une unité législative factice, mais à identifier les grands principes qui permettent la conjugaison des lois sur un même sujet au long des siècles. Cela lui permettra de reproduire, au besoin, le même procédé à d'autres époques.

L'homme de la Bible montre donc que, loin d'imposer *ne varietur* un modèle tombant du ciel auquel il aurait fallu que toutes les générations se conforment, il a su réagir et changer ses lois. Ici, il ne faut pas avoir peur de nos conclusions. L'étude des lois du Pentateuque fait ressortir l'autonomie

75. Pour cette section, cf. Olivier ARTUS, *Les lois du Pentateuque*, p. 177-180.

76. Cf. Dale PATRICK, « Studying Biblical Laws as a Humanities », *Semeia*, 45 (1989), p. 27-47. Il s'appuie, entre autres, sur une étude de Moshe GREENBERG, « Some Postulates of Biblical Criminal Law », dans Menahem HARAN (ed.), *Yehezkel Kaufmann Jubilee Volume*, Jerusalem, Detus Goldberg, 1960, p. 5-28.

77. Olivier ARTUS, *Les lois du Pentateuque*, p. 181.

humaine. Olivier Artus écrit à propos de Gn 2,4b-25 : « C'est donc un mouvement de dessaisissement de YHWH Dieu qui caractérise la seconde section du récit, une prise de distance vis-à-vis du monde qu'il a façonné, prise de distance dont le corollaire est l'autonomie humaine. » La loi « ouvre un espace pour une vie bonne, espace dans lequel Dieu lui-même se met à la disposition de l'homme, en vue de ce bien⁷⁸. » Il y a comme un principe fondamental non écrit qui trouve diverses applications concrètes selon les circonstances. De cette manière, Dieu assume le discernement humain de sorte que le droit divin (*Gottes Recht*) est en fait un droit humain (*Menschenrecht*) selon le titre du livre d'Eckart Otto qui résume bien notre conclusion⁷⁹.

Ce dynamisme biblique montre des similitudes évidentes avec ce que nous appelons aujourd'hui les droits humains en ce sens que ceux-ci partagent certainement le même but que les lois bibliques. Toutefois, on ne peut oublier des différences :

- Du particulier à l'universel, les lois bibliques sont nettement israélites et pour les Israélites. Elles distinguent entre l'Israélite et l'étranger et ne sont donc jamais au niveau de l'humain.
- Les lois ne sont jamais envisagées sous l'angle d'un droit.
- Certains de nos droits humains auraient fait sursauter les fils d'Israël, qui auraient sans doute exprimé leur désaccord, comme certaines lois anciennes pour nous (sur l'esclavage ou les droits des femmes, par exemple).

Sans parler d'une relation généalogique directe, les lois bibliques et les droits humains travaillent donc « pour le même patron », chacun à sa manière. Dans le dynamisme qui fait jouer les grands principes de la révélation judéo-chrétienne et leurs applications concrètes au long des âges, nous avons les droits humains en germe.

Faculté de théologie
Collège universitaire dominicain
Ottawa

SOMMAIRE

Quelle relation la Bible pourrait-elle avoir avec les droits humains ? Si elle n'en est certainement pas la source directe, quel rôle a-t-elle pu jouer ? Nous tentons d'apporter un élément de réponse à la question à l'aide des lois du Pentateuque qui montrent un contact plus étroit avec eux. Nous y découvrons qu'au-dessus des différentes lois sur les pauvres, les esclaves ou les salariés il existe une loi suprême que ces lois appliquent aux diverses circonstances. C'est cette loi

78. Olivier ARTUS, *Les lois du Pentateuque*, p. 27.

79. Cf. Eckart OTTO, *Gottesrecht als Menschenrecht. Rechts- und literaturhistorische Studien zum Deuteronomium*, Wiesbaden, Harrasowitz, 2002.

suprême qui pourrait avoir joué un rôle dans la longue élaboration des droits humains.

SUMMARY

What relation could the Bible have with human rights? If the Bible is certainly not their direct source, what role could it have played? We try to bring some answer to the question through the laws of the Pentateuch that show with them a closer contact. It is possible to discover that, above the different laws about the poor, the slave or the worker, there is a supreme law that these laws just apply to different circumstances. It is this supreme law that could have played some role in the long development of the human rights.

DÉCALOGUE ET DROITS DE L'HOMME

Deux textes en regard*

JEAN-MARIE CARRIÈRE, S.J.

L'usage de la conjonction «et» dans le titre d'un article est souvent délicat: veut-on indiquer une analogie entre les deux termes ainsi reliés, ou bien une confrontation, une distance? Il peut s'avérer fructueux de chercher un lien généalogique entre le Décalogue et les Droits de l'Homme; mais on peut aussi ressentir une réelle dissonance entre les deux textes, surtout si l'on observe la manière dont ils nous servent aujourd'hui de référence fondamentale. Pour mieux comprendre cette dissonance, choisissons une approche précise, à savoir l'analyse des textes, à la manière des biblistes. Nous nous proposons d'étudier chacun des deux textes que sont les Dix Paroles et la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789, puis d'offrir quelques points de réflexion à partir de la mise en regard de ces deux textes. L'avantage sera de mettre l'un en face de l'autre deux textes de dimension analogue; on restera conscient du désavantage que présente un dénivelé important entre eux, qui n'est pas seulement chronologique.

Le texte des Dix Paroles

Le propos est donc ici d'offrir une lecture du texte des Dix Paroles¹. Laissons de côté l'histoire rédactionnelle du texte, les contributions relevant de cette perspective sont excellentes².

* Conférence donnée dans le cadre du 72^e congrès de l'ACEBAC tenu au Collège universitaire dominicain (Ottawa) du 29 au 31 mai 2015 sur la thématique «Droits humains et Bible».

1. Voir J.-M. CARRIÈRE, *Le Deutéronome tout simplement*, Paris, Éditions de l'Atelier, 2001). Nous choisissons d'étudier la version des Dix Paroles que l'on trouve en Dt 5, plutôt que celle de Ex 20; on sait que les différences entre les deux versions sont assez minimes, différences qui n'ont pas de réel impact sur l'analyse proposée.

2. Entre autres: André LEMAIRE, «Le décalogue: essai d'histoire de la rédaction», dans André CAQUOT et Matthias DELCOR (ed.), *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Henri Cazelles* (Alter Orient und Altes Testament, 212), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag; Kevelaer, Butzon & Bercker, 1981, p. 259-295; Innocent HIMBAZA, *Le Décalogue et l'histoire du texte. Étude des formes textuelles du Décalogue et leurs implications dans l'histoire du texte dans l'Ancien Testament* (Orbis Biblicus et Orientalis, 206), Fribourg, Academic Press; Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 2004. Voir aussi dans le présent numéro la contribution de Hervé TREMBLAY, «Les lois du Pentateuque et les droits humains».

a) Ce texte est désigné dans la tradition chrétienne, et notamment dans le Catéchisme, par l'expression : les Dix Commandements. Laquelle dénomination n'est pas sans avoir pesé sur l'analyse exégétique du texte³. Sans remettre en cause la pertinence pédagogique de cette dénomination, il convient de prendre en compte le fait que la Bible ne parle pas des Dix Commandements, mais des Dix Paroles (Dt 4,13 ; 10,4 et Ex 34,28). « Parole » n'est pas « commandement », et il n'est pas fructueux de remplacer « parole » par « commandement » du côté de Dieu. Malgré cela, il y a un point commun aux deux dénominations : le chiffre 10 ; faut-il y voir un indice ? Un bon exégète cherchera dans le texte un *ῥῆμα* qui revienne dix fois et, à première vue, il n'en trouvera pas. Il convient alors de déplacer un peu la question, et se demander : le texte est-il structuré comme une liste, ce que suggère le chiffre 10 ?

Qu'est-ce qu'un commandement ? Un commandement, c'est quelque chose qui est commandé... Dans le texte des Dix Paroles, il n'y a que deux choses qui soient explicitement commandées – on trouve le verbe « commander » aux v. 12.15 et 16 – : le sabbat et l'honneur dû aux parents. Cela fait une liste de deux termes seulement. Par contre, on observe une formulation qui revient plus souvent, l'expression « tu ne ... pas » avec un verbe au *yiqtol*. Il s'agit ici non de commandement, mais d'interdit ; et la formule revient 12 fois dans le texte. Liste dodécalogale, genre qui n'est pas inconnu de la Bible (Dt 27, Ex 34). Il y a donc sans doute une disposition en liste pour le texte des Dix Paroles, mais si nous restons obéissant à la dénomination « Dix Paroles », ce n'est pas une liste de dix termes. La disposition et la structure du texte reposent sur autre principe.

b) Il convient donc de prendre un autre point de vue pour rendre compte de la disposition du texte. Le triplet « meurtre, adultère, rapt » (v. 17-19, une liste à trois termes) ne se trouve pas seulement dans notre texte, mais aussi en Os 4 et en Jr 7, quoique pas dans le même ordre. Nous avons là une courte liste fixée, qui se caractérise par le fait qu'elle énumère les trois crimes principaux du droit pénal, ceux qui sont passibles de la peine de mort⁴. Nous avons montré ailleurs que ces trois interdits ramassés sont à référer aux parties des codes qui en traitent plus au large⁵ ; ils figurent, dans la charte du Décalogue, le principe de ce qui est exposé dans les parties pénales des codes. Tel est le point

3. On pourrait penser, outre les commentaires qui trouvent dans le texte les dix items voulus, à la manière dont on cherche à rattacher l'ensemble des lois du Code, et notamment celles de la troisième partie difficile à organiser, à une liste des dix commandements, comme par exemple Georg BRAULIK, *Die deuteronomischen Gesetze und der Dekalog. Studien zum Aufbau von Deuteronomium 12-26* (Stuttgarter Bibelstudien, 145) Stuttgart, Katholisches Biblewerk, 1991.

4. Il y a, nous le savons, un quatrième crime passible de la peine de mort : le blasphème (cf. le procès de Jésus).

5. C'est très clair, en particulier, pour le crime d'adultère, dans la troisième partie du Code du Dt. Voir Jean-Marie CARRIÈRE, « L'organisation de Dt 19-26 : les lois sur le mariage », *Nouvelle Revue Théologique*, 114 (1992), p. 519-532.

Deutéronome 5,6-21

- 6 C'est moi, YHWH ton Dieu, qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte, de la maison de servitude.
- 7 Tu n'auras pas d'autres dieux face à moi.
- 8 Tu ne te feras pas d'idole, rien qui ait la forme de ce qui se trouve au ciel là-haut, sur terre ici-bas ou dans les eaux sous la terre.
- 9 Tu ne te prosterner pas devant ces dieux et tu ne les serviras pas, car c'est moi YHWH ton Dieu, un Dieu jaloux, poursuivant la faute des pères chez les fils et sur trois et quatre générations – s'ils me haïssent –,
- 10 mais prouvant sa fidélité à des milliers de générations – si elles m'aiment et gardent mes commandements.
- 11 Tu ne prononceras pas à tort le nom de YHWH ton Dieu, car YHWH n'acquitte pas celui qui prononce son nom à tort.
- 12 Qu'on garde le jour du sabbat en le tenant pour sacré, comme YHWH ton Dieu te l'a ordonné.
- 13 Tu travailleras six jours, faisant tout ton ouvrage,
- 14 mais le septième jour, c'est le sabbat de YHWH ton Dieu. Tu ne feras aucun ouvrage, ni toi, ni ton fils, ni ta fille, ni ton serviteur, ni ta servante, ni ton bœuf, ni ton âne, ni aucune de tes bêtes, ni l'émigré que tu as dans tes villes, afin que ton serviteur et ta servante se reposent comme toi.
- 15 Tu te souviendras qu'au pays d'Égypte tu étais esclave, et que YHWH ton Dieu t'a fait sortir de là d'une main forte et le bras étendu; c'est pourquoi YHWH ton Dieu t'a ordonné de pratiquer le jour du sabbat.
- 16 Honore ton père et ta mère, comme YHWH ton Dieu te l'a ordonné, afin que tes jours se prolongent et que tu sois heureux sur la terre que te donne YHWH ton Dieu.
- 17 Tu ne commettras pas de meurtre.
- 18 Tu ne commettras pas d'adultère.
- 19 Tu ne commettras pas de rapt.
- 20 Tu ne témoigneras pas à tort contre ton prochain.
- 21 Tu n'auras pas de visées sur la femme de ton prochain. Tu ne convoiteras ni la maison de ton prochain, ni ses champs, son serviteur, sa servante, son bœuf ou son âne, ni rien qui appartienne à ton prochain.

de vue, différent de la perspective « liste » : considérer le texte des Dix Paroles comme posant les principes du droit, selon son style propre.

c) Nous pouvons alors procéder pour la suite par voisinage dans la lecture du texte. Après le triplet des crimes, le v. 20 traite du témoignage. L'expression « à tort », plus précisément « en vain », est déjà apparue au v. 11, à propos du nom de Dieu. L'interdit du v. 20 pose clairement le principe qui conduit le

déploiement de la pratique judiciaire telle qu'exposée dans les codes, à savoir le caractère crucial de la qualité du témoignage. Le v. 11 fait sans doute allusion à un élément ancien de la pratique judiciaire, l'appel au nom de Dieu dans la procédure de recours au jugement divin, pour les cas impossibles à juger, ce qu'on appelle l'ordalie. C'est bien la qualité de la parole, tant du témoin que de l'appel au nom divin, qui est le principe majeur, celui qui fonde la possibilité de juger. Les v. 11 et 20 encadrent ainsi, largement certes, les principes du droit pénal. Le v. 11, on va le voir, joue aussi un autre rôle.

Le v. 20 s'achève sur le terme « prochain », qui revient trois fois au v. 21. Mot-crochet, donc, qui opère le lien avec les derniers interdits. La traduction « prochain » n'est pas très bonne, chargée qu'elle est de la tradition d'interprétation des Dix Commandements (envers Dieu et envers le prochain). Il s'agit en fait du voisin, du proche, de celui avec qui on a des relations quotidiennes. Le v. 21 pose le principe qui anime ce que l'on pourrait appeler le droit des voisins, pour ne pas dire anachroniquement le droit civil : dans les codes, tout ce qui concerne la propriété (des voisins !), les prêts... Situé à l'extérieur de l'inclusion indiquée (sur la parole dans l'ordre de la justice), il est cependant bien lié au droit pénal par le mot-crochet : on pourrait suggérer que la parole avec le proche, le voisin, doit être aussi réglée que dans les situations de procès.

d) Remontons vers le haut du texte. Les v. 12 à 16, nous l'avons vu, exposent les deux seuls « commandements » du texte. Le texte sur le sabbat – « charnière de l'ensemble » selon Beauchamp⁶ – pourrait être considéré comme le principe du droit social, en référence à la présence constante de la thématique sabbatique, sous diverses formes, dans les lois sociales du Dt. Ce n'est pas le cas pour le commandement sur l'honneur dû aux parents.

Il n'y a que deux commandements dans le Décalogue, et ils sont au centre du texte, ce qui suggère qu'ils en fournissent une clef majeure. Ont-ils quelque chose en commun ? Il faut interpréter : le commandement du sabbat reçoit une fondation dans la mémoire de la libération de la servitude en Égypte, c'est-à-dire dans ce qui fut le commencement du peuple. Le commandement portant sur l'honneur dû aux parents exige le respect par rapport à l'origine de chacun, ses père et mère. Nous tenons là vraisemblablement un point majeur du Décalogue. Par l'allusion au commencement, tant de l'individu que du peuple tout entier, les deux seuls commandements du texte exigent le *respect*. Principe qu'il n'est pas difficile de voir à l'œuvre dans les interdits que nous avons déjà examinés, aux v. 17-21, et même au v. 11.

e) Qu'en est-il des v. 6 à 10 ? Ils commencent par la formulation « c'est moi YHWH ton Dieu », qui est reprise au milieu du v. 9. Nous pouvons diviser ces versets en deux moments, grâce à la reprise de cette formule : du v. 6 au v. 9a,

6. Paul BEAUCHAMP, « Le Dieu du Décalogue », *Christus*, 72 (1985), p. 534-545. Voir aussi Roland MEYNET, « Les dix commandements, loi de liberté », *Mélanges de l'Université Saint Joseph*, 50 (1984), p. 403-421.

et du v. 9b au v. 10. L'auto-présentation de Dieu au début du texte fait référence à la sortie d'Égypte, de la maison de servitude. La racine «servir» revient à la fin de ce premier moment, au v. 9a, à la fin des quatre interdits qui découlent de l'auto-présentation de Dieu. Le principe est clair: le don de la liberté, et la capacité à s'y maintenir. Si la première auto-présentation de Dieu s'appuie sur son agir, la seconde s'appuie sur son être: jaloux et fidèle. Elle s'achève sur le terme «commandement».

f) Quelques remarques, une fois parcouru l'ensemble du texte. Tout d'abord, le commandement du sabbat est bien la charnière du texte, comme l'a suggéré Beauchamp: il reprend la racine «servir» (mais à travers la mention «serviteur, servante», c'est-à-dire au niveau des personnes), et surtout il reprend la mention de la sortie de la servitude. L'articulation est remarquable: le principe de la liberté, au commencement don de Dieu lui-même, s'articule ici au principe du respect, posé au fondement du droit qui règle les relations sociales.

Le v. 11 offre lui aussi une articulation remarquable. Avant ce verset, le texte est structuré par l'auto-présentation de Dieu, on pourrait dire par le don du nom, un nom qui signifie don de la liberté, jalousie, fidélité, action et être de Dieu. Le v. 11, qui formule un interdit et non un commandement (malgré la fin du v. 10), suggère le principe du respect, et ce respect commence par le respect ou la crainte de Dieu.

Cette position du v. 11 dans la disposition du texte offre une réponse à une question laissée en suspens plus haut. Le verset pointe en direction du respect du nom. Or, le seul terme, dans tout le texte du Décalogue, qui apparaisse effectivement dix fois, c'est le nom de Dieu, YHWH. Comment interpréter ce fait, qui est patent? Le texte des Dix Paroles consiste à énoncer dix fois le nom de Dieu, tout autant, sinon plus, qu'à énumérer une liste d'interdits ou de commandements. Cette suggestion trouve appui dans la disposition de Lv 19, texte tout à fait «décalogal», où l'énonciation du nom de Dieu («je suis YHWH») scande continuellement le texte. Le texte des Dix Paroles est une déclaration, la déclaration du nom de Dieu, à laquelle s'articulent les deux principes de la liberté et du respect, fondement de l'ensemble des lois.

Enfin, notons la structure d'interlocution de cette «déclaration». Le texte commence par un «moi» emphatique au v. 6 et se poursuit aussitôt par un «tu» au v. 7, et dans la suite du texte. Le texte des Dix Paroles est, du début à la fin, une interlocution, le moi initial étant relayé dans la suite par l'énonciation du nom. Interlocution entre l'énonciateur YHWH et le «tu» du destinataire, qui est tout autant adressé que constitué. Cette forme prégnante relève-t-elle d'une pensée de l'alliance, de cet échange de paroles en laquelle elle consiste (Dt 26,17-19)? C'est possible, mais la formule caractéristique de l'alliance n'est pas reprise par le texte.

2. La Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789

Ce qui nous autorise à pratiquer le même type d'analyse sur cette Déclaration, c'est qu'il s'agit d'un texte ramassé⁷, comme l'est le texte des Dix Paroles, et d'un texte tout aussi fondateur et voulu comme tel. Cependant, l'acte d'écrire et l'usage qui en est fait sont complètement différents pour l'un et l'autre texte. Ne faudrait-il pas une exégèse plus « historique », si l'on peut dire, qui relie les articles aux débats de l'Assemblée Nationale, ce qu'a pratiqué l'excellent ouvrage de Marcel Gauchet⁸? Devant ces difficultés, deux attitudes semblent utiles: d'une part, prendre la Déclaration comme texte, à distance de son contexte d'élaboration, connu ou non, et de l'intention de ses auteurs, connue ou non; d'autre part, restons modestes, en proposant plutôt des observations et quelques remarques d'ensemble, sans prétendre atteindre une analyse aussi complète que celle proposée pour les Dix Paroles.

a) Le texte s'autodéfinit comme une « déclaration ». C'est son titre, quoique celui-ci ne fasse peut-être pas partie du texte. Plus précisément, le texte résulte d'un acte d'exposer, d'un acte de déclarer (3 fois), non sans un acte de reconnaissance. Si le texte est donc principalement une déclaration, c'est-à-dire un discours qui manifeste, fait apparaître, rend clair (les droits de...), cette déclaration s'appuie cependant sur une reconnaissance (des droits de...), et procède à un exposé – à savoir sous la forme de la liste des dix-sept articles. La déclaration est solennelle, entendons au moins publique, peut-être aussi inaugurale. Enfin, cette déclaration résulte d'une décision (« ont résolu »).

b) Le texte énumère les dix-sept articles, non sans un « autour » du texte, à savoir le préambule, qui se présente comme un récit non narratif. Il s'agit du récit de la promulgation, indiquant le sujet de la déclaration et le contenu de celle-ci, mais sans indication de temps ni de lieu, donc de contexte historique. Le préambule est structuré par un considérant et trois finalités.

Le préambule définit l'auteur, mieux l'énonciateur de la déclaration: les représentants du Peuple Français, à savoir l'Assemblée Nationale (inclusion). Il est fait mention, à l'extérieur de l'inclusion, d'un autre acteur: l'Être suprême; dont la position par rapport à l'énonciateur n'est pas précisée (au-dessus, en arrière, précédent?), non plus que la fonction, sinon de présence à l'acte de déclarer – mais qu'est-ce à dire? Le préambule définit, mais de manière quelque peu indirecte, les destinataires de la déclaration: tous les Membres du corps social, le pouvoir législatif et le pouvoir exécutif, et sans

7. Ramassé, certes, mais peut-être incomplet. La rédaction en août 1789 s'est arrêtée devant l'urgence de passer à l'écriture de la Constitution, même si plusieurs articles supplémentaires étaient proposés. Cependant, la volonté de révision, tant en 1792 qu'en 1795, n'a pas abouti, laissant le texte de la Déclaration tel quel.

8. Marcel GAUCHET, *La Révolution des Droits de l'Homme* (Bibliothèque des Histoires), Paris, Gallimard, 1989. Nous nous appuyons sur cet ouvrage fort utile plutôt dans notre troisième partie.

doute les citoyens. Ce triplet n'est pas clairement structuré, ni structurant, en ce qui concerne les destinataires, sans doute le Peuple Français (qu'on pense par contraste à la formule biblique: le prêtre, le roi, le prophète). Il indique plutôt des tensions, dans le triangle citoyen, corps social, pouvoir. Le préambule définit, enfin, le contenu de la déclaration: on expose des droits. La formulation de ce contenu varie de manière intéressante: d'abord les «droits de l'Homme» (méprisés, oubliés, ignorés); puis, en ajoutant des adjectifs, les «droits naturels, inaliénables et sacrés de l'Homme»; puis aux droits sont ajoutés des devoirs, mais ces derniers ne seront pas énumérés⁹; puis les droits deviennent des «principes simples et incontestables»; pour aboutir, à la fin du préambule, à l'expression «droits de l'Homme et du Citoyen». Cette énumération laisse un peu perplexe, mais elle permet de discerner une double tension, qu'on retrouvera dans la liste des articles: le passage de «droits de l'homme» à «droits de l'homme et du citoyen»; et l'apparente confusion entre droits et principes.

Nous pouvons enfin remarquer, après le préambule, un effacement définitif de l'énonciateur, l'Assemblée Nationale, représentant le Peuple Français.

c) Qu'est-ce qu'un droit? Examinons maintenant la question de la forme dans la liste des dix-sept articles. Aucune forme d'expression ne domine l'ensemble, aucune cohérence formelle ne s'y distingue. Le discours est construit de manière totalement différente de celui des Dix Paroles (avec la régularité «tu ne ... pas»), ou de celle de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme de 1948, où la formule «toute personne a le droit de...» assure la cohérence formelle du texte.

Malgré tout, la formulation de chaque article commence par une phrase affirmative, parfois définitoire mais pas toujours – en anglais on parlerait de «statement» –, et se poursuit par des phrases complémentaires à fonctions diverses: soit qu'elles traitent d'un point relatif, à nouveau sous forme de statement (art. 1, 2, 4, 7...); soit qu'elles tirent une conséquence de l'affirmation posée (art. 3, 11, 12...); soit encore qu'elles développent en le précisant ce qui a été affirmé d'abord (art. 5, 6, 13...). Tenter de caractériser les «seconds membres» de chaque article n'est pas simple; il vaut mieux retenir l'articulation affirmation / complément de l'affirmation comme structure des articles, confirmation de fait que l'ensemble est une déclaration.

Une autre observation peut être faite quant à la forme. L'article 7 commence par «nul homme» et, un peu plus loin, l'article 9 commence par «tout homme». De même l'article 10 commence par «nul...» et l'article 11 mentionne «tout citoyen». Ce type d'expression était aussi apparu un peu plus haut: à l'article 3 («nul corps, nul individu») et à l'article 5 («nul ne peut...»), et revient dans le dernier article (17, «nul ne peut...»). Cette manière d'écrire

9. Problème difficile: fallait-il ajouter aux droits des devoirs? La discussion a été vive...

Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen (1789)

Les Représentants du Peuple Français, constitués en Assemblée Nationale, considérant que l'ignorance, l'oubli ou le mépris des droits de l'Homme sont les seules causes des malheurs publics et de la corruption des Gouvernements, ont résolu d'exposer, dans une Déclaration solennelle, les droits naturels, inaliénables et sacrés de l'Homme,

afin que cette Déclaration, constamment présente à tous les Membres du corps social, leur rappelle sans cesse leurs droits et leurs devoirs;

afin que les actes du pouvoir législatif, et ceux du pouvoir exécutif, pouvant être à chaque instant comparés avec le but de toute institution politique, en soient plus respectés;

afin que les réclamations des citoyens, fondées désormais sur des principes simples et incontestables, tournent toujours au maintien de la Constitution et au bonheur de tous.

En conséquence, l'Assemblée Nationale reconnaît et déclare, en présence et sous les auspices de l'Être suprême, les droits suivants de l'Homme et du Citoyen.

Art. 1^{er}. Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune.

Art. 2. Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'Homme. Ces droits sont la liberté, la propriété, la sûreté, et la résistance à l'oppression.

Art. 3. Le principe de toute Souveraineté réside essentiellement dans la Nation. Nul corps, nul individu ne peut exercer d'autorité qui n'en émane expressément.

Art. 4. La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui : ainsi, l'exercice des droits naturels de chaque homme n'a de bornes que celles qui assurent aux autres Membres de la Société la jouissance de ces mêmes droits. Ces bornes ne peuvent être déterminées que par la Loi.

Art. 5. La Loi n'a le droit de défendre que les actions nuisibles à la Société. Tout ce qui n'est pas défendu par la Loi ne peut être empêché, et nul ne peut être contraint à faire ce qu'elle n'ordonne pas.

Art. 6. La Loi est l'expression de la volonté générale. Tous les Citoyens ont droit de concourir personnellement, ou par leurs Représentants, à sa formation. Elle doit être la même pour tous, soit qu'elle protège, soit qu'elle punisse. Tous les Citoyens étant égaux à ses yeux sont également admissibles à toutes dignités, places et emplois publics, selon leur capacité, et sans autre distinction que celle de leurs vertus et de leurs talents.

Art. 7. Nul homme ne peut être accusé, arrêté ni détenu que dans les cas déterminés par la Loi, et selon les formes qu'elle a prescrites. Ceux qui sollicitent, expédient, exécutent ou font exécuter des ordres arbitraires, doivent être punis; mais tout citoyen appelé ou saisi en vertu de la Loi doit obéir à l'instant: il se rend coupable par la résistance.

- Art. 8.** La Loi ne doit établir que des peines strictement et évidemment nécessaires, et nul ne peut être puni qu'en vertu d'une Loi établie et promulguée antérieurement au délit, et légalement appliquée.
- Art. 9.** Tout homme étant présumé innocent jusqu'à ce qu'il ait été déclaré coupable, s'il est jugé indispensable de l'arrêter, toute rigueur qui ne serait pas nécessaire pour s'assurer de sa personne doit être sévèrement réprimée par la loi.
- Art. 10.** Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la Loi.
- Art. 11.** La libre communication des pensées et des opinions est un des droits les plus précieux de l'Homme : tout Citoyen peut donc parler, écrire, imprimer librement, sauf à répondre de l'abus de cette liberté dans les cas déterminés par la Loi.
- Art. 12.** La garantie des droits de l'Homme et du Citoyen nécessite une force publique : cette force est donc instituée pour l'avantage de tous, et non pour l'utilité particulière de ceux auxquels elle est confiée.
- Art. 13.** Pour l'entretien de la force publique, et pour les dépenses d'administration, une contribution commune est indispensable : elle doit être également répartie entre tous les citoyens, en raison de leurs facultés.
- Art. 14.** Tous les Citoyens ont le droit de constater, par eux-mêmes ou par leurs représentants, la nécessité de la contribution publique, de la consentir librement, d'en suivre l'emploi, et d'en déterminer la quotité, l'assiette, le recouvrement et la durée.
- Art. 15.** La Société a le droit de demander compte à tout Agent public de son administration.
- Art. 16.** Toute Société dans laquelle la garantie des Droits n'est pas assurée, ni la séparation des Pouvoirs déterminée, n'a point de Constitution.
- Art. 17.** La propriété étant un droit inviolable et sacré, nul ne peut en être privé, si ce n'est lorsque la nécessité publique, légalement constatée, l'exige évidemment, et sous la condition d'une juste et préalable indemnité.

signe une intention de généralité, mieux d'universalité, en même temps qu'elle affirme la non-distinction (c'est-à-dire l'égalité) entre les hommes ou entre les membres de la société. Cette intention se déchiffre aussi dans des expressions un peu différentes : « chaque homme » à l'article 4 ; « tous les citoyens » et « la même pour tous » à l'article 6 ; « tous les citoyens » à l'article 13, puis à l'article 14. L'intérêt pour un discours universel commence dans la liste des articles à l'article 2, avec la mention de l'Homme, avec une majuscule ; pour passer assez rapidement au citoyen avec le « tous les citoyens » de l'article 6. Notons l'expression complète à l'article 6 (à propos de la formation de la loi) : « tous les citoyens ont droit de... », qui revient à l'article 14 (à propos de l'impôt). On s'approche

ainsi de la formule qui fera la cohérence de la Déclaration de 1948, à ceci près qu'il ne s'agira plus ni de l'homme ni du citoyen, mais de la personne: « toute personne a le droit de... ».

Trouve-t-on dans la liste des articles une liste des droits censés être déclarés, aussi clairement que les Dix Paroles énumèrent douze interdits? Pas vraiment. Les droits sont définis à l'article 2, et une liste à quatre termes énumère: la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression. Un autre droit apparaît à l'article 6, mais non défini explicitement: concourir à la formation de la loi. A l'article 11 est affirmé le droit de libre expression. A l'article 14, selon le même type de formule qu'à l'article 6, est mentionné un droit quant à l'impôt. Enfin, similairement à l'article 11, le dernier article affirme le droit à la propriété. En somme, pas de liste claire, ni de forme pour la produire; le texte est bien, on l'a vu, une déclaration, mais est-il vraiment une déclaration des droits, comme il l'avait annoncé dans le préambule?

c) L'analyse de la forme est plutôt décevante, disons qu'elle ne permet pas, comme c'était le cas pour les Dix Paroles, de mettre au jour une disposition au sens où nous l'employons habituellement. On pourrait alors se rabattre sur le critère d'un plan: peut-on discerner un mouvement, un plan de la liste des 17 articles? Sur la base des notations juste produites et d'une attention au lexique – soit un critère plutôt thématique –, on peut mettre en évidence quatre ensembles.

Les six premiers articles constituent un **premier ensemble**, quoique peut-être en deux temps. En deux temps, parce que la référence à la liberté apparaît encadrer les quatre premiers articles (art. 1: «libres»; art. 4: «la liberté»), et s'achève sur la mention de la loi, terme qui joue le rôle de mot-crochet pour enchaîner avec les deux articles suivants. La caractérisation du sujet considéré varie notablement: de «homme» (art. 1, 2), à «citoyen» (art. 6), en passant par «membres de la société» (art. 4). Tout autant que par la tension, d'abord en l'homme lui-même, puis entre «homme» (naturel) et «citoyen», ces six premiers articles sont traversés aussi par la tension entre l'individu et la totalité à laquelle il appartient, de fait et de droit.

Les hommes sont libres et égaux. Liberté, égalité. Ces deux fils structurent l'ensemble des six premiers articles. Egalité, des hommes au début (art. 1) et des citoyens à la fin (art. 6). L'égalité est déclarée comme un droit de l'homme, au regard des distinctions qui les différencient sans que pour autant elles ne doivent aller contre l'égalité: distinctions sociales (art. 1), qui ne doivent se comprendre que sur fond de l'utilité commune, et distinctions des places (art. 6), réglées par les vertus et les talents. Le fil «liberté» court surtout sur les quatre premiers articles. Tout d'abord, liberté comme droit naturel dès la naissance à l'article 1, puis, à l'article 2, liberté à conserver par le moyen de l'association politique, qui assure les droits imprescriptibles: la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression. Le premier et le dernier de ces

quatre termes sont relatifs à la liberté, si tant est que l'oppression est la négation de la liberté. La sûreté peut-être aussi, mais la propriété? Est-elle un moyen de la liberté, un moyen nécessaire? L'article 3 offre une première régulation de la liberté, si l'on peut dire; car être libre, c'est être souverain, mais alors, où réside la souveraineté? Réponse: non pas dans l'indépendance ou le libre-arbitre de chaque homme, mais dans la totalité qu'ils forment, à savoir la Nation. D'où la régulation de l'autorité, qui pourrait, on ne le sait que trop, devenir oppression. L'article 4 offre la seconde régulation de la liberté, sur le versant de la capacité à faire: celle-ci ne trouve une borne que parce qu'il y a aussi celle d'autrui. Ici sont introduits de belle manière deux points: d'une part, la borne du respect pourrait-on dire, à savoir « assurer à autrui la même jouissance des droits », et d'autre part, la fonction de cette borne, qui est la loi.

Malgré l'apparence, ce premier ensemble présente une certaine cohérence, autour des trois références majeures sur lesquelles il s'appuie: l'individu (puis le citoyen), la souveraineté (de chacun et de tous ensemble), et la loi.

Les articles 7 à 9 forment un **second ensemble**, notamment par le vocabulaire (« accusé, arrêté, détenu, peines »). Après avoir manifesté la liberté comme un droit imprescriptible, et l'avoir considérée dans l'espace de l'association politique, la Déclaration traite de l'atteinte à la liberté et la régule, et d'abord dans l'espace de la justice pénale. Ce qu'elle affirme nous est particulièrement familier, deux siècles et demi plus tard, point n'est besoin de s'y attarder. Si la loi doit déterminer les cas et les formes dans lesquels peut être mise en œuvre une privation de liberté, cela doit exclure et les « ordres arbitraires » et la « résistance » à la loi. On sent qu'il n'est pas complètement sûr que la loi en soit capable... On notera aussi la fin de l'article 9, qui proscrit « toute rigueur » dans le cadre de l'arrestation de quelqu'un ou de son maintien dans la privation de liberté; nous n'oublions pas combien, aujourd'hui, cette disposition est particulièrement sensible pour les étrangers, tant pour ceux mis en détention (« arbitraire » ?) que pour ceux qui font l'objet d'un ordre d'expulsion du territoire.

Les articles 10 et 11 constituent un **troisième ensemble**, ici encore par la cohérence de leur vocabulaire, autour de l'opinion personnelle. La liberté considérée n'est plus celle des corps, mais celle des esprits: liberté d'opinion (politique), de croyance (religieuse), et liberté de presse. La loi occupe une fonction différente de celle qui était la sienne dans l'ensemble précédent: non plus pour la détermination des cas, mais comme limite. La loi ici a remplacé la fonction d'« autrui » telle que décrite à l'article 4. Ces deux articles résonnent singulièrement en lien avec des événements récents. On notera l'apparition de la notion d'« ordre public », dont on sait la difficulté pratique et conceptuelle jusqu'à aujourd'hui, notamment encore une fois vis-à-vis des étrangers!

Le **quatrième et dernier ensemble** couvre les articles 12 à 16, et l'article 17. Les articles 12 à 16 sont encadrés par l'inclusion « la garantie des droits »,

terme qui suggère une sorte de relance du point de départ de la Déclaration ; cela pourrait fournir un critère pour une analyse rédactionnelle, avec en sus le fait que le thème de la liberté a quasi disparu (sauf « librement » à l'article 14, mais il s'agit de consentir !) et que le thème de l'égalité n'y est pas présent. De fait, les commentaires de Gauchet montrent que ces articles ont été rajoutés en fin de discussion, comme d'ailleurs l'article 17. De plus, encore, le vocabulaire n'est guère unifié : force publique (art. 12 et 13) ; contribution (art. 13 et 14) ; administration (art. 13 et 15) ; séparation des pouvoirs (art. 16). Il fallait quand même bien parler de la police, de l'impôt, de l'administration d'État, de la séparation des pouvoirs ! Le dernier mot des articles 12 à 16 est celui de « Constitution », qui apparaît pour la première fois dans la Déclaration : la Déclaration appelle une Constitution, qui doit s'articuler à elle.

Du coup, l'article 17 apparaît, au niveau textuel, comme un appendice difficile à interpréter. Cependant, une sorte de lien-crochet est établi avec toute la Déclaration, puisque la propriété est déclarée « droit inviolable et sacré », formule qui renvoie à l'article 2 (« les droits naturels et imprescriptibles »), lequel traitait de la conservation des droits, particulièrement celui de la liberté. Mais précisément, l'article 2 énumère parmi ces droits fondamentaux la propriété – ce qui pourrait sembler créer une inclusion quant à l'ensemble de la Déclaration. Le dernier article de la Déclaration ne peut pas être considéré seulement comme un appendice, un ajout rédactionnel tardif ; il pose la propriété comme un droit fondamental, à côté de la liberté et de l'égalité, mais sans que nulle part dans la Déclaration l'articulation de ces trois termes n'ait été vraiment traitée.

d) Le parcours du texte de la Déclaration appelle quelques remarques d'ensemble.

La Déclaration ne possède pas une structure aussi puissante que celle des Dix Paroles, ni par des indices formels, ni par une disposition qui apparaisse clairement pensée. Cependant, elle ne manque pas de cohérence, grâce à quelques reprises pour la formulation des articles, et surtout par la fermeté de quelques fils conducteurs : la liberté, les droits, la pensée de la totalité du social et de la loi. La force de la Déclaration provient de son point de départ (la première phrase du premier article) et de son intention : exposer des principes « simples et incontestables », suffisamment universels et fondateurs, en amont de toute constitution qui organisera la vie sociale et politique pour le « bonheur de tous ».

Si cette cohérence ne permet pas de déceler une structure, c'est parce que le texte est traversé de tensions qui à la fois ne sont pas résolues et ne sont pas pensées comme telles : entre droits naturels et droits des citoyens, entre l'individu et la totalité à laquelle il appartient de fait (où poser la souveraineté ?), entre une loi qui définit et une loi qui limite, et même concernant le statut du texte, entre ce qui est de l'ordre de la charte principielle et ce qui est de l'ordre

d'une constitution (droit pénal, par exemple). Les tensions sont fortes, elles sont cependant « réglées », si l'on peut dire, par le recours clair à deux ensembles de trois termes : la triade individu / souveraineté / loi, d'une part ; et, d'autre part, les deux termes liberté et égalité qui se cherchent un troisième, et ne semblent pas l'avoir vraiment trouvé dans celui de propriété (il faudra attendre encore un peu pour pouvoir les inscrire aux frontons de la République!).

3. Quelques corollaires découlant de la mise en regard des deux textes

Les quelques réflexions qui suivent procèdent de la *mise en regard* des deux textes des Dix Paroles (DP) et de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789 (DH) : que produit le fait d'avoir lu attentivement ces deux textes ?

a) L'une des différences entre les deux textes tient à ceci : le texte des DP est un texte adressé, du début à la fin, tandis que le texte de la DH n'est un texte adressé que dans son préambule. On a ainsi, au lieu d'un texte adressé, une simple déclaration évoquant rapidement ses destinataires.

Cette différence est majeure, et elle signifie ceci : en s'adressant par un « tu » constant à « quelqu'un », les DP constituent un sujet dont la principale caractéristique est d'avoir à répondre à une interpellation ; en ne s'adressant pas à un homme, un individu, un citoyen – peu importe pour l'instant –, la DH constitue un sujet dont la principale caractéristique est de posséder des droits ; des droits, dont il peut se réclamer, ce qui est tout autre chose que de d'être appelé à une « réponse ».

Cette remarque semble soulever à nouveau la question du fondement intrinsèque ou extrinsèque du droit et de la loi. Si tant est que, dans les DP, c'est Dieu qui s'adresse au sujet qu'il constitue par là même, alors le fondement de la loi est extrinsèque aux hommes ou à leur société. Sans entrer dans cette discussion¹⁰, nous choisissons un point de vue un peu différent : non point la question de l'origine et du fondement du droit et de la loi, mais l'effet de la représentation de cette origine et de ce fondement sur la condition concrète du sujet du droit et de la loi. De plus, en conséquence de notre remarque, le fait que les DP soit un texte adressé renvoie au contexte de l'alliance comme on l'a noté ; on sait que la question du contrat social, forme quelque peu particulière de l'alliance, a beaucoup agité les parlementaires qui ont rédigé la DH. C'est une autre différence entre les deux textes : pour la DH, les tensions qui l'habitent mettent en évidence une interrogation sur la position du contrat social, en tant qu'il serait à l'origine de la société politique ; pour les DP, disons

10. Nous ne pouvons ici que renvoyer à l'excellente contribution de F. OST, *Du Sinai au Champ de Mars. L'autre et le même au fondement du droit* (Donner raison), Bruxelles, Lessius, 1999.

pour la pensée biblique, l'alliance est de l'ordre du *telos*: les sujets constitués par les DP sont appelés à construire l'alliance comme finalité de leurs rapports.

Ce qui nous conduit à réfléchir sur la position du principe de la liberté dans nos deux textes. Dans les deux textes, la liberté est du côté de l'origine, la liberté est au commencement. Cependant, dans les DP, la liberté est un don, tandis que dans la DH, la liberté est un droit (il n'est pas impossible que les parlementaires de 1789 pensent la liberté comme un don, puisqu'ils parlent de droit naturel, à la naissance, mais en tout cas ils ont effacé cette caractéristique du don dans leur propos, en posant la liberté comme un droit). On pourrait dire que, pour les DP, le sujet reçoit la liberté comme un don, tandis que, pour la DH, le sujet est doté de la liberté. En s'appuyant sur la forme de l'interlocution maintenue, les DP articulent de manière très forte et très pensée le don de la liberté avec le principe du respect. En d'autres termes, le sujet pour les DP reçoit la liberté comme un don, et est invité à offrir une réponse, selon le principe du respect, qui permette de « demeurer » (DH 1!) dans cette liberté reçue (cf. les v. 6-9a), tant dans son histoire que dans les relations avec les autres. Pour la DH, la liberté comme droit appelle une attitude fort différente: il s'agit de défendre cette liberté contre tout ce qui peut lui nuire, voire la réduire à néant, le principe du respect n'étant pas absent, mais pas vraiment articulé à la liberté, sinon sous la forme de « limite » posée par autrui ou par la loi. La dynamique proposée par les deux textes aux sujets qu'ils constituent est fort différente, et mérite d'être évaluée.

Enfin, dans le prolongement de ces notations, la position de la loi apparaît différente entre les deux textes. Même si, comme on l'a vu, les DP peuvent être lues comme principes fondamentaux de la loi et du droit, le terme de loi n'apparaît pas. Autrement dit, les DP n'ont pas besoin, si l'on peut dire, de préciser la position et la fonction de la loi pour servir le but qu'elles visent. Pour la pensée biblique, la loi est seconde par rapport à l'alliance. Parce que la liberté du sujet est un droit, selon la DH, c'est-à-dire relève peu ou prou de la loi et du droit, il est absolument incontournable pour la DH de préciser la position et la fonction de la loi. Ce qui paraît le plus problématique ici est le fait que la loi ait pour fonction de définir... des droits. Dans les DP, La fonction de limite est de fait assurée par la présence des interdits. Que la loi ait une fonction de définition... des droits soulève une question difficile. Nous sommes tellement habitués à cet aspect de la loi qu'il est difficile de l'interroger ou de le remettre en cause. Du point de vue du sujet, selon notre choix, on pourrait considérer que cet aspect de la loi enlève beaucoup à l'appel à la responsabilité de ce sujet, qu'il l'efface en quelque sorte, pour ne pas dire qu'il pourrait venir en contradiction avec le principe de la liberté originelle. Est-il possible de penser une liberté sans responsabilité?

Retenons combien les deux textes diffèrent quant à la constitution du sujet qu'ils visent, et à la question de la responsabilité. Si tant est que la DH a ouvert,

et fort heureusement, le chemin de conscience qui consacre l'importance majeure de la dignité, elle n'a pas pu envisager en même temps la question de la responsabilité. Les conséquences sont très concrètes.

b) Notons une seconde différence entre les DP et la DH. Il est assez patent que, dans la DH, le nombre d'articles devant être énoncés a fait problème, et qu'on s'en est tenu à 17 pour des raisons purement circonstancielles (l'urgence de passer à la Constitution). La Déclaration de 1948 énumère 30 articles, la Convention Européenne des Droits de l'Homme développe encore le champ des « droits », et nous assistons encore aujourd'hui à de bien nombreuses tentatives d'ajouter encore et à nouveau des « droits de l'homme ». Les choix principaux qui ont présidé à la DH sont tels qu'ils ouvrent la porte à un nombre éventuellement illimité de « droits ». Ce qui est complètement différent pour les DP, qui proposent une liste de seulement 12 interdits et de 2 commandements. Certes, la Torah comporte un bien grand nombre de *mitzwot*, et la Torah orale qui règle le quotidien de nos frères juifs au fur et à mesure des époques ne manque pas d'ajouter sinon des commandements, du moins des prescriptions. Nous ne savons pas aujourd'hui comment faire face à la multiplicité des lois, décrets, règlements. Mais la différence entre les DP et la DH demeure : la DH ouvre la porte à l'augmentation peut-être illimitée des droits de l'homme, les DP n'autorisent pas d'ajout ni de retranchement.

Nous avons noté combien la DH manifestait des tensions qu'elle n'a pas réussi à résoudre, ni même parfois à penser : entre droits naturels et droits de l'homme en société, entre autonomie individuelle et volonté générale, entre droits et devoirs. Sans avoir réussi à intégrer une déclaration des devoirs, la DH, soucieuse de préserver l'indépendance originelle de l'individu, n'a pas su assurer l'obéissance à la loi où la puissance d'autonomie personnelle se traduirait en pouvoir social. Elle a bien senti la nécessité de contenir l'exercice des droits dans ses justes limites, sans trouver le moyen de le faire. Selon Gauchet, on touche là au difficile problème du fondement de l'obligation dans une société d'égaux. La DH s'est montrée fort optimiste en rêvant d'une citoyenneté idéale. Et c'est parce qu'elle a voulu à tout prix fonder la légitimité de tout pouvoir dans l'individu possédant des droits naturels (contre la forme royale du pouvoir) qu'elle n'a pu résoudre la question de l'appropriation collective du pouvoir (question de la représentation) et donner une forme politique aux principes qu'elle énonce – ce dont nous avons hérité encore aujourd'hui. Le sentiment domine que la prolifération des droits de l'homme est en fait une sorte de fuite en avant par rapport à cet échec.

Du côté des DP, parce que la liste est celle d'interdits et non de droits, cette « option », si l'on peut dire, n'appelle pas de soi un grand nombre d'éléments ; la charte fondamentale délimite un petit nombre d'interdits parce qu'elle vise les principes du droit exposé par ailleurs. Ce faisant, elle intègre d'emblée la question de l'obligation, sous cette forme, et elle laisse donc complètement

ouvert un illimité d'actions possibles, qui relèvent de la responsabilité de chacun. Il y a cependant un autre type d'illimité, et c'est celui qu'instaure les deux commandements. Honorer son père et sa mère, ou encore respecter l'autre dans la société : on ne sait jamais quand on en a fini. La catégorie du respect évoque la notion de « dignité » posée tout au début de la Déclaration de 1948 : opération conceptuelle différente de celle de la DH, en ce sens qu'elle ne commence pas par un ensemble de droits naturels, mais par cette idée de la dignité qui commande le respect ; cependant, la Déclaration de 1948, par la suite, s'efforce de donner un contenu à cette dignité en termes de « toute personne a le droit de... ». Et, bien évidemment, elle ne peut qu'ajouter des conditions de cette dignité à respecter, sans qu'un principe de limitation soit possible.

Enfin, par le fait qu'elles en appellent à la réponse responsable de chacun, pour conserver la liberté reçue et pour la pratique du respect, les DP fondent la capacité de décision du sujet. Ce faisant, les DP ouvrent la porte à la mise en place d'une forme politique, telle qu'on la trouve dans le Code du Deutéronome, et notamment dans la partie « constitutionnelle », autour des institutions. Le principe en étant le pouvoir de tout un chacun, dans sa capacité de décision entendue à la fois comme pouvoir d'agir, et comme pratique de la justice¹¹.

Conclusion

Pour conclure, je voudrais évoquer un contexte précis : l'accompagnement, le service et la défense des réfugiés et des migrants.

Le *Jesuit Refugee Service* (JRS) est une organisation catholique internationale, ce qu'on appelle dans le jargon des Organisations non gouvernementales (ONG) une « faith-based organization ». Cette désignation a souvent pour fonction de les distinguer des autres organisations, qui, elles, sont, pourrait-on dire, « human rights-based ». Les tensions entre ces deux approches sont intéressantes à scruter¹². Les traditions sur lesquelles s'appuient les *faith-based organizations* chrétiennes ne sont pas vraiment les DP, il faut le reconnaître, mais peut-être plus l'hospitalité évangélique ou la figure abrahamique. Selon le principe de la dignité de la personne (cf. Gn 1), ces organisations considèrent la personne étrangère migrante ou en quête de protection non seulement comme un individu avec des droits, mais aussi comme un être-en-relation-avec-d'autres, et dépendant, pour beaucoup d'aspects de sa vie, des autres, et surtout des communautés qui l'accueillent ou pas. C'est un fait que les *faith-*

11. Ces points sont développés dans Jean-Marie CARRIÈRE, « Le cadre où se forme la capacité de décision politique. Lecture de Dt 16,18-18,22 », *Nouvelle Revue Théologique*, 121 (1999), p. 529-542.

12. Voir David HOLDCROFT, « The Contribution of FBOs Working with the Displaced », *Forced Migration Review*, 48 (2014), p. 14-16.

based organizations ont la capacité d'offrir au réfugié d'entrée de jeu des relations sociales, à l'intérieur de communautés et grâce à elles. On pourrait aussi souligner que la liberté d'action de ces *faith-based organizations* relève de cette « réponse » ou de cette capacité de décision dont nous avons discuté – plus que de la nécessité de procéder à une analyse des besoins (« needs assessment ») et de construire une stratégie pour y répondre, ce qui n'est évidemment pas à exclure. L'opération *Mare Nostrum* mise en œuvre par l'Italie afin de sauver les bateaux de migrants en Méditerranée est un bon exemple de cette capacité de réponse et de décision.

Dans le soutien aux réfugiés, on note la part majeure qu'occupe l'aspect juridique, légal dans l'accueil des réfugiés, préoccupation qui est motivée et qui trouve sa justification dans un discours sur les Droits de l'Homme. Nul doute qu'il y a là une dimension majeure, et les travaux des cours de justice (CEDH ou CJUE) sont tout à fait remarquables sur ce plan. Cependant, un réfugié ne se réduit pas à son problème de papiers ou de droits; il est aussi quelqu'un qui a une histoire, qui a pris des décisions lourdes, qui a un projet, et il mérite d'être accueilli et accompagné aussi selon cette dimension. Le discours des Droits de l'Homme ici n'y suffit pas car il s'agit, dans la rencontre du réfugié, de reconnaître cette dimension d'appel à une responsabilité, à une décision de répondre – c'est là ce qui constitue son projet migratoire, sa ligne de force. La réponse qu'attend le réfugié est avant tout celle de l'hospitalité.

Facultés jésuites

Centre Sèvres

Paris

SOMMAIRE

Il peut s'avérer fructueux de chercher un lien généalogique entre le Décalogue et les Droits de l'Homme; mais on peut aussi ressentir une réelle dissonance entre les deux textes, surtout si l'on observe la manière dont ils nous servent aujourd'hui de référence fondamentale. L'article étudie chacun des deux textes que sont les Dix Paroles et la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789, leur disposition et leur structure. La mise en regard permet quelques réflexions sur le statut du sujet visé par chacun des textes, sur la différence quant à la position du principe de liberté de ce sujet. Chacun de ces textes fondamentaux ne fonctionne pas de la même manière au sein des organisations humanitaires qui s'y réfèrent.

SUMMARY

It might be fruitful to seek a genealogical link between the Decalogue and the Human Rights; one can also feel a real dissonance between the two texts, especially if one observes the way in which they are used today as a fundamental reference. The article offers an analysis of each of the two texts: the Ten Words and the Declaration of the Human Rights of 1789, their disposition and their structure. The comparison allows some reflections on the status of the subject addressed by each of these texts, on the different way to posit the principle of freedom of this subject. Each of these fundamental texts does not work in the same way within the humanitarian organizations which refer to it.

COMPARER L'INCOMPARABLE : La « Déclaration universelle des droits de l'homme » et le livre des Proverbes*

JEAN-JACQUES LAVOIE

Selon maints auteurs, nos sociétés dites post-, ultra-, méta- ou hyper-modernes se caractérisent, entre autres, par le fait qu'elles ont évacué les métarécits¹, comme celui de la Bible par exemple, et que cette évacuation des grands récits nous a précipités dans une crise normative, une crise de la morale. Selon Gilles Lipovetsky, nos sociétés seraient même entrées dans une culture post-moraliste, une culture de l'après-devoir, une culture où la morale est affranchie de l'enseignement biblique et de l'autorité de l'Église². S'il est vrai que la morale actuelle s'est affranchie de l'enseignement biblique et de l'autorité de l'Église, la thèse de Lipovetsky, selon laquelle nous sommes dans une culture de l'au-delà de l'impératif, ne fait pas pour autant l'unanimité. Par exemple, Giorgio Agamben est plutôt d'avis que, dans nos sociétés modernes qui se veulent laïques et séculières, l'ontologie du commandement (celle qui correspond notamment à la religion et au droit et qui s'exprime essentiellement à l'impératif) a progressivement supplanté l'ontologie de l'assertion (celle qui correspond à la philosophie et à la science et qui s'exprime essentiellement à l'indicatif)³. De son côté, Sébastien Charles estime que le grand récit de la démocratie et tout particulièrement ce qui le fonde, à savoir les droits de la personne, a toujours une grande pertinence⁴. À mon avis, le seul exemple d'Amnistie internationale, un organisme très populaire, montre que la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948 (dans la suite : DUDH⁵)

* Conférence donnée dans le cadre du 72^e congrès de l'ACEBAC tenu au Collège universitaire dominicain (Ottawa) du 29 au 31 mai 2015 sur la thématique « Droits humains et Bible ».

1. Jean-François LYOTARD, *La condition postmoderne*, Paris, Minuit, 1979, p. 7. Par métarécits, il faut comprendre des narrations qui ont une fonction de légitimation.

2. Gilles LIPOVETSKY, *Le Crépuscule du devoir*, Paris, Gallimard, 1992, p. 24.

3. Giorgio AGAMBEN, *Qu'est-ce que le commandement?* Traduit de l'italien par Joël GAYRAUD, Paris, Payot et Rivages, 2013, p. 41-42, 47-50.

4. Sébastien CHARLES, *L'hypermoderne expliqué aux enfants*, Montréal, Liber, 2007, p. 15, 18 et 79.

5. Voir Frédéric ROUVILLOIS, *Les déclarations des droits de l'homme*, Paris, Flammarion, 2009, p. 155-163.

demeure une valeur morale incontournable de nos sociétés dites hypermodernes. En effet, que fait cet organisme, sinon lutter contre les pouvoirs politiques qui ne répondent pas aux exigences morales de la DUDH? En somme, la DUDH est l'un des rares métrarécits qui constituent encore une référence normative et morale pour la majorité des citoyens de nos sociétés démocratiques. J'insiste sur la dimension morale de ce métrarécit, car, même si le droit est conceptuellement distinct de la morale, et donc des mœurs, la DUDH, elle, est indissociable d'une morale. Par exemple, le «droit à la propriété», à la «sécurité sociale», à «un salaire égal pour un travail égal», et le droit d'être entendu «équitablement et publiquement par un tribunal indépendant et impartial» (art. 10, 17, 22 et 23) supposent les concepts moraux de justice et de responsabilité. Enfin, pour ne citer qu'un dernier exemple, l'art. 1, qui déclare que «tous les êtres humains [...] doivent agir les uns envers les autres dans un esprit de fraternité», relève davantage de la morale individuelle que de l'obligation étatique.

La dimension morale de la DUDH est également reconnue par certains théologiens protestants qui n'hésitent pas à écrire que si les Églises issues de la Réforme avaient mieux réfléchi aux rapports entre foi et morale, elles auraient plus aisément accordé une valeur théologique aux «droits de l'homme»⁶. Paradoxalement, ces mêmes théologiens affirment aussi que «le christianisme est sans doute, avec le judaïsme, l'inspirateur le plus direct de tout ce courant de réflexion autour des droits de l'homme»⁷. Cette dernière affirmation est défendue par certains exégètes qui cherchent plus précisément à montrer que c'est la Bible qui constitue le fondement de la DUDH. En effet, à l'aide d'un comparatisme de type généalogique, d'aucuns n'hésitent pas à récupérer la DUDH en lui fournissant après coup un fondement biblique⁸. Toutefois, le recours à la Bible pour fonder la DUDH n'est pas sans danger. Je n'en signalerai que deux.

Le premier, c'est de croire que l'on peut se contenter de citer plusieurs passages de la Bible pour donner une apparence de fondement biblique à l'ensemble de la DUDH. Il va sans dire que l'exégète qui procède à coup de citations bibliques risque parfois de faire un concordisme douteux et partiel. Par exemple, le parallèle établi entre l'art. 5, qui traite de l'interdit «de la torture», «des peines ou traitements cruels, inhumains ou dégradants», et Gn 9,4-6⁹ est certes intéressant, mais il suppose un canon dans le canon, car maintes lois bibliques n'interdisent aucunement des traitements inhumains ou

6. Éric FUCHS et Pierre André STUCKI, *Au nom de l'autre. Essai sur le fondement des droits de l'homme*, Genève, Labor et Fides, 1985, p. 126 et 158.

7. Éric FUCHS et Pierre-André STUCKI, *Au nom de l'autre*, p. 167.

8. Voir, par exemple, A. WEIL, «La Déclaration universelle des droits de l'homme et la Torah», *Revue d'éthique et de théologie morale. Le Supplément*, 35 (1982), p. 190 et James LIMBURG, «Les droits de l'homme dans l'Ancien Testament», *Concilium*, 144 (1979), p. 37-43.

9. Voir A. WEIL, «La Déclaration universelle des droits de l'homme et la Torah», p. 189.

dégradants, voire la mise à mort (Ex 21,12-17.20-21.26.29; 22,17-18). Bien sûr, l'exégète chrétien pourra toujours répondre qu'il faut établir un canon dans le canon, et ce, en fonction du Nouveau Testament, préjugant ainsi qu'il y a une évolution morale qui va de l'Ancien Testament au Nouveau¹⁰. Mais la tentation d'un néo-marcionisme n'est jamais loin¹¹ et l'emploi de ce critère demeure problématique. Pour illustrer mon propos, je prendrai l'exemple de l'esclavage. Selon Margaret Davies, une comparaison entre certains textes du Pentateuque et du Nouveau Testament montre que ces derniers témoignent d'un appauvrissement des traditions, un appauvrissement qui a fait en sorte que, pendant de nombreux siècles, maints pays chrétiens ont pu faire la promotion d'une profonde injustice en maintenant l'esclavage¹². Quoi qu'il en soit de la justesse de l'interprétation proposée par Davies des textes du Nouveau Testament, l'histoire lui donne raison et celle-ci force à tirer une double conclusion : 1) comme l'esclavage est condamné sans aucune ambiguïté dans l'art. 4 de la DUDH, c'est à la lumière de cet article qu'il convient d'évaluer la pertinence morale des textes des deux Testaments à propos de l'esclavage et non l'inverse¹³; 2) cet exemple tiré de l'esclavage laisse bien deviner qu'il est impossible de dégager une synthèse cohérente de la morale biblique.

Le deuxième danger qui se pose à celui qui a recours à la Bible pour fonder la DUDH, c'est de croire que la Bible peut justifier chacun des trente articles de la DUDH. En effet, c'est en vain que l'exégète chercherait dans la Bible une justification morale du « droit de changer de nationalité », du droit « de changer de religion », du « droit au libre choix de son travail », etc. (art. 15, 18 et 23).

10. Par exemple, Walter C. KAISER Jr., *Toward Old Testament Ethics*, Grand Rapids MI, Academie Books from Zondervan, 1983, p. 28; 31; 36; 38; 60-64, insiste sur la notion de « progrès de la révélation ». Il est vrai que, dans le Sermon sur la montagne, Jésus ouvre la voie d'un excès inimaginable, qui donne à penser au delà de la notion de justice, mais ce Sermon n'est pas le seul texte à connotation morale du Nouveau Testament. Les exégètes néotestamentaires doivent donc, eux aussi, établir un canon dans le canon.

11. Voir, par exemple, les trois affirmations suivantes de Horst Dietrich PREUSS, « Alttestamentliche Weisheit in christlicher Theologie? », dans Christian BREKELMANS (dir.), *Questions disputées d'Ancien Testament. Méthode et théologie* (Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium, 33), Gembloux & Leuven, Leuven University Press, 1974, p. 175 et 180 : ce qui est dit de Yhwh en Pr 10-31 ne dépasse pas ce que l'on dit des dieux chez les peuples voisins; par conséquent, le Dieu connu sous le nom de Yhwh en Pr 10-31 n'est pas le même que le Dieu Yhwh dans le reste de l'Ancien Testament; en définitive, la sagesse de l'Ancien Testament n'a pas sa place dans une théologie chrétienne.

12. Margaret DAVIES, « Work and Slavery in the New Testament: Impoverishments of Traditions », dans John W. ROGERSON, Margaret DAVIES & M. Daniel CARROLL RODAS (ed.), *The Bible in Ethics. The Second Sheffield Colloquium* (Journal for the Study of the Old Testament Supplements Series, 207), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1995, p. 315-347.

13. Bien entendu, penser la morale à partir de la Bible signifie, dans de très nombreux autres cas, lui résister. En ce qui concerne cette « éthique de la résistance », voir Philip R. DAVIES, « Ethics and the Old Testament », dans John W. Rogerson, Margaret Davies & M. Daniel CARROLL RODAS (ed.), *The Bible in Ethics*, p. 164-173 et, dans le même volume, J. CHERYL EXUM, « The Ethics of Biblical Violence against Women », p. 248-271.

Force est de constater qu'il est impossible de donner un fondement biblique à l'ensemble de la DUDH. C'est donc avec raison que Hervé Tremblay, qui favorise lui aussi un comparatisme de type généalogique entre les droits de la personne et la Bible, reconnaît, d'une part, qu'on ne saurait trouver directement dans la Bible la formulation moderne des droits de la personne et, d'autre part, que la Bible n'est pas la source exclusive de ces derniers¹⁴. En réalité, loin de trouver leur origine dans la Bible ou dans les lectures que l'Église catholique pouvait faire de la Bible, les droits de la personne sont plus directement l'aboutissement de réflexions séculières menées par des philosophes qui ont su, entre autres, libérer la morale de sa tutelle métaphysico-théologique. C'est par exemple ce qu'illustre bien l'étude de Rigaux, qui porte sur la généalogie des sources philosophiques des droits de la personne¹⁵. Gauchet est à ce sujet encore plus explicite, puisqu'il écrit que les droits de la personne n'ont été rendus possibles que parce que des penseurs ont accepté de s'affranchir de la religion. Autrement dit, la genèse des droits de la personne est indissociable du processus de sortie de la religion et de rupture avec l'empreinte obsédante de l'hétéronomie religieuse¹⁶.

Sachant que le comparatisme de type généalogique entre les droits de la personne et la Bible a été maintes fois effectué par les exégètes et qu'il semble maintenant assez clair que la Bible ne constitue ni la seule source ni la source directe des droits de la personne, j'estime qu'il est plus fructueux de mettre en œuvre un autre type de comparatisme : un comparatisme de type analogique, qui vise non pas à montrer un rapport de filiation entre la Bible et les droits de la personne, mais plutôt à donner une meilleure compréhension de la singularité des textes comparés, et ce, par le dépaysement qu'offre l'étude de textes qui proviennent de contextes totalement différents.

Bien entendu, comme la Bible constitue un corpus trop vaste et que les « Déclarations des droits de l'homme » sont nombreuses¹⁷, j'ai choisi de limiter mon analyse comparée aux deux textes suivants : la DUDH et le livre des Proverbes tel qu'il se donne à lire aujourd'hui (dans la suite : Pr)¹⁸. Le choix de ces deux textes n'a rien d'arbitraire. D'une part, la DUDH constitue la première

14. Hervé TREMBLAY, « Les droits de l'homme viennent-ils directement des textes bibliques? », *Science et Esprit*, 62 (2010), p. 197-198 et 208. Jean-Marie AUBERT, « Aux origines théologiques des droits de l'homme », *Revue d'éthique et de théologie morale. Le Supplément*, 160 (1987), p. 122, est encore plus critique, car il estime que la tendance qui vise à proposer un fondement biblique aux droits de la personne est « une tendance de type clérical », « qui empêche le dialogue avec les incroyants ».

15. François RIGAUX, « Les fondements philosophiques des droits de l'homme », *Revue trimestrielle des droits de l'homme*, 70 (2007), p. 307-349.

16. Marcel GAUCHET, *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002, p. 335-340.

17. L'anthologie de Frédéric ROUVILLOIS, *Les déclarations des droits de l'homme*, 281 p., en présente 32!

18. Je travaille ici avec l'édition de Jan DE WAARD, *Proverbs. Biblia Hebraica quinta editio cum apparatus critico novis curis elaborato*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2008.

déclaration à avoir une ampleur internationale et une valeur réellement obligatoire pour de nombreux États. En outre, sa promulgation a eu pour effet de favoriser l'adoption, sous forme de traités internationaux, de déclarations régionales d'une efficacité sans précédent¹⁹. Enfin, on peut même voir dans cette DUDH la dernière en date de nos religions civiles²⁰. D'autre part, bien qu'il ne constitue pas un livre sur les droits de la personne, il est notoire que le livre des Pr a entre autres une visée morale.

En somme, sachant que le livre des Pr, qui propose de manière plus générale un savoir faire, un savoir dire, un savoir diriger et un savoir vivre, implique indéniablement une morale, tout comme la DUDH, je compte effectuer une analyse comparée de ces deux textes, et ce, en posant les trois questions suivantes : Quel régime politique postule-t-on dans chacun de ces deux textes et quel lien ce régime politique entretient-il avec les droits de la personne ? Comment faut-il comprendre l'universalité visée par ces deux textes ? Comment fonde-t-on dans ces deux textes les diverses déclarations morales qui prétendent à l'universalité ? Les réponses données à cette triple interrogation me permettront de montrer à la fois la richesse et les limites de ces deux textes. La mise en pratique d'un comparatisme analogique entre ces deux textes aura une portée non seulement heuristique, mais aussi morale, car elle permettra, d'une part, de mettre en perspective les valeurs de la société à laquelle on appartient et, d'autre part, de se faire questionner par des textes anciens qui n'ont pas forcément perdu toute leur pertinence.

1. La question du régime politique et de la valorisation des droits de la personne

«Le sacre des droits de l'homme [...] résume le triomphe des démocraties»²¹. C'est ce que nous enseigne l'histoire : les déclarations des droits de la personne – de 1789 à nos jours – sont «à considérer comme le lieu où se réalise le passage de la souveraineté royale d'origine divine à la souveraineté nationale»²². Autrement dit, démocratie et droits de la personne ont la même genèse et ce fait n'est pas dû à une simple coïncidence historique. Loin d'être accidentelle, la genèse commune de la démocratie et des droits de la personne provient du fait qu'ils visent le même objectif : faire en sorte que les privilèges qui étaient

19. Selon Valentine Zuber, elle a formé le fondement de plus de 80 déclarations et traités internationaux, d'un grand nombre de conventions régionales, de projets de lois nationaux et de dispositions constitutionnelles (*Le culte des droits de l'homme*, Paris, Gallimard, 2014, p. 325).

20. Voir à ce sujet Valentine ZUBER, *Le culte des droits de l'homme*, p. 341, 362-366.

21. Margaret GAUCHET, *La démocratie contre elle-même*, p. 326.

22. Giorgio AGAMBEN, *Moyens sans fins. Notes sur la politique*, Paris, Payot et Rivages poche, 2002, p. 31-32. De son côté, Valentine Zuber a montré que la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789 s'inspire formellement des déclarations royales précédentes (*Le culte des droits de l'homme*, p. 337-338).

accordés à la seule aristocratie soient accordés à l'ensemble du peuple²³. Telle est donc la raison pour laquelle la DUDH met essentiellement l'accent sur les droits, au détriment des devoirs. En effet, la DUDH comprend 59 attestations du mot « droit(s) », dont 10 dans le préambule et 49 dans 26 des 30 articles. En contrepartie, seul l'art. 10 mentionne le mot « obligations » en lien avec le tribunal et seuls les art. 1, 21, 26 et 29 font explicitement mention des devoirs.

Cette valorisation de la « société démocratique » (art. 29) et des droits est précisément ce qui a freiné l'expansion de la DUDH. Par exemple, dans certains pays asiatiques où la culture confucéenne, comme la philosophie marxiste d'ailleurs, tend à subordonner l'individu à la collectivité, la DUDH est difficilement recevable²⁴. En effet, dans une société qui insiste davantage sur les valeurs communautaires et l'harmonie sociale, ce sont les devoirs qui priment et non les droits. Le projet de société démocratique intégré dans la DUDH pose le même problème dans certains pays musulmans qui favorisent plutôt une « théocratie », une « théo-démocratie » ou encore une « nomocratie »²⁵.

Il n'est pas étonnant de constater que ceux qui critiquent le système démocratique si valorisé dans la DUDH dénoncent aussi la survalorisation des droits au détriment des devoirs. C'est notamment le cas de Marx et des partisans d'un ordre politique inspiré par le marxisme, qui rappellent, non sans raison, que les prétendus droits de la personne ne sont souvent que des droits de classe, des droits motivés par les plus forts²⁶. Par exemple, ne faut-il pas admettre que, là où le darwinisme économique et social constitue l'unique loi réelle, la DUDH risque de n'être plus qu'une manière voilée de favoriser la libre concurrence et de protéger les acquis des plus forts²⁷? Les anarchistes, qui estiment que le marxisme est un capitalisme d'État et le communisme chinois un socialisme de marché, dénoncent, eux aussi, les démocraties dites libérales;

23. Sur cette histoire commune et ce caractère indissociable des concepts de démocratie et des droits de la personne, voir Anthony J. LANGLOIS, « Human Rights without Democracy? A Critique of the Separationist Thesis », *Human Rights Quarterly*, 25 (2003), p. 990-1019.

24. Voir à ce sujet Randall PEERENBOOM, « Human Rights and Asian Values: The Limits of Universalism », *China Review International*, 7 (2000), p. 295-320; Sor-hoon TAN, « The Discourse of Human Rights in China: Historical and Ideological Perspectives (Review) », *China Review International*, 7 (2000), p. 559-564.

25. Voir à ce sujet Vida AMIRMOKRI, *L'islam et les droits de l'homme. L'islamisme, le droit international et le modernisme islamique*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2004, p. 9-21.

26. Karl MARX, *La question juive*, Traduction par Jean-Michel PALMIER, Paris, Union Générale d'Éditions, 1968, p. 80-83. Voir aussi à ce sujet Valentine ZUBER, *Le culte des droits de l'homme*, p. 85-89.

27. Sur cette profonde incompatibilité entre la promotion de la DUDH et l'apologie d'une mondialisation où seules les économies les plus compétitives et les plus fortes sont susceptibles de perdurer, voir Roger Koussetogue KOUDE, « Les droits de l'homme : de l'intuition universaliste à l'universalité récusée », *Revue trimestrielle des droits de l'homme*, 68 (2006), p. 909-938. Dans une perspective semblable, Valentine Zuber rappelle que l'« idéologie des droits de l'homme est devenue la simple armature idéologique de la globalisation » (*Le culte des droits de l'homme*, p. 343).

elles sont de pures fictions, car l'égalité politique sans égalité économique et sociale est un mensonge²⁸. Il n'y a pas que les gauchistes et les anarchistes qui dénoncent l'illusion démocratique et la dérive des droits de la personne en droits de classes. Certains théologiens posent également de troublantes questions à la classe dirigeante de l'Église catholique qui ne respecte pas la DUDH au sein de sa propre institution²⁹.

Qu'en est-il du livre des Pr ? Promeut-il un système démocratique ? Valorise-t-il davantage les droits au détriment des devoirs ? La réponse à la première question ne fait aucun doute : contrairement à la DUDH, le livre des Pr fait la promotion d'un système monarchique, dans lequel le souverain gouverne au nom de Dieu ; c'est d'ailleurs pourquoi le jugement du roi est considéré comme infaillible (16,10 ; 21,1)³⁰. Toutefois, dans ce système monarchique, le seul droit du roi est celui d'exercer son devoir, soit celui d'assurer la justice (8,15-16 ; 16,12-13 ; 25,5 ; 31,9). En effet, c'est seulement lorsque le roi rend justice que son pouvoir se consolide (29,14). Dans le cas contraire, les sages du livre des Pr n'hésitent pas à critiquer l'arbitraire du pouvoir de la classe dirigeante³¹.

Bien entendu, de nos jours, nul « ne peut plus croire, même quand il voudrait y croire, au moins en terre chrétienne, que l'ordre qui nous lie nous vient de Dieu et nous unit à lui³² ». Ce qu'il faut donc retenir de Pr, ce n'est pas son système monarchique, mais les objectifs que les rois devaient atteindre : la justice et le bien-être de tous, sans exception. En langage moderne, cela signifie que le seul droit du gouvernement est celui d'exercer ses devoirs, notamment à l'égard des plus démunis. Autrement, le pouvoir du gouvernement doit être contesté. Telle est précisément la force des régimes démocratiques³³, car ils permettent, à divers degrés, une telle contestation. Il n'est donc pas étonnant de constater que les élites au pouvoir, aux États-Unis, en France et au Canada, et ce, jusque dans les années 1830, ont été ouvertement antidémocrates et ont perçu la démocratie comme une tyrannie des pauvres et un type de gouvernement arbitraire, qui conduit inévitablement à l'anarchie³⁴. Ils n'avaient pas

28. Philippe PELLETIER, *L'Anarchisme*, Paris, Le Cavalier Bleu, 2010, p. 62-63.

29. Voir à ce sujet Jan Milič LOCHMAN, « Idéologie ou théologie des droits de l'homme. La problématique du concept aujourd'hui », *Concilium* 144 (1979), p. 30-31 ; Charles WACKENHEIM, « La signification théologique des droits de l'homme », *Concilium* 144 (1979), p. 72 et Stephan PFÜRTNER, « Les droits de l'homme dans l'éthique chrétienne », *Concilium* 144 (1979), p. 85-86.

30. Voir à ce sujet Jean-Jacques LAVOIE, « Politique et philosophie religieuse selon Proverbes 25,2-7 », *Theoforum*, 42 (2011), p. 313-344.

31. Pr 14,28 ; 28,15-16 ; 29,2.4.12 ; 30,27.

32. Marcel GAUCHET, *La religions dans la démocratie*, Paris, Gallimard, 1998, p. 32.

33. L'emploi du pluriel indique bien que je ne défends pas ici une conception essentialiste de la démocratie. En effet, l'histoire montre avec éloquence que plusieurs régimes politiques différents peuvent être qualifiés de « démocratiques ».

34. Voir à ce sujet Francis DUPUIS-DÉRI, « Histoire du mot 'démocratie' au Canada et au Québec. Analyse politique des stratégies rhétoriques », *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique*, 42 (2009), p. 321-343.

forcément tort, car qu'est-ce que l'anarchie sinon une démocratie directe³⁵? C'est d'ailleurs pourquoi les régimes démocratiques contemporains, malgré leurs nombreuses divergences, sont souvent dans les faits très peu démocratiques, dans ce sens où le peuple ne gouverne pas directement et ne participe que très peu ou pas du tout à l'élaboration des lois et des décisions collectives. Par exemple, dans notre système démocratique canadien – qui est aussi paradoxalement une monarchie constitutionnelle! –, il peut se présenter des situations où la majorité parlementaire ne correspond même pas à une majorité dans le corps électoral. En outre, au Canada et encore plus aux États-Unis, les sommes d'argent dépensées pour mener les campagnes électorales illustrent bien que le système politique relève tout autant de la ploutocratie que de la démocratie. Et que dire du contenu des campagnes électorales qui ne permettent pas vraiment aux citoyens de voter de manière éclairée puisqu'on y privilégie le plus souvent l'émotivité, les idées faciles, voire le dénigrement, et non les véritables débats de société? En somme, force est de constater qu'il ne suffit pas de répéter que la DUDH valorise la démocratie; encore faut-il totalement repenser ce que ce mot signifie. Malheureusement, dans nos sociétés où l'individu est devenu un client ou un consommateur plutôt qu'un citoyen, rien ne permet de croire que de nouvelles conceptions de la démocratie vont bientôt émerger.

Le livre des Pr se distingue nettement de la DUDH non seulement par le système politique qu'il valorise, mais aussi par la façon dont il articule droits et devoirs. Contrairement à la DUDH qui dissocie droits et devoirs, au point qu'il subordonne même les devoirs des personnes à leurs droits, le livre des Pr accorde une place importante aux devoirs. En effet, la sagesse proverbiale comprend plusieurs admonitions, exhortations ou avertissements qui visent à rappeler les devoirs de celui qui aspire à la sagesse³⁶. Il est vrai que la sagesse proverbiale comporte aussi un grand nombre de sentences qui se lisent comme

35. Voir à ce sujet Thomas DERI et Francis DUPUIS-DERI, *L'anarchie expliquée à mon père*, Montréal, Lux, 2014, p. 15-20 et Philippe PELLETIER, *L'Anarchisme*, p. 61-66. Bien entendu, comme je ne compte pas défendre une conception essentialiste de l'anarchie, je reconnais que cette définition de l'anarchie n'est pas la seule possible.

36. Le premier livret (1-9), avec ses dix instructions (1,8-19; 2,1-22; 3,1-12.21-35; 4,1-9.10-19.20-27; 5,1-23; 6,20-35; 7,1-27), est incontestablement celui qui comprend le plus grand nombre de verbes à la forme impérative ou jussive. Le troisième livret (22,17-24,22) comprend aussi plusieurs instructions. J'y ai relevé 24 verbes à la forme impérative (22,17[3x].18[2x].23.24.25.27; 23,1[2x].4.7[2x].9.12.19[3x].22.23.26; 24,11.13.14.21) et 31 à la forme jussive (tous avec la négation 'l, sauf les deux emplois en 23,25; voir 22,22[2x].26.28; 23,3.4.6[2x].9.10[2x].13.17.20.22.23.26[2x].31; 24,1[2x].15[2x].17[2x].19[2x].21). Les autres petits livrets (24,23-34; 30,1-9.10-33; 31,1-9.10-31) comprennent également quelques instructions. Par exemple, j'y ai relevé huit verbes à la forme impérative (24,27[2x]; 30,8[2x].15; 31,6.31) et huit à la forme jussive (tous avec la négation 'l, sauf 31,31; voir 24,28.29; 30,6.7.8.10; 31,3). Quant au cinquième livret (25-29), il n'est pas dépourvu de verbes à la forme impérative ou jussive (avec la négation 'l), puisque j'en ai relevé douze à la première forme (25,7.9.16.17.21; 26,5; 27,11.13; 29,17) et quinze à la seconde forme (tous avec la négation 'l, sauf 27,2; voir 25,6.8.9; 26,4.25; 27,1.10.17; 28,17; 29,17).

de simples affirmations. Cependant, ces sentences, qui peuvent parfois sembler exemptes de connotation morale, sont elles aussi au service d'une rhétorique qui vise à rappeler les devoirs des individus. En effet, une simple assertion peut très bien avoir la valeur d'une exhortation. C'est par exemple le cas des proverbes qui se limitent à décrire le paresseux (19,24; 20,4; 26,14). De telles descriptions du paresseux font forcément perdre toute envie de l'imiter! En somme, ces proverbes sur la paresse, qui n'emploient aucune forme impérative, ont la même force dissuasive que le proverbe suivant qui a la forme impérative et qui s'apparente à une loi atemporelle et pourtant très concrète: «N'aime pas le sommeil de peur que tu t'appauvrisses; ouvre tes yeux, rassasie-toi de pain.» (20,13) Les deux citations suivantes qui traitent de l'éducation illustrent également bien qu'un proverbe de forme indicative vise le même objectif qu'un proverbe de forme impérative: «Qui retient sa trique hait son fils et qui l'aime se hâte de le corriger» (13,24); «Corrige ton fils, car il y a de l'espoir, mais ne t'emporte pas jusqu'à le mettre à mort.» (19,18; comparer aussi 23,24 et 23,25)

En réalité, pour les sages de Pr, devoirs et droits constituent en quelque sorte les deux faces d'une même médaille. Par exemple, en ce qui concerne les pauvres, c'est le propre du roi de défendre leurs droits (31,5.8) et du juste de savoir qu'ils ont des droits (29,7). Le droit des pauvres ne peut donc exister que si quelqu'un est prêt à admettre qu'il a aussi des devoirs. En effet, revendiquer le droit des pauvres sans proclamer de devoir, c'est refuser de reconnaître que c'est le devoir qui est à la source du droit. C'est pourquoi les sages rappellent non seulement le droit du pauvre, mais aussi les devoirs à l'égard du pauvre. Par exemple, l'emploi des deux verbes à la forme jussive en 22,22-23 souligne bien qu'il y a des devoirs à l'égard des pauvres: «Ne dépouille pas le faible, car c'est un faible, et n'écrase pas un pauvre à la porte, car Yhwh plaidera leur cause et ravira la vie de leurs ravisseurs.» La mention de la porte (de la ville) fait référence au lieu privilégié où les plus démunis pouvaient faire valoir leurs droits et recevoir justice³⁷. Ce proverbe, dont la motivation ne respecte pas la loi du talion (Ex 21,23-24 et Lv 24,17-20)³⁸, indique donc que les devoirs à l'égard des pauvres concernent ceux qui siègent à la porte de la ville, c'est-à-dire les anciens (Dt 21,19; 22,15; Rt 4,1-12), plus précisément les détenteurs du pouvoir et les mieux nantis (Pr 31,23.31; Jb 29,7-16; voir Jb 1,3). Sachant que les devoirs à l'égard des pauvres ne concernent que les puissants – notamment le roi et ceux qui siègent à la porte de la ville –, il faut donc reconnaître qu'il y a une asymétrie entre droits et devoirs, une asymétrie qui indique qu'il serait abusif d'affirmer que seuls ceux qui ont des devoirs ont aussi des droits. Traduit dans un langage politique moderne, cela veut dire que

37. Jb 5,4; 29,7-16; 31,21; Is 29,19-21; Am 5,10.12. 15; Za 8,16.

38. Par ailleurs, 20,22 témoigne du refus d'appliquer la loi du talion (voir, plus tard, Mt 5,38-39). Voir aussi 25,21-22, repris en partie en Rm 12,20, qui témoigne d'une remarquable compassion à l'égard de l'ennemi.

c'est pour les sociétés mieux nanties comme la nôtre qu'il convient de procéder à un rééquilibrage des droits et des devoirs. Plus concrètement, cela signifie que ceux et celles qui ont eu droit à l'éducation et qui sont riches ont forcément des devoirs que ne peuvent avoir ceux et celles qui sont analphabètes et qui vivent dans la misère. Autrement dit, ceux et celles qui ont plus de droit ont plus de devoir; ils ont notamment le devoir de représenter ceux et celles qui n'ont pas la possibilité d'assumer leur devoir, comme les pauvres, les analphabètes et les enfants, ou ceux et celles qui n'ont pas le droit d'assumer leur devoir, comme les prisonniers politiques.

Par ailleurs, si les sages de Pr rappellent les droits des pauvres et les devoirs que les détenteurs du pouvoir ont à leur égard, ils rappellent aussi que la pauvreté peut avoir pour cause non pas l'injustice, mais l'amour du plaisir (21,17) et surtout la paresse (6,6-11; 10,4; 24,30-34; 28,19). Le pauvre peut donc, lui aussi, avoir un devoir, mais son devoir n'est pas à confondre avec celui des riches et des détenteurs du pouvoir. Son devoir, c'est de travailler afin de combattre la pauvreté (14,23; 18,9; 19,15; 20,4.13).

Que la pauvreté puisse avoir pour origine la paresse n'empêche aucunement les sages de renverser l'échelle des valeurs selon laquelle l'abondance et la richesse sont toujours préférables à la frugalité et à la pauvreté. C'est du moins ce que nous enseignent plusieurs dits de préférence, qui soulignent de manière subversive que le respect de Yhwh (15,16), le souci de justice (16,8), d'intégrité ou d'honnêteté (19,1; 28,6) et le souci d'avoir de bonnes relations humaines (15,17; 16,19; 17,1) sont des valeurs à ce point supérieures qu'elles permettent de préférer la pauvreté et la frugalité à la richesse et à l'abondance.

Il n'y a pas que la pauvreté qui soit ambiguë aux yeux des sages. La richesse l'est tout autant. En effet, si elle peut être le fruit du travail laborieux (10,4b; 14,23), de l'humilité (22,4) et de la sagesse (3,16; 8,18; 14,24a), elle peut aussi être le résultat de la seule bénédiction divine (10,22). Certes, maints proverbes soulignent les avantages que le riche a sur le pauvre³⁹, mais il n'en demeure pas moins que la richesse est éphémère (23,4-5; 27,24), qu'elle n'est aucunement un bien absolu (11,4.28; 15,16-17; 18,10-11; 28,22) et qu'elle est inférieure à la sagesse (3,13-16; 8,10-11; 16,16; 28,11). La richesse n'est donc pas un signe de sagesse, pas plus que le riche n'est en réalité un sage (28,11). Loin d'être un signe de sagesse, la richesse peut même être le fruit de l'injustice. C'est du moins ce qu'attestent plusieurs proverbes qui associent « trésors » et « méchanceté » (10,2), « revenus », « méchant » et « faute » (10,16 et 15,6), « abondance de revenus » et « absence de droit » (16,8), « fortune » et « pécheur » (13,22), « trésors » et « langue menteuse » (21,6), « riche » et « conduite double » (28,6), etc.

En ce qui concerne la richesse et la pauvreté, la morale des sages est non seulement une morale de l'ambiguïté qui a le mérite de prendre en compte la

39. Pr 10,15; 14,20; 18,16.23; 19,4.6-7; 22,7.

complexité du réel, mais elle est aussi une morale qui promeut la modération. En effet, les deux extrêmes que sont la paresse et le désir de s'enrichir rapidement sont critiqués (28,19b.20b). De même, dans sa prière, la seule du livre de Pr, Agour demande à être épargné des deux extrêmes que constituent la pauvreté ou l'indigence et la richesse (30,8), car la pauvreté pourrait le pousser à voler et à porter atteinte au nom de Dieu (30,9cd), tandis que la richesse pourrait l'inciter à trahir Yhwh en insinuant qu'il est un Dieu insignifiant (30,9ab).

Par ailleurs, si les sages sont réalistes en rappelant que les extrêmes que sont la richesse et la pauvreté peuvent éloigner de Dieu, ils le sont beaucoup moins lorsque, opposant celui qui met sa confiance dans sa richesse (11,28) à celui qui met sa confiance en Yhwh (16,20; 28,25; 29,25), ils disent du premier qu'il tombera et du second qu'il est à l'abri et qu'il est heureux et comblé. Les sages sont tout aussi irréalistes lorsqu'ils affirment que la richesse mal acquise ne profite pas (10,2; 11,4) et qu'elle sera perdue par son possesseur de son vivant (20,21; 28,8.20) ou pour celui qui va lui succéder (13,22). À ce sujet Job et Qohélet sont beaucoup plus lucides, car ils montrent avec éloquence que la réalité dément tragiquement tous les dogmes de la rétribution individuelle et collective. En effet, le bien ne conduit pas forcément au bonheur, tout comme le mal au malheur. Force donc est de constater que les sages de Pr, malgré l'équilibre qu'ils prônent entre droit et devoir et malgré la force de leur morale de l'ambiguïté, s'illusionnent en refusant de reconnaître la dissonance qu'il peut y avoir entre la vie bonne et la bonne vie. De ce point de vue, leur morale sapientiale n'est souvent qu'une utopie futuriste et irréaliste⁴⁰. Bien entendu, la construction d'une morale ne doit aucunement se confondre avec l'imagination d'un futur heureux ou d'un ailleurs fantomatique qui vise à justifier la triste réalité de millions de personnes. Mais ce défaut n'est pas propre à une partie de la morale de Pr. La DUDH s'apparente, elle aussi, à une utopie futuriste – elle est même la dernière utopie née au 20^e siècle, qui survit au 21^e siècle⁴¹ –, dans la mesure où elle permet de remplacer une indignation concrète et active face aux injustices par une foi en l'avenir. De fait, l'écart entre ce que promet la DUDH depuis plus de 60 ans et la réalité des sociétés qui ont pourtant accepté d'être régies par cette déclaration est toujours immense, et rien n'indique qu'il va s'amoindrir. En définitive, le livre des Pr et la DUDH sont tous deux entachés d'un naïf optimisme, le premier quant à la capacité de Dieu de corriger les injustices et le second quant à la capacité des êtres humains d'être justes et bons.

40. Voir 11,28; 13,22; 17,5; 21,13; 22,9.22-23; 28,27; etc.

41. Selon Valentine Zuber, « le succès de l'utopie des droits de l'homme est essentiellement dû à la faillite de toutes les autres utopies » (*Le culte des droits de l'homme*, p. 347).

2. La question de l'universalité

L'adjectif « universelle » en référence à la DUDH n'a rien d'étonnant, car le propre du droit, c'est d'établir des règles qui puissent s'appliquer pour toute personne, en tout lieu et en tout temps, par-delà les contingences historiques, culturelles et religieuses, et peu importe la condition des personnes et la diversité de leurs situations. Toutefois, comme chaque situation est singulière, le droit fait inévitablement place à des exceptions qui laissent au juge une certaine liberté d'appréciation. Le jugement moral n'est donc pas totalement absent du droit et c'est pourquoi un verdict peut varier d'un juge à l'autre. La variété des jugements pour une même cause illustre avec éloquence combien l'établissement d'un lien entre l'universel et le singulier est un travail difficile, voire impossible. L'universalité des droits de la personne est donc très souvent une universalité d'intention ou de prétention plus qu'une universalité concrète et réelle. C'est aussi ce que confirme la première phrase de l'art. 1 : « Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits. » Nul besoin d'avoir beaucoup voyagé pour savoir que tous les êtres humains ne naissent ni libres ni égaux en droits et en dignité. Qui plus est, la quasi totalité des êtres humains ne grandissent même pas dans des sociétés qui favorisent l'égalité des chances⁴². En effet, encore en 2015, certains naissent dans des conditions qui s'apparentent à de l'esclavage et maints êtres humains sont discriminés, dès la naissance, en fonction de leur milieu social, leur environnement culturel, leur sexe, etc. Certes, à la lumière du dernier paragraphe du préambule qui désigne la DUDH comme « l'idéal commun à atteindre pour tous les peuples et toutes les nations », cet art. 1 doit se lire comme un principe qui vise à ce qu'il en soit ainsi pour tous les êtres humains, mais force est de constater que ce principe relève du souhait et non de la réalité. L'universalité de la DUDH est donc une fausse universalité, une universalité abstraite et sans emprise sur les conditions de vie inadmissibles de millions de personnes. Plus grave encore, sachant que la DUDH n'est même pas appliquée par certains pays qui l'ont adoptée, il est permis de conclure qu'il s'agit souvent d'une universalité d'intention hypocrite; c'est par exemple ce que confirme le fait que les États-Unis ont déployé des efforts diplomatiques considérables pour empêcher l'adoption du Projet de protocole facultatif à la Convention contre la torture⁴³. En somme, il suffit de regarder ce qui se passe dans notre monde pour constater que l'universel

42. Bien entendu, favoriser l'égalité des chances ne garantit aucunement l'égalité des résultats, car la réussite dépend aussi des talents et des efforts des uns et des autres. C'est pourquoi il faut renoncer à identifier la justice à la suppression de toutes les inégalités. L'injustice est plutôt constituée par les inégalités qui ne correspondent à aucune égalisation des chances.

43. Voir à ce sujet Vida AMIRMOKRI, *L'islam et les droits de l'homme*, p. 80. En ce qui concerne la pratique de la torture par les États-Uniens, voir Karen J. GREENBERG (ed.), *The Torture Debate in America*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

auquel prétend la DUDH est au mieux un universel d'interpellation et, qui plus est, un universel anthropocentrique.

En ce qui concerne le livre des Pr, l'universalité de son enseignement en est également une d'intention et de prétention, car, bien qu'il soit un livre lu depuis plus de 2000 ans, des millions d'êtres humains ont ignoré et ignorent toujours son existence. Toutefois, cette méconnaissance du livre des Pr ne doit pas empêcher de reconnaître qu'il a bel et bien une visée universelle. En effet, du point de vue épistémologique, les sages font entre autres appel à des expériences⁴⁴, peu importe qu'elles proviennent de personnes vivant en Israël, en Égypte ou en Mésopotamie. C'est par exemple ce dont témoigne l'adoption de manière créative de nombreux enseignements étrangers, notamment les proverbes d'Amenemope et les proverbes d'Ahiqar⁴⁵. En outre, le cadre des expériences qui sont au fondement de l'enseignement moral des sages est un cadre universel, puisque c'est le monde créé par Dieu, un monde créé avec un ordre dont Dieu est l'auteur et le garant dans l'histoire des êtres humains, mais dont il est clairement distinct (à la différence, par exemple, de la Maat en Égypte)⁴⁶. L'universalité visée par les sages de Pr n'en demeure pas moins relative, car elle est, elle aussi, anthropocentrique, voire parfois nettement androcentrique; c'est notamment le cas de Pr 1-9⁴⁷.

Par ailleurs, tout en étant soucieux de présenter un enseignement moral qui vise l'universalité, les sages de Pr savent que l'universalité sans singularité n'existe pas. Autrement dit, ils savent que l'humanité en général est une abstraction et que n'existent réellement que des personnes dans des situations bien particulières. C'est pourquoi ils reconnaissent que le réel impose une multiplicité de morales. C'est par exemple ce qu'illustrent les diverses déclarations qu'ils ont faites sur la pauvreté et qui ont été présentées au point précédent. Bien entendu, le livre des Pr offre d'autres exemples de jugements différents sur la même réalité, qui montrent que les sages refusent que la vérité soit limitée à un seul point de vue, fût-il théologique. Par exemple, la victoire est

44. Le savoir des sages est en bonne partie expérimental et cette expérience peut être celle du sage lui-même aussi bien que celle des anciens. Selon Philip J. Nel, qui note qu'aucune exhortation du livre des Pr n'est motivée à l'aide d'une référence à l'histoire du salut, 77 % des motivations de Pr sont fondées sur l'expérience et la logique [*The Structure and Ethos of the Wisdom Admonitions in Proverbs* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 158), Berlin, Walter de Gruyter, 1982, p. 84].

45. Voir à ce sujet Diethard RÖMHELD, *Wege der Weisheit. Die Lehren Amenemopes und Proverbien 22,17-24,22* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 184), Berlin, Walter de Gruyter, 1989, particulièrement les p. 113 et 183, et Michael V. Fox, *Proverbs 10-31. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Yale Bible 18b), New Haven CT & London, Yale University Press, 2009, p. 767-769.

46. Voir à ce sujet Lennart BOSTRÖM, *The God of the Sages. The Portrayal of God in the Book of Proverbs* (Coniectanea Biblica Old Testament Series, 29), Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1990, p. 47-189.

47. En effet, le principal destinataire de Pr 1-9 est un fils (Pr 1,8.10.15; 2,1; 3,1.11.21; 4,10.20; 5,1.20; 6,1.3.20; 7,1; voir aussi le mot au pluriel en 4,1; 5,7; 7,24; 8,32).

garantie tantôt par la compétence des êtres humains (11,14; 24,6), tantôt par Yhwh seul (21,30-31). Le silence est également ambigu, car il est peut-être un signe de sagesse aussi bien que de sottise (17,27-28). Le jugement moral des sages à l'égard du pot-de-vin n'est pas toujours le même. Il est tantôt soucieux de l'intention, tantôt nettement pragmatique, voire utilitariste. Dans le premier cas, le jugement moral conduit à dénoncer ce type de don (6,35; 15,27; 17,23), tandis que, dans le second cas, il conduit à reconnaître son efficacité et son bienfait (17,8; 18,16; 19,6; 21,14).

L'antilogie de 26,4-5, qui a failli nous priver de tout le livre⁴⁸, indique également que le proverbe, malgré sa forme exhortatoire et son caractère atemporel, ne doit pas être compris comme un principe d'ordre absolu ou une règle universelle :

Ne réponds pas à l'insensé selon sa stupidité (*k'wltw*)
de peur que tu ne lui ressembles toi aussi;
réponds à l'insensé selon sa stupidité (*k'wltw*)
de peur qu'il soit sage à ses propres yeux.

Troublé par cette affirmation, le traducteur syriaque a résolu le paradoxe en remplaçant le mot « folie » du v. 5a par le mot « sagesse » : « réponds à l'insensé selon ta sagesse (*'yk hkymwtk*) »⁴⁹. La solution de Bühlmann n'est pas plus admissible, puisqu'il traduit le verbe *'nh* au v. 5a non pas par « répondre », mais par « humilier »⁵⁰. Plus subtil, le traducteur grec a rendu de manière distincte le double emploi de la préposition *k* aux v. 4a et 5a, et a ajouté une conjonction adversative au début du v. 5a :

Ne réponds pas au fou en proportion de (*pros*) sa folie
de peur de lui ressembler toi aussi,
mais (*alla*) réponds au fou en ce qui concerne / conformément à (*kata*) sa folie
de peur qu'il ne soit sage à ses yeux⁵¹.

Autrement dit, ne réponds pas au fou en adoptant un comportement similaire à lui, mais réponds au fou en ce qui concerne sa folie ou avec une réponse qui est appropriée à sa folie. Du point de vue grammatical, cette traduction n'est

48. Selon *Shabbat* 30b, les rabbins ont voulu cacher le livre des Pr à cause de ses contradictions, notamment celles de Pr 26,4-5. Ils ont réussi à sauver le livre en déclarant que le v. 5 se rapporte aux questions de l'apprentissage, tandis que le v. 4 concerne les affaires générales. Voir H. FREEDMAN, *The Babylonian Talmud. Mo'ed I. Shabbath I*, London, The Soncino Press, 1938, p. 137.

49. Alexander DI LELLA, *The Old Testament in Syriac According to the Peshitta Version. Part II*, Fascicle 5, Leiden, E. J. Brill, 1979, p. 45.

50. Walter BÜHLMANN, *Vom Rechten Reden und Schweigen. Studien zu Proverbium 10-31*, Göttingen & Freiburg, Freiburg Universitätsverlag, 1976, p. 135-136.

51. Je travaille avec l'édition critique d'Alfred RAHLFS et Robert HANHART, *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes. Editio altera*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2006 (dans la suite: Septante).

pas fausse⁵², mais elle n'est pas la seule possible, ni la meilleure. En effet, le texte est résolument ambigu – il est bien connu que les discussions morales sont souvent truffées de pièges du langage! –, car la préposition *k* peut très bien avoir le même sens dans les deux versets, soit celui d'adopter un langage similaire, afin de lui refléter sa propre stupidité. Les diverses interprétations proposées par les exégètes confirment en quelque sorte l'ambiguïté de ce passage⁵³.

À mon avis, Schmid a raison lorsqu'il écrit que la juxtaposition de ces deux proverbes vise à laisser la décision au lecteur⁵⁴. Autrement dit, la juxtaposition de ces deux exhortations met en relief les limites des règles morales et invite à penser le relativisme, mais sans l'absolutiser. Tout en visant l'universel, la morale des sages en est une du singulier et du contingent; elle est une morale de l'ambiguïté qui invite à la prudence et qui fait appel au discernement personnel et donc à la liberté et à la raison.

La comparaison de Pr et de la DUDH indique bien que les juristes et les moralistes d'aujourd'hui ont été confrontés au même problème que les sages d'hier, à savoir comment viser l'universel sans perdre de vue le singulier. Il n'y a rien d'étonnant à ce que ce problème ne soit toujours pas résolu et il ne le sera pas davantage dans les siècles à venir, car l'être humain a beau viser l'universel afin de contrer le subjectivisme et le relativisme, mais il n'a d'expérience que du singulier. En effet, l'universel est une abstraction qu'on ne peut qu'imaginer et c'est probablement pourquoi, très souvent, il ne trouble guère; c'est par exemple le cas de la pauvreté: n'est-ce pas parce qu'elle est une abstraction qu'il est plus facile d'en entendre parler? Par contre, le singulier est concret, il a un visage et c'est pourquoi il est en soi plus inquiétant; c'est par exemple le cas du pauvre que je croise dans la rue et dont je connais le visage, voire le nom: n'est-il pas plus difficile d'être indifférent à son regard qui me sollicite? En définitive, le sage, celui d'hier comme celui d'aujourd'hui, ce n'est donc pas celui qui défend la bonne morale universelle (ou le bon droit universel) face aux mauvaises morales singulières (ou aux mauvais droits singuliers). C'est plutôt celui qui se tient en tension entre l'universel et le singulier, sachant très bien que l'universel ne s'accomplit et ne s'incarne qu'à partir du singulier et dans le singulier, et que l'oubli ou la négation du singulier est le signe qui trahit une méconnaissance de la finitude, le signe qui annonce l'intolérance, voire l'impérialisme idéologique.

52. Par exemple, elle est adoptée par Magne SÆBØ, *Sprüche* (Das Alt Testament Deutsch, 16,1), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2012, p. 326, qui ne fait par ailleurs aucune référence au texte de la Septante.

53. Voir, par exemple, Kenneth G. HOGLUND, «The Fool and the Wise in Dialogue», dans Kenneth G. HOGLUND et al. (ed.), *The Listening Heart. Essays in Wisdom and the Psalms in Honor of Roland E. Murphy* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series, 58), Sheffield, JSOT Press, 1987, p. 161-180.

54. Hans Heinrich SCHMID, *Wesen und Geschichte der Weisheit* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 101), Berlin, Töpelmann, 1966, p. 172.

3. La question des fondements

À l'instar de la morale, la DUDH pose de nombreux problèmes, dont l'un est majeur, soit celui de ses fondements. En effet, si plusieurs déclarations des droits de la personne des 18^e et 19^e siècles ont été énoncées sous la protection du « législateur suprême de l'univers » (Constitution du Massachusetts, 1780), de « l'Être suprême » (Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, 1789 et Déclaration des droits et des devoirs de l'homme et du citoyen dite « Thermidorienne », 1795) ou de « Dieu » (Constitution de la République de Cisalpine, 1797; Déclaration des droits du Liberia, 1847; Constitution française de la II^e République, 1848; Constitution de l'Argentine, 1853)⁵⁵, la DUDH, elle, en revanche, ne repose sur aucun fondement, ni théologique ni même philosophique. En effet, l'histoire de la rédaction de la DUDH nous apprend que ses auteurs, n'ayant jamais réussi à établir un consensus sur son fondement même, y ont renoncé, après une tentative ratée de synthétiser les réflexions de plusieurs dizaines de grands intellectuels préalablement consultés sur le sujet⁵⁶. Cet échec n'a rien d'étonnant, car il est bien connu que, depuis Schopenhauer, maints penseurs estiment qu'il n'est pas davantage possible de fonder la morale, pas même en raison. Fonder la morale, nous dit Schopenhauer, « c'est à quoi l'on n'a jamais réussi »⁵⁷. De son côté, Nietzsche est d'avis que c'est une illusion de penser que l'on puisse fonder la morale. C'est pourquoi, au projet d'une métaphysique de la morale, il substitue le souci d'une généalogie de la morale, souci qui consiste simplement à s'enquérir des différents spécimens de moralité dans le but de les classer et de les comparer⁵⁸.

Si la DUDH a pu se répandre dans de nombreux États lors des dernières décennies, ce n'est donc pas à cause d'un quelconque discours théologique ou philosophique qui prétendrait lui servir de fondement; c'est plutôt grâce à des manœuvres politiques et juridiques⁵⁹. Il est même permis de croire que c'est cette absence de fondement qui a permis la diffusion de la DUDH dans des contextes culturels, philosophiques et religieux divers. Comme le disent si bien Taylor et Chan, la seule façon d'obtenir un consensus non forcé sur les droits de la personne est de permettre à chaque pays, communauté religieuse ou civilisation, de les fonder et de les justifier conformément à son propre cadre

55. Voir Frédéric ROUVILLOIS, *Les déclarations des droits de l'homme*, p. 43; 59; 74; 83; 96; 103 et 106.

56. Valentine ZUBER, *Le culte des droits de l'homme*, p. 343.

57. Arthur SCHOPENHAUER, *Le Fondement de la morale*, traduction d'Auguste BURDEAU, Paris, Le livre de Poche, 1991, p. 34.

58. Friedrich NIETZSCHE, *Par-delà le bien et le mal. Prélude à une philosophie de l'avenir*, Présentation et traduction d'Angèle KREMER-MARIETTI, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 121-123 (= section 186).

59. Voir à ce sujet Michael E. GOODHART, « Origins and Universality in the Human Rights Debates: Cultural Essentialism and the Challenge of Globalization », *Human Rights Quarterly*, 25 (2003), p. 963-964.

religieux, métaphysique, etc.⁶⁰. Il faut donc reconnaître que les croyants de diverses confessions aussi bien que les athées peuvent endosser la DUDH et avoir des conduites authentiquement humaines.

Bien entendu, à l'instar des philosophes qui n'ont jamais cessé d'être en quête d'un fondement de la morale, et ce, même après Schopenhauer et Nietzsche, les croyants cherchent, eux aussi, à fonder la morale et la DUDH. À ce sujet, ceux et celles qui se réclament de la Bible affirment que le fondement de la DUDH est d'ordre théologique, et le texte le plus souvent cité pour justifier cette prise de position est celui de Gn 1,27, qui rappelle que l'être humain a été créé à l'image et à la ressemblance de Dieu⁶¹. Qu'en est-il des sages du livre des Pr ? Quel rôle font-ils jouer à Dieu dans leur morale ? À cette question difficile, la réponse ne fait aucunement l'unanimité chez les exégètes. En effet, plusieurs exégètes sont d'avis que de nombreux proverbes explicitement yahvistes ne sont que des ajouts ou des correctifs apportés ultérieurement à une sagesse purement séculière, profane ou laïque⁶². D'autres rejettent toute forme d'opposition ou de séparation entre une pensée séculière, profane ou laïque et une pensée religieuse, théologique ou yahviste⁶³.

À mon avis, la thèse selon laquelle tous les proverbes yahvistes ou certains d'entre eux seraient des ajouts visant à corriger une sagesse séculière est invérifiable, car elle présuppose une datation des textes et une activité rédactionnelle complexe trop hypothétiques. En outre, il est notoire qu'il n'y a toujours pas de consensus chez les exégètes quant aux règles qui ont présidé à l'ordonnement des proverbes, notamment dans les chapitres 10 à 31. Par conséquent, il me semble plus prudent de s'en tenir à une lecture synchronique et d'affirmer que le génie des sages du livre des Pr est d'avoir combiné deux cadres de référence, l'un anthropologique et l'autre théologique ou d'avoir maintenu

60. Charles TAYLOR, « Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights », dans Joanne R. BAUER & Daniel A. BELL (ed.), *The East Asian Challenge for Human Rights*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 124, et, dans le même ouvrage, Joseph CHAN, « A Confucian Perspective on Human Rights for Contemporary China », p. 212.

61. Voir à ce sujet Hervé TREMBLAY, « Les droits de l'homme viennent-ils directement des textes bibliques ? », p. 199-200 et 209.

62. Cette thèse est longuement développée, avec diverses nuances, par William MCKANE, *Proverbs. A New Approach*, Philadelphia, Westminster, 1970, surtout les p. 11-22; Robert B. Y. SCOTT, « Wise and Foolish, Righteous and Wicked », dans George W. ANDERSON (ed.), *Studies in the Religion of Ancient Israel* (Vetus Testamentum Supplement, 23), Leiden, Brill, 1972, p. 146-165; Roger N. WHYBRAY, « Yahweh-saying and their Contexts in Proverbs 10:1-22:16 », dans Maurice GILBERT (dir.), *La sagesse de l'Ancien Testament* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 51), Paris-Gembloux, Leuven University Press, 1979, p. 153-165; Claus WESTERMANN, *Théologie de l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, 1985, p. 8; etc.

63. Voir Arndt MEINHOLD, *Die Sprüche. Teil 1: Sprüche Kapitel 1-15* (Zürcher Bibelkommentare), Zürich, Theologischer Verlag, 1991, p. 38; Mario CIMOSA, *Proverbi. Nuova versione, introduzione e commento* (I libri biblici. Primo Testamento, 22), Milano, Paoline, 2007, p. 339 et 343; Markus SAUR, *Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur*, Darmstadt, WGB, 2012, p. 48; etc.

en tension une sagesse d'inspiration humaniste et une sagesse d'inspiration théologique. Par exemple, la juxtaposition des deux proverbes en 15,16-17 illustre bien cette combinaison d'une sagesse théologique et d'une sagesse humaniste. La comparaison de 13,14 et 14,27, où l'un évoque l'enseignement du sage et l'autre la crainte de Yhwh, illustre également la complémentarité des sagesse humaniste et théologique⁶⁴. Les motivations qui accompagnent parfois les exhortations sont, elles aussi, tantôt d'inspiration anthropologique ou humaniste, tantôt d'inspiration théologique. C'est par exemple le cas des deux proverbes suivants qui portent sur ceux qui se conduisent mal: «Ne jalouse pas les hommes de mal, ne désire pas leur compagnie, car leur cœur médite la violence et leurs lèvres parlent de méfait» (24,1-2); «Ne t'enflamme pas contre les malfaisants, ne jalouse pas les méchants, car il n'y aura pas d'avenir pour l'homme mauvais, la lampe des méchants s'éteindra.» (24,19-20) Ne faisant pas appel à Dieu, la motivation du premier proverbe, introduite par *ky*, est simplement humaniste ou anthropologique; qui plus est, elle dénonce non pas les mauvaises actions des malfaisants, mais leurs mauvaises intentions. La motivation du second proverbe, également introduite par *ky*, est théologique; elle suppose, en effet, la confiance que Dieu interviendra afin de faire mourir le méchant prématurément (v. 20a; voir 23,18; 24,14) et sans descendance (v. 20b; voir 13,9; 20,20; Jb 18,6).

Il serait facile de multiplier les exemples illustrant que les sages ne fondent pas leur morale strictement d'un point de vue théologique, car il n'y a que 110 versets, sur un total de 915, qui font mention de Dieu, soit à peine plus de 10 % du livre⁶⁵. Force donc est de constater que les sages de Pr, bien avant les philosophes contemporains, ont reconnu que les êtres humains peuvent se donner à eux-mêmes leurs propres morales sans se référer à une autorité divine. Par ailleurs, si les sages ont maintenu en tension une morale d'inspiration anthropologique ou humaniste et une morale d'inspiration théologique, ils n'ont jamais opposé les deux, pas plus qu'ils n'ont opposé raison et foi. Il est vrai que, d'un point de vue statistique, Dieu occupe peu de place dans la réflexion des sages et que ce Dieu n'est pas celui qui s'est révélé au Sinaï. Toutefois, la reconnaissance de la transcendance de Dieu est fondamentale pour les sages; c'est par exemple ce dont témoigne le fait que le «respect de Yhwh», qui précède l'acquisition des connaissances et la motive (1,7; 2,5), encadre non seulement le premier livret (1,7 et 9,10), mais l'ensemble du livre (1,7 et 31,30). En outre, comme les croyants qui fondent la DUDH sur une théologie de la création, les sages du livre des Pr, dans leur réflexion morale, ont également fait appel au Dieu créateur. En effet, sur les 110 versets qui font mention de

64. Comparer aussi Pr 10,3 et 13,25; Pr 12,19 et 12,22; Pr 15,8 et 21,27; Pr 18,10 et 18,11; Pr 20,18; 24,5-6 et 21,31; etc.

65. Pour les références complètes, voir Lennart BOSTRÖM, *The God of the Sages. The Portrayal of God in the Book of Proverbs*, p. 33-34.

Dieu, neuf font référence à son activité de créateur⁶⁶, dont l'un rappelle que le Créateur se fait entendre dans la voix des pauvres (14,31), lesquels sont toujours trop nombreux, même dans les pays qui ont entériné la DUDH.

Conclusion

En guise de conclusion, il est clair que la Bible ne constitue pas la source directe des droits de la personne et qu'elle ne peut servir à elle seule de fondement à la DUDH. En effet, plusieurs de nos questions juridiques, politiques et morales ne sont pas les siennes. En outre, une morale qui s'inspire de la Bible ne peut prétendre à l'universalité, car elle n'a de valeur que pour ceux et celles qui reconnaissent à ce livre une certaine autorité. Plus encore, force est de constater que la Bible, en maints passages, ne peut inspirer au lecteur contemporain qu'une morale de la résistance. Par exemple, il faut résister aux textes bibliques qui tolèrent l'esclavage et qui valorisent un système monarchique. Sur ces sujets, c'est plutôt à la lumière de la DUDH, qui dénonce l'esclavage et valorise la démocratie, qu'il convient d'évaluer la pertinence de la Bible et non l'inverse. Par contre, dans d'autres passages, la Bible peut toujours inspirer une certaine morale contemporaine. C'est du moins ce que j'ai tenté de montrer à partir de mon analyse comparée de la DUDH et du livre des Pr.

Dans la première section de mon étude, j'ai souligné que, contrairement à la DUDH, qui met surtout l'accent sur les droits – ce qu'elle fait de façon remarquable et, bien entendu, de manière plus précise et adaptée que le livre des Pr –, le livre des Pr inspire une morale qui vise non seulement à défendre les droits des plus démunis, mais aussi à rappeler les devoirs des mieux nantis. Autrement dit, l'avantage du livre des Pr, c'est qu'il souligne avec force que droits et devoirs constituent les deux faces d'une même médaille, et ce, sans survaloriser les droits au détriment des devoirs. En outre, j'ai montré que les sages du livre des Pr rappellent qu'il y a une asymétrie entre droits et devoirs, c'est-à-dire que les droits sont là avant tout pour protéger les plus démunis, tandis que les devoirs concernent d'abord les mieux nantis, ceux-là mêmes qui ont vu leurs droits respectés.

Dans la deuxième section de mon étude, j'ai d'abord cherché à montrer que le livre des Pr a encore une certaine pertinence pour nos sociétés multiculturelles et pluralistes, dans la mesure où il inspire une morale qui accepte de dialoguer avec les autres morales. C'est ce dont témoigne par exemple l'ouverture des sages du livre des Pr aux sages et aux morales environnantes. En outre, j'ai montré que le livre des Pr a l'avantage d'inspirer une morale visant l'universalité – une universalité d'intention, de prétention et d'interpellation, bien sûr, comme c'est d'ailleurs le cas de la DUDH –, mais sans

66. Pr 3,19-21; 8,21-32; 14,31; 16,4.11; 17,5; 20,12; 22,2 et 29,13.

jamais oublier la diversité des situations humaines; autrement dit, il inspire une morale qui invite à savoir articuler singulier et universel, à savoir que la question peut être une, mais que les réponses peuvent être multiples. En montrant à partir d'exemples précis que le livre des Pr inspire une morale qui est respectueuse de la réalité, de sa complexité et de ses ambiguïtés, j'ai pu, du même souffle, faire voir que ce livre inspire une morale qui fait appel au discernement personnel et donc à la raison et à la liberté. À l'exemple des sages, les croyants d'aujourd'hui ne doivent donc pas exclure la raison comme fondement de leur morale, d'autant plus que c'est à celle-ci qu'ils doivent faire appel s'ils veulent comprendre intelligemment la Bible.

Dans la troisième section de mon analyse comparée, j'ai finalement rappelé que c'est l'absence de fondement de la DUDH qui a facilité sa diffusion. Ce rappel m'a permis de souligner qu'une déclaration des droits de la personne sans aucun fondement ou une morale conçue par la sagesse humaine n'est en rien inférieure à des lois ou à une morale découlant d'une révélation divine. À ce sujet, mon étude du livre des Pr a permis de voir que les sages n'ont pas opposé une morale d'inspiration anthropologique ou humaniste à une morale d'inspiration théologique. À l'instar des sages, il convient donc de reconnaître que ces deux façons d'envisager la morale peuvent être complémentaires et liées, et ce, sans que l'une ne soit nécessairement subordonnée à l'autre.

En somme, dans notre monde dit post-moderne où la morale est affranchie de l'enseignement biblique, le livre des Pr est d'actualité dans la mesure où il inspire une morale qui: 1) prend la défense des plus démunis; 2) rappelle les devoirs des biens nantis; 3) invite au dialogue avec les autres morales; 4) vise l'universel mais sans oublier le singulier et la complexité du réel; 5) fait appel au discernement personnel et donc à la raison et à la liberté.

*Département des sciences des religions
Université du Québec à Montréal*

SOMMAIRE

Cet article vise à comparer l'incomparable, c'est-à-dire le livre des Proverbes et la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948. L'analyse comparative de ces deux textes se divise en trois parties qui correspondent aux trois questions suivantes: Quel régime politique postule-t-on dans chacun de ces deux textes et quel lien ce régime politique entretient-il avec les droits de la personne? Comment faut-il comprendre l'universalité visée par ces deux textes? Comment fonde-t-on, dans ces deux textes, les diverses déclarations morales qui prétendent à l'universalité? Les réponses données à ces trois questions montrent à la fois la richesse et les limites de ces deux textes.

SUMMARY

This paper compares the incomparable, that is to say, the book of Proverbs and the Universal Declaration of Human rights of 1948. This comparative analysis is divided in three parts, which correspond to the following three questions: What political system is postulated in each of these two texts, and what connection this political regime has with human rights? How should we understand universality as sought by these two texts? How the various moral statements that claim universality are founded in these two texts? The answers to these three questions show both the richness and the limitations of these two texts.

**« NI JUIF NI GREC, NI ESCLAVE NI LIBRE,
NI MÂLE ET FEMELLE » (GA 3,28)
Sur une contribution de la première génération
chrétienne à une affirmation des droits humains***

MICHEL GOURGUES, O.P.

L'un des passages du Nouveau Testament auquel on pense en premier dans une réflexion sur le thème « Bible et droits humains » est sans aucun doute celui de Ga 3,28. C'est là que se présente, sous sa formulation littérale, la fameuse proclamation triple et antithétique :

Il n'y a pas de Juif ni de Grec.
Il n'y a pas d'esclave ni de libre.
Il n'y a pas de mâle et de femelle¹.

Bien frappée, la formule reste frappante pour des oreilles contemporaines devenues ultra-sensibles à l'idée d'égalité et de respect des droits, habituées à considérer comme un axiome de base que « tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits » et qu'il ne saurait y avoir entre eux « aucune distinction, notamment de race, de couleur, de sexe, de langue, de religion² ».

La triple proclamation est aussitôt suivie chez Paul de l'affirmation : « Tous vous ne faites qu'un en Christ Jésus. » Le point d'appui se révèle donc spécifiquement croyant, non lié au simple fait de la naissance ou d'une dignité inhérente à la condition humaine douée de conscience et de raison³. Il n'en reste pas moins que l'énoncé selon lequel il n'y a plus de distinctions et d'inégalités à établir et à maintenir entre les humains, qu'elles découlent de l'origine religieuse ou raciale, de la condition sociale ou de la différence sexuelle, rejoint par son contenu ceux de nos chartes modernes des droits. Dès lors, même

* Conférence donnée dans le cadre du 72^e congrès de l'ACEBAC tenu au Collège universitaire dominicain (Ottawa) du 29 au 31 mai 2015 sur la thématique « Droits humains et Bible ».

1. Οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδ'Ἕλλην, οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θήλυ.

2. *Déclaration universelle des droits de l'homme* (1948), articles 1 et 2.

3. Comme l'affirme dans la suite le premier article de la *Déclaration* : « Ils (les êtres humains) sont doués de raison et de conscience et doivent agir les uns envers les autres dans un esprit de fraternité. »

surgie de la foi, la proclamation de Ga 3,28 ne peut-elle s'avérer précieuse dans une perspective de droits humains en quête d'appui au principe de la dignité égale de tous ?

La question se pose d'autant plus qu'il ne s'agit pas d'un énoncé quelque peu marginal, glissé fortuitement au passage en parlant d'autre chose. Des échos de la proclamation de Ga 3,28 se retrouvent en effet à deux reprises dans le corpus paulinien, où, sous des formulations différentes, les antithèses Juif-Grec et esclave-libre réapparaissent en 1 Corinthiens 12,13 et Colossiens 3,11.

Il n'est donc pas étonnant que, dans l'exégèse récente, la proclamation de Ga 3,28 ait fait l'objet d'une attention privilégiée. Un compte rendu de la recherche sur l'épître aux Galates rédigé en 2012⁴ recensait pas moins d'une trentaine d'articles et de monographies parus sur ce verset, le plus étudié de toute la lettre, entre 2000 et 2010. Raffinant sa recherche et se concentrant deux ans plus tard sur les études portant spécifiquement sur Ga 3,28, le même auteur⁵ – en s'en tenant pratiquement de nouveau aux travaux publiés en anglais⁶ – ajoutait encore une quinzaine d'études parues jusqu'en 2012.

4. D. François TOLMIE, « Research on the Letter to the Galatians: 2000-2010 », *Acta Theologica*, 32 (2012), p. 118-157 (130).

5. D. François TOLMIE, « Tendancies in the Interpretation of Galatians 3:28 since 1990 », *Acta Theologica Supplements*, 19 (2014), p. 105-129.

6. Ne signale dans la bibliographie des p. 122-129 que quatre travaux en allemand et un seul en français. Parmi les ouvrages non repérés ou parus depuis: Jim REIHER, « Galatians 3:28 – Liberating for Women's Ministry? Or of Limited Application? », *ExpTim*, 123 (2011-2012), p. 272-277; Ayodele AYENI, *The Antithesis "Neither Jew nor Greek" in Gal. 3:28a: Its Context, Application, Meaning and Origin*, Frankfurt, Lambert Academic Publishing, 2012; François LESTANG, « 'Ni mâle ni femelle' (Ga 3,28): l'anthropologie paulinienne de l'entre-deux », *Revue de l'Université Catholique de Lyon*, 22 (2012), p. 15-19; Michel GOURGUES, « Ni homme ni femme ». *L'attitude du premier christianisme à l'égard de la femme. Évolutions et régressions* (Lire la Bible, 175), Paris, Cerf, 2013, p. 45-75; Bernard C. LATEGAN, « Some Remarks on the Origin and Function of Galatians 3:28 », in Jan KRANS, Bert Jan LIETAERT PEERBOLTE, Peter-Ben SMIT and Arie ZWIEP (ed.), *Paul, John, and Apocalyptic Eschatology. Studies in Honour of Martinus C. de Boer*, Leiden, Brill, 2013, p. 15-29; Ryan SCHELLENBERG, « Seed of Abraham (Friesen?): Universality and Ethnicity in Paul », *Direction*, 44 (2015), p. 16-29; Alain GIGNAC, « L'interprétation du récit d'Abraham en Ga 3,6-4,7. Le travail narratif du lecteur face à l'énonciation et à l'intertextualité pauliniennes », dans Régis BURNET, Didier LUCIANI & Geert VAN OYEN (ed.), *Le lecteur. Sixième Colloque International du RRENAB, Université Catholique de Louvain, 24-26 mai 2012* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 273), Leuven, Paris, Bristol CT, Peeters, 2015, p. 309-329. On trouvera encore un état de la recherche et une bibliographie sur Ga 3,28 dans deux ouvrages parus antérieurement: Wolfgang SCHRAGE, « Skizze einer Auslegungs- und Wirkungsgeschichte von Gal 3,28 », in Wolfgang SCHRAGE (ed.), *Kreuzestheologie und Ethik im Neuen Testament: Gesammelte Studien* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 205), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 2005, p. 268-291; Pauline N. HOGAN, *No Longer Male and Female: Interpreting Galatians 3:28 in Early Christianity* (Library of New Testament Studies, 380), London-New York NY, T&T Clark, 2008 (bibliographie, p. 203-225: signale en particulier les travaux portant sur l'interprétation de Ga 3,28 aux quatre premiers siècles). Sur l'ensemble des trois passages où interviennent les antithèses Juif-Grec et esclave-libre soumis à une approche sociologique: bibliographie dans Bruce HANSEN, 'All of you are one': *The Social Vision of Galatians 3.28, 1 Corinthians 12.13 and*

Tout en témoignant de la pertinence de Ga 3,28 en regard de questionnements contemporains, un tel engouement ne va pas sans soulever quelque méfiance. N'y a-t-il pas risque d'anachronisme à lire ce passage en relation avec des problématiques et des perspectives qui lui sont totalement étrangères comme celles des droits humains ou des préoccupations féministes? À la manière fondamentaliste, ne s'expose-t-on pas à extraire de leur terreau originel les proclamations en cause pour en faire des sortes de principes universels et intemporels applicables à de tout autres contextes?

Dans quel contexte exactement les affirmations de Ga 3,28 se situent-elles? Qu'en est-il de leur signification, de leur portée et de leur rôle à l'intérieur du parcours argumentatif où elles s'intègrent? Après avoir examiné ces questions, nous pourrions aborder celle de leur origine et de leur enracinement communautaire et en examiner les affinités et les différences par rapport aux affirmations parallèles de 1 Co 12,13 et de Col 3,11. Il sera alors possible de préciser l'apport de ces textes dans une perspective de promotion des droits humains.

Le contexte de Ga 3,28

Le passage qui nous intéresse se présente tout à la fin, comme l'avant-dernier verset, du chapitre 3 de l'épître aux Galates. Les versets 23-29, qui forment son contexte immédiat, contiennent des thèmes – indiqués en caractères différents dans la citation ci-dessous – qui les relient aux développements précédents⁷.

- ²³ Avant la venue de la FOI, nous étions enfermés sous la garde de la LOI, réservés à la FOI qui devait se révéler.
- ²⁴ Ainsi la LOI nous servit-elle de pédagogue jusqu'au Christ, pour que soyons JUSTIFIÉS par la FOI.
- ²⁵ Mais la FOI venue, nous ne sommes plus sous un pédagogue.
- ²⁶ Car vous êtes tous fils de Dieu, par la FOI, dans le Christ Jésus.
- ²⁷ Vous tous en effet, baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ:
- ²⁸ il n'y a ni Juif ni Grec,
il n'y a ni esclave ni homme libre,
il n'y a ni homme ni femme;
car tous vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus.
- ²⁹ Mais si vous appartenez au Christ, vous êtes donc la descendance d'**Abraham**, héritiers selon la **promesse**.

À partir des termes reproduits en caractères différents, on peut retracer le contexte élargi de notre passage avec les développements successifs qu'il comporte.

Colossians 3.11 (Library of New Testament Studies, 409), London-New York NY, T&T Clark, 2010, p. 204-221.

7. La traduction est celle de la Bible de Jérusalem modifiée au v. 24b pour faire mieux ressortir les termes caractéristiques.

1) Tout d'abord, les termes reproduits en petites capitales aux v. 23-25, soit le verbe «justifier» et les substantifs «foi» et «loi», font remonter jusqu'à Ga 2,15, qui marque la borne supérieure du long développement auquel s'intègre Ga 3,28.

Le langage de la justice fait en effet son apparition pour la première fois en 2,16, aussitôt terminée la longue section autobiographique de Ga 1,11-2,14. Il reviendra plus de dix fois par la suite jusqu'à la fin du chapitre 3: le verbe «justifier» sept fois, le substantif «justice» trois fois et l'adjectif «juste» une fois⁸. Dans presque tous les cas, ce langage est accompagné de celui de la Loi et de la foi, ces deux réalités étant le plus souvent mis en opposition l'une à l'autre. De Ga 2,15 jusqu'à la fin du chapitre 3, le vocabulaire de la Loi et celui de la foi se retrouvent chacun vingt-et-une fois⁹.

Ainsi donc, Ga 3,28 se présente en finale d'un développement très élaboré dont le thème central est celui de la justification et faisant jouer en regard de celle-ci l'opposition Loi-foi. La «thèse» fondamentale est bien affirmée dès le point de départ en Ga 2,15-16:

¹⁵ Nous sommes, nous, des Juifs de naissance et non de ces pécheurs de païens;
¹⁶ et cependant, sachant que l'homme n'est pas justifié par la pratique de la Loi, mais seulement par la foi en Jésus Christ, nous avons cru, nous aussi, au Christ Jésus, afin que nous soyons justifiés par la foi au Christ et non par la pratique de la Loi, puisque par la pratique de la Loi *personne ne sera justifié*.

Après cet énoncé objectif, pour ainsi dire, du principe général, l'argumentation comporte une première partie plus «subjective» (2,17-3,5) où la récurrence du vocabulaire de la justice, de la Loi et de la foi entrecroise d'abord le «je» et le «nous» des croyants en général (Ga 2,17-21) puis le «vous» des Galates en particulier (Ga 3,1-5). Pour chacun des ces groupes, Paul dégage successivement certaines implications de l'affirmation théologique faite en commençant.

2) Retournons à Ga 3,23-29 et considérons le terme qui s'y trouve souligné à la suite. Il s'agit, au dernier verset (v. 29a), de la mention d'Abraham (en caractères gras). Celle-là fait remonter jusqu'en Ga 3,6.

C'est là en effet que le nom apparaît pour la première fois et que débute la deuxième partie du développement sur la justification par la foi qui se poursuit jusqu'à la fin du chapitre 3.

Entre 3,6 à 3,29, où elle forme inclusion, cette mention d'Abraham revient huit fois¹⁰. C'est donc en référence à lui que s'y trouve maintenant illustrée la

8. *Dikaioô* en 2,16 (*ter*).17; 3,8.11.24.; *dikaïosynè* en 2,21; 3,6.21; *dikaïos* en 3,11; après le chapitre 3, les deux premiers termes ne reviendront plus qu'une fois chacun (Ga 5,4.5).

9. *Nomos* 21 fois; *pistis* 17 fois, *pisteuô* 3 fois et *pistos* 1 fois; de 2,16 à 3,24, l'un ou l'autre de ces termes revient à chaque verset, sauf en 2,17; 3,2-3 et 3,15-16.

10. 3,6.7.8.9.14.16.18.29; en dehors du chapitre 3, la mention d'Abraham ne se trouve qu'une fois, en Ga 4,22 dans un autre contexte où il est question des fils de la servante et de la femme libre.

thèse de la justification par la foi. Cette nouvelle perspective est de nouveau bien affirmée dès le point de départ en 3,6-7 :

⁶ Ainsi Abraham *crut-il en Dieu, et ce lui fut compté comme justice*.

⁷ Comprenez-le donc : ceux qui se réclament de la foi, ce sont eux les fils d'Abraham.

Non seulement Abraham a-t-il été justifié en raison de sa foi, mais il a encore bénéficié d'une bénédiction et d'une promesse en faveur de sa descendance. C'est de ces deux réalités, sortes de corollaires de la justification, qu'il est ensuite question : d'abord de la bénédiction en 3,8-14 puis de la promesse en 3,15-29. On note en effet, de 3,8 à 3,14, la récurrence du vocabulaire de la bénédiction-malédiction¹¹. Grâce au Christ, la bénédiction à Abraham, inaccessible à travers la Loi (3,8-12), le devient à travers la foi (3,13-14)¹².

3) Retournant à Ga 3,23-29, nous y trouvons enfin le thème de la promesse (en caractères gras italiques), sur lequel s'achève le chapitre (3,29b). Ce thème fait remonter jusqu'à Ga 3,15.

À partir de 3,15, en effet, jusqu'à la fin du chapitre, le vocabulaire de la bénédiction disparaît pour faire place à celui de la promesse : le substantif *epangelia* 8 fois et le verbe *epangellomai* 1 fois¹³.

Cette section sur la promesse offre une configuration semblable à la section précédente sur la bénédiction. Elle présente d'abord un exposé à la troisième personne (3,15-22) qui situe par rapport à Abraham les croyants sous le régime de la Loi. Alors que, dans cette période antérieure au Christ, il était impossible d'avoir accès à la bénédiction faite à Abraham, celle-ci est désormais accessible avec « la venue de la foi » au Christ.

2. Sens et rôle dans l'argumentation

Nous en arrivons à la section finale de 3,23-29, qui, au terme de la longue argumentation commencée en 2,15, parvient finalement à la conclusion vers laquelle elle était tendue : justifiés par la foi au Christ (3,24), les croyants sont « la descendance d'Abraham, héritiers selon la promesse » (3,29). Comment le deviennent-ils ? C'est là-dessus que porte, pour l'essentiel, cette section terminale aux v. 26-29.

11. 8 fois en 7 versets : verbe « bénir » (*eulogēō, eneulogēō*) 2 fois (3,8.9.13), substantif « bénédiction » (*eulogia*) 1 fois (3,14) ; substantif « malédiction » (*katara*) 3 fois (3.10.13bis), verbe « maudire » (*epikataromai*) 2 fois (3,10.13) ; aucun de ces termes ne se retrouve en dehors de Ga 3,15-29.

12. Pour plus de développements sur l'argumentation de la section 3,8-14 et ses articulations, on pourra voir GOURGUES, « *Ni homme ni femme* », p. 57-60.

13. À vrai dire, « promesse » fait son apparition en 3,14b par mode de transition ou comme mot-crochet à la fin de la section sur la bénédiction. Ce vocabulaire ne reviendra que deux fois seulement dans un autre contexte en Ga 4,23.28.

Commencée avec l'introduction au v. 23 du « nous », cette section décrit d'abord de façon négative ou par contraste la condition des croyants sous le régime nouveau de la foi. Pour une part, ils échappent désormais à la situation d'enfermement où maintenait le régime de la Loi (3,23). En outre, parvenus au but désormais, ils n'ont plus besoin de cette Loi qui, à la manière d'un pédagogue chargé de conduire des enfants à l'école, avait mission de les conduire jusqu'au Christ (3,24-25).

À partir de 3,26, la condition des croyants n'est plus décrite par contraste mais en elle-même, pour ainsi dire, et de façon positive. Chacun des trois versets en exprime une facette particulière: alors que le v. 26 souligne la qualité de fils de Dieu, le v. 27 évoque l'expérience baptismale et la relation au Christ qu'elle a instaurée, tandis que le v. 28, qui nous intéresse plus directement, insiste sur l'unité des croyants en dépit de leur diversité. Il est frappant que l'évocation de chacun de ces trois aspects fait intervenir à chaque fois deux éléments identiques, l'adjectif *pantes*, « tous », et l'expression de la relation au Christ:

Tous vous êtes fils de Dieu par la foi *dans le Christ Jésus (en Christô Ièsou)*. (3,26)

Vous *tous* qui avez été baptisés *dans le Christ (eis Christon)*, vous avez revêtu le Christ. (3,27)

Tous vous est un *dans le Christ Jésus (en Christô Ièsou)* (3,28b).

Considérons successivement chacune des affirmations en essayant de voir leur rôle dans l'argumentation du chapitre.

a) Tout d'abord, la qualité de fils de Dieu des croyants se trouve affirmée ici (3,26) pour la première fois. Jusqu'alors il n'avait été question en Ga 3,7 que de leur qualité de fils d'Abraham. Objet d'une simple mention faite au passage et non essentielle au développement en cours, ce statut filial sera approfondi quelques versets plus loin, au début du chapitre 4 (v. 4-7). Là, il sera précisé que la qualité de Fils de Dieu appartient en propre au Christ (4,4,6) et que les croyants y participent par adoption (4,5), par rattachement à lui. Mais comment ce rattachement s'effectue-t-il?

b) C'est ce que précise le v. 27, qui, lui, constitue le chaînon essentiel dans l'argumentation de la dernière partie du chapitre. Ce verset fait référence à l'expérience concrète du baptême, vécue une fois pour toutes dans le passé, comme l'indique l'aoriste (*ebaptisthète*). Mais, au delà de l'expérience historique, c'est d'abord et avant tout l'expérience spirituelle du baptême qui se trouve évoquée. Elle l'est de deux façons. Tout d'abord, est-il affirmé, « vous avez été baptisés *eis Christon* », « en vue du Christ », faudrait-il traduire littéralement. Par le baptême, les croyants ont été en quelque sorte projetés, dirigés, orientés vers le Christ auquel ils appartiennent désormais, comme le proclamera le v. 29: « Si vous êtes *du Christ (Christou)*... ». La suite du verset 26 rend compte de la même réalité à travers une image: rattachés à lui par le baptême,

les croyants ont revêtu le Christ à la manière d'un vêtement témoignant de leur appartenance nouvelle.

En réalité, dans l'argumentation de la dernière partie du chapitre centrée sur le thème de la promesse (3,15-29), ce verset aurait pu venir directement à la suite du verset 16. Là, Paul faisait référence au passage de la Genèse (Gn 13,15) où il est question des promesses à Abraham. Sans s'attarder à l'objet, il fait plutôt porter l'attention sur les destinataires de la promesse. En jouant sur une nuance de détail, il souligne que, dans le texte de la Genèse, il n'est pas question de ceux-ci au pluriel («à tes descendants») mais au singulier: «et à ta descendance». Cette descendance, ainsi désignée au singulier, ne pouvait désigner que le Christ. Voilà donc la base de l'argumentation: Abraham a reçu une promesse et celle-ci concernait le Christ, descendance unique du patriarche. Une fois terminée la section intermédiaire visant à montrer que le régime de la Loi n'a pas permis l'accès à la promesse (3,17-25)¹⁴, Ga 3,27 prend le relais et prolonge l'argumentation là où l'avait laissée le v. 16. Par le baptême, les croyants sont rattachés au Christ, destinataire de la promesse à Abraham, et ils sont ainsi intégrés à la descendance de ce dernier. Il ne restera plus alors qu'à conclure: «Puisque vous appartenez au Christ, vous êtes donc la descendance d'Abraham, héritiers selon la promesse.» (3,29).

c) Nous en arrivons enfin au v. 28. Intercalé entre le v. 27 sur le baptême comme lieu de rattachement ou d'incorporation au Christ et la conclusion qui s'en dégage au v. 29 quant à l'intégration à la descendance d'Abraham et à l'accès consécutif à la promesse, ce verset exprime deux idées différentes et complémentaires. L'idée soulignée dans la première partie, à travers les trois proclamations antithétiques, est celle, non pas de l'abolition, mais de la non-pertinence des différences entre les croyants: entre vous, que le baptême a rattachés au Christ, les distinctions découlant de l'origine religieuse ou raciale, du statut social ou de la différence sexuelle ne comptent plus désormais. La même idée est ensuite formulée sous l'angle positif: vous tous qui appartenez au Christ par le baptême, vous ne faites plus qu'un.

Comme on le voit, la proclamation antithétique du v. 28 trouve tout à fait sa place dans son environnement le plus immédiat. En détaillant la diversité des croyants quant à l'origine, à la condition sociale et au sexe, elle fait voir quelque chose de l'ampleur universelle du «tous» dont nous avons vu qu'il intervient à trois reprises aux versets 26-28.

En revanche, si l'on considère le contexte élargi formé de la section finale de Ga 3 portant sur la promesse à Abraham, le v. 28 en son entier n'y a pas strictement de rôle à jouer. Le rôle essentiel, avons-nous vu, revient au v. 27 sur le baptême, qui pourrait enchaîner directement avec la conclusion du v. 29 sans qu'on se rende compte qu'il manque quelque chose.

14. Sur le contenu de cette section, plus de développements dans GOURGUES, «*Ni homme ni femme*», p. 61-63.

Enfin, si l'on considère l'ensemble du développement commencé en Ga 2,15 et dont le thème unificateur est celui de la justification, il ressort que seul le premier membre de la proclamation du v. 28 s'avère pertinent. Dès le premier verset (2,15), ce développement fait en effet état de la distinction entre Juifs et païens, lesquels sont encore mentionnés à trois reprises par la suite¹⁵. Les distinctions esclave-libre et mâle-femelle, quant à elles, n'ont aucun rôle à jouer dans l'argumentation du chapitre.

3. Origine et enracinement communautaire

Selon certains auteurs, il faut voir dans l'ensemble ou dans la plus grande partie de Ga 3,26-28 la citation ou du moins la référence à un formulaire pré-existant auquel Paul ferait écho au passage¹⁶. Cela ne va pas sans difficulté du fait que les versets 26-27 et la dernière partie du v. 28 contiennent nombre d'éléments typiquement pauliniens¹⁷.

En revanche, comme cela est largement reconnu, on peut faire valoir de bons indices en faveur du caractère pré-existant de la proclamation triple de Ga 3,28 en particulier¹⁸.

15. Le terme *ethnè*, «païens, nations», revient deux fois en Ga 3,8 et une fois en 3,14.

16. Dans cette ligne, parmi divers commentateurs au cours des dernières décennies: H. Dieter BETZ, *Galatians. A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia* (Hermeneia), Philadelphia PN, Fortress Press, 1979, p. 184-186; Richard N. LONGENECKER, *Galatians* (Word Biblical Commentary, 41), Dallas TX, Word, 1990, p. 151, 154-157; J. Louis MARTYN, *Galatians. A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible, 33A), Garden City NY, Doubleday, 1997, p. 374, 378-383; Martinus DE BOER, *Galatians. A Commentary* (New Testament Library), Louisville KY, Westminster John Knox, 2011, p. 245-247.

17. À commencer par la formule *en Christò Ièsou* (3,26.28b), d'attestation constante dans toutes les couches de la correspondance paulinienne; la qualité de fils de Dieu des croyants (3,26a): e.g. Rm 8,14.15.19 et dans la suite en Ga 4,6.7; l'affirmation de 3, 27a, «vous tous avez été baptisés en vue du Christ» (*hosoi eis Christon ebaptisthète*), qui se retrouve presque mot à mot en Rm 6,3, «nous tous avons été baptisés en vue de Christ Jésus» (*hosoi ebaptisthèmen eis Christon Ièsoun*); le verbe *baptizò* suivi de la préposition *eis*: cf. 1 Co 1,13.15; 12,13; l'image du revêtement (3,27b), aussi attestée à toutes les étapes de la correspondance paulinienne, depuis 1 Th (5,8) jusqu'à Ep (4,24; 6,11.14) et figurant notamment en Rm 13,14 dans une formulation identique [*endysasthe (ton Kyrion Ièsoun) Christon*]. Le fait qu'on ne retrouve pas le contenu de Ga 3,26-27.28b en 1 Co 12,13 et Col 3,11 où figurent les deux premiers membres de la proclamation antithétique de Ga 3,28 dissuade aussi d'y voir un élément traditionnel.

18. Bernard Lategan, s'il conteste avec raison le caractère traditionnel de Ga 3,26-28 dans son ensemble, n'apporte pas d'arguments valables, me semble-t-il, à l'encontre du caractère pré-paulinien de la proclamation de 3,28a en particulier («Reconsidering», p. 275-278; «Some Remarks», p. 16-19). La contestation est faite à partir d'un raisonnement pour le moins étrange: «Paul is indeed making an unusual pronouncement that was bound to have far-reaching consequences for later theological and social developments, as we shall argue below. *But if the essence of the statement is already contained in a pre-Pauline formula, what makes it so unusual?* [...] It seems that one cannot have one's cake (Gal 3:28 as an already existing pre-Pauline formula) and eat it (claiming that Paul is making a new radical assertion).» («Reconsidering», p. 278). Que la proclamation soit de Paul ou antérieure à lui, cela ne change rien à son contenu qui demeure aussi «unusual». La proclamation peut être antérieure et assumée par Paul, le

1) *Le style*. Il y a d'abord le style caractéristique de ce passage. La proclamation consiste en trois séries d'oppositions parallèles dont les deux premières sont formulées exactement de la même manière («il n'y a pas de Juif ni de Grec; il n'y a pas d'esclave ni de libre»), la troisième présentant une variante de détail («il n'y a pas de mâle et de femelle»), sans doute en écho à l'Écriture¹⁹.

2) *La rupture par rapport au contexte*. Cette proclamation à la troisième personne du singulier («il n'y a pas») détonne à l'intérieur d'un passage où tout, avant et après, est formulé à la deuxième personne du pluriel: «vous êtes fils de Dieu» (3,26), «vous avez revêtu Christ» (3,27), «vous ne faites plus qu'un» (3,28b), «vous êtes la descendance d'Abraham» (3,29).

3) *Le vocabulaire*. La triple proclamation fait intervenir une terminologie inhabituelle chez Paul. Ainsi, l'usage de *eni*, forme contracte du verbe *enesti*, ici répété trois fois, ne se retrouve guère ailleurs dans les lettres, si ce n'est en 1 Co 6,5²⁰. Dans la première antithèse, on s'attendrait davantage à trouver l'opposition «Juifs-païens» (*Ioudaioi-ethnè*) utilisée dès le début du développement en Ga 2,15; dans la suite, comme nous l'avons déjà noté²¹, le terme *ethnè* revient à trois reprises, alors que *hellèn* («grec») – qui peut s'expliquer par l'usage du singulier dans la proclamation – ne s'y retrouve nulle part. Une autre opposition, plus accordée à la problématique de Galates, où il est maintes fois question de la circoncision²², serait circoncision-incirconcision (*peritomè-akrobystia*) qui se présentera à deux reprises plus loin²³. Quant à *doulos* («esclave») et *eleutheros* («libre»), les termes de la seconde antithèse, on les retrouve bien chez Paul, mais ordinairement au sens métaphorique, en référence à la condition spirituelle²⁴, plutôt qu'au sens propre, en référence à la

premier à y faire écho. Lategan ignore en particulier l'article important de Michel BOUTTIER, «*Complexio oppositorum*». Sur les formules de I Cor. XII,13; Gal. III.26-8; Col. III.10,11 », *New Testament Studies*, 23 (1977), p. 1-19. Plus de développements sur les critères de détection des formulaires traditionnels dans Michel GOURGUES, «Les formes pré-littéraires, ou l'Évangile avant l'écriture», dans Bernard POUDERON et Enrico NORELLI (dir.), *Histoire de la littérature grecque chrétienne des origines à 451*, II. De Paul de Tarse à Irénée de Lyon, Paris, Les Belles Lettres, 2016, p. 221-237 (222-224, 233).

19. Voir la note 1 ci-dessus. Au lieu de *ouk eni arsen oude thèlu* comme dans les deux premières oppositions, on a *ouk eni arsen kai thèlu*, ce qui correspond à la formulation de Gn 1,27 (LXX), à la fin du premier récit de la création: «Et Dieu fit l'être humain (*anthrôpon*), à l'image de Dieu il le fit, mâle et femelle (*arsen kai thèlu*) il les fit.»

20. «Il n'y a (*ouk eni*) parmi vous personne de sage». La même tournure se retrouve en Col 3,11, qui semble lui aussi se référer au même formulaire, comme nous allons le vérifier.

21. Cf. note 15 ci-dessus. De façon générale, *ethnos* revient 54 fois dans le corpus paulinien, contre 13 fois seulement pour *hellèn*.

22. Verbe *peritemnô* («circoncire») en Ga 2,3; 5,2.3; 6,12.13 (bis); substantif *peritomè* («circoncision») en Ga 2,7.8.9.12; 5,6.11; 6,15: 13 fois au total.

23. Ga 5,6; 6,15; en Col 3,11, nous le verrons, l'opposition «circoncision-incirconcision» viendra expliciter «Grec-Juif».

24. Ainsi pour *doulos* en Ga 1,10; 4,1.7 et pour *douleia* en Ga 4,24; 5,1; de même pour *eleutheros* en Ga 4,26.31 et pour *eleutheria* en Ga 2,4; 5,1.13; en Ga 4,22-23, c'est *paidiskos* et non *doulos* qui est mis en opposition à *eleutheros*.

condition sociale²⁵. De même, Paul, qui ne fait jamais référence au texte de Gn 1,27, n'utilise qu'une fois ailleurs (Rm 1,26-27) les termes de la troisième antithèse, *arsèn* (« mâle ») et *thèlu* (« femelle »).

4) *La discontinuité thématique*. À l'intérieur du développement sur la justification commencé en Ga 2,15 et poursuivi jusqu'en 3,29, comme nous l'avons vérifié, la première antithèse, « ni Juif ni Grec », est la seule qui se rapporte à la problématique et aux thèmes abordés. La présence des deux autres à la suite s'explique si Paul, au lieu de s'en tenir au premier membre de la proclamation, en prolonge la citation jusqu'au bout.

5) *L'absence d'explication*. Introduite subitement, la triple proclamation se trouve énoncée sans plus d'explications et comme allant de soi. Cela étonne d'autant plus si l'on considère l'importance et la nouveauté de ces affirmations, en particulier pour des chrétiens d'origine juive. Cela suppose que ces affirmations étaient déjà connues des croyants auxquels s'adresse Paul.

La conjugaison de ce faisceau d'indices suggère de voir dans la proclamation triple et antithétique de Ga 3,28 l'utilisation par Paul d'un formulaire déjà existant en usage dans les communautés. L'examen de deux autres passages où la même proclamation se retrouve en partie va permettre d'étayer cette hypothèse et de mieux identifier le *Sitz im Leben* communautaire, tout en fournissant l'indice supplémentaire de l'attestation multiple.

4. Les affirmations parallèles de 1 Co 12,13 et de Col 3,11

Ga 3,26-28	1 Co 12,13	Col 3,9 ^b -11
²⁶ Tous en effet vous êtes fils de Dieu par la foi en Christ Jésus.	¹³ Et en effet dans un seul Esprit	^{9b} ayant dévêtu l'homme ancien avec ses pratiques
²⁷ vous en effet qui avez été baptisés en Christ vous avez revêtu Christ.	nous tous nous avons été baptisés en vue d'un seul corps,	¹⁰ et ayant revêtu l'homme nouveau, celui qui se renouvelle en vue de la connaissance à l'image de celui qui l'a créé,
²⁸ <i>Il n'y a pas de Juif ni de Grec</i>	<i>soit Juifs soit Grecs</i>	¹¹ là où <i>il n'y pas de Grec et de Juif</i>
<i>Il n'y a pas d'esclave ni de libre Il n'y a pas de mâle et de femelle</i>	<i>soit esclaves soit libres</i>	circuncision et incircuncision Barbare, Scythe <i>esclave, libre</i>
car tous vous êtes un en Christ Jésus.	et tous nous avons été abreuvés d'un seul Esprit	mais tout et en tous Christ

25. Rares exceptions comme en 1 Co 7,20-21 où les deux termes sont entendus au sens métaphorique dès le verset suivant. Même dans les sections parénétiques de Col (3,22-4,1) et Ep (6,5-9), où il est question des esclaves au sens propre, *doulos* est mis en opposition à *kyrios*.

4.1 Le baptême, lieu du don de l'Esprit (1 Co 12,13)

Voyons d'abord 1 Co 12,13. La mise en parallèle de ce texte avec celui de Ga 3,26-28 fait ressortir quelques traits plus frappants.

a) Au cœur des deux passages, comme l'indiquent les italiques, se présentent les deux antithèses Juif-Grec, esclave-libre, au singulier en Ga, au pluriel en 1Co.

b) Dans les deux cas, les antithèses viennent à la suite d'une mention explicite du baptême. De part et d'autre, les verbes à l'aoriste font référence à l'expérience baptismale telle que vécue par les croyants une fois pour toutes: «vous avez été baptisés» (*ebaptisthète*) en Ga, «nous avons été baptisés» (*ebaptisthèmen*) en 1 Co.

c) Dans les deux cas, Paul ne s'en tient pas à évoquer l'expérience vécue mais, de part et d'autre des deux antithèses, il exprime quelque chose de la signification théologique du baptême: en relation avec le Christ en Ga, en relation avec l'Esprit en 1 Co. La démarche baptismale elle-même s'y trouve en effet reliée à l'Esprit: «dans un seul Esprit nous avons tous été baptisés»; il en va de même à la fin du verset pour l'effet du baptême: «tous nous avons été abreuvés d'un seul Esprit». Quant à la finalité du baptême, elle est plutôt mise en relation avec le Christ en 1 Co comme en Ga et elle s'exprime à travers une tournure identique: «vous avez été baptisés *en vue du Christ (eis Christon)*» en Ga, «nous avons été baptisés *en vue d'un seul corps (eis hen sôma)*» en 1 Co.

d) La dialectique tous – un, présente en finale de Ga 3,28 («*tous* vous faites *un* en Christ Jésus») l'est à deux reprises en 1 Co 12,13: d'abord en relation avec la finalité: «*tous* nous avons été baptisés en vue d'*un seul corps*»; ensuite en relation avec l'effet: «*tous* nous avons été abreuvés d'*un seul Esprit*».

On comprend alors que l'énumération Juifs/Grecs, esclaves/libres vise à expliciter et à détailler le «tous». Dès lors, les différences se trouvent évoquées sous un angle positif, témoignant de l'identité riche et diversifiée de tous ces croyants qui ont connu l'expérience commune du baptême et qui se retrouvent dans l'unité du même corps. La perspective varie donc par rapport à celle de Ga, où les différences étaient plutôt vues comme des facteurs de division trouvant dans le baptême un lieu de dépassement.

Que l'effet du baptême soit mis en relation avec l'Esprit et sa finalité en relation avec le corps du Christ se comprend aisément en fonction du contexte. Les versets 12-13 se présentent en effet comme une sorte de plaque tournante à l'intérieur du chapitre 12.

a) Pour une part, le v. 12 introduit l'image du corps humain et son application au Christ: «De même que le corps est un tout en ayant plusieurs membres, et que tous les membres du corps, en dépit de leur pluralité ne forment qu'un seul corps, ainsi en est-il du Christ». Ces deux éléments sont

précisément ceux qui seront développés dans la suite du chapitre : l'image du corps humain en 12,14-26, l'application au corps du Christ en 12,27-30.

b) Le verset 13, quant à lui, n'annonce pas ce qui va venir récapituler ce qui a précédé. Les versets 4-11 en effet ont offert une longue énumération des dons de l'Esprit. La liste qui s'y trouve comporte pas moins d'une dizaine de charismes, tous suscités par l'Esprit, dont la mention à huit reprises, tantôt comme « le même Esprit », tantôt comme « le seul Esprit »²⁶, revient comme un refrain. À travers la mention qu'il fait d'« un seul Esprit » au début et à la fin, le v. 13 fait écho à ce développement antérieur. Il apporte cependant un élément nouveau en précisant que c'est lors du baptême que tous les croyants ont reçu le même et unique Esprit qui est à l'origine des charismes diversifiés dont ils bénéficient.

Dès lors, que viennent faire au beau milieu du verset les deux antithèses : « soit Juifs soit Grecs, soit esclaves soit libres » ? Sans doute viennent-elles, comme nous l'avons vu, préciser l'identité diversifiée du « tous » qui désigne à deux reprises la multitude des croyants abreuvés de l'Esprit lors du baptême. Il reste cependant que cette précision, dont on ne se rendrait pas compte qu'il manque quelque chose si elle était absente, introduit un élément erratique dans le développement en cours. En ce sens qu'elle fait état d'une diversité – l'appartenance religieuse et ethnique et la condition sociale antérieure – différente de celle dont il est question dans l'ensemble du chapitre et qui consiste dans la diversité des dons de l'Esprit.

Comment expliquer cette « intrusion » ? On peut facilement en rendre compte si les antithèses Juif-Grec et esclave-libre faisaient partie d'un formulaire, selon l'hypothèse à laquelle nous sommes arrivés en étudiant Ga 3,28. La référence commune au baptême en 1 Co 12,13 et en Ga 3,28 amène à postuler pour ce formulaire une origine liturgique et plus précisément baptismale. Très tôt, avant Paul ou du moins avant la première aux Corinthiens, lors de la célébration du baptême, les chrétiens auraient proclamé que celui-ci marquait le dépassement des différences qui pouvaient exister entre eux. C'est ainsi qu'à l'évocation du baptême comme lieu du don de l'Esprit, 1 Co 12,13, en se souvenant de la proclamation faite lors de la liturgie, aurait été amené à joindre celle de l'identité diversifiée des baptisés.

Sans doute ce passage ne reproduit-il pas comme tel le formulaire cité en Ga 3,28. Mais en faisant référence aux deux premières antithèses, il manifeste qu'il le connaît, tout en adaptant les formulations à celles du développement en cours. Pourquoi s'en serait-il tenu à évoquer les deux premières antithèses seulement et pas la troisième (mâle-femelle) ? Il est bien impossible d'affirmer là-dessus la moindre certitude. Mais peut-être 1 Co 12,13 s'est-il limité à des catégories dont le reste de la lettre et en particulier un passage comme 1 Co

26. *To auto pneuma* : 12,4.8.9a.11 ; *to hen pneuma* : 12,9b.

7,18-23 témoigne qu'elles étaient bien présentes et plus manifestes dans la communauté de Corinthe.

4.2 Le baptême, lieu de renouvellement (Col 3,9-11)

Qu'en est-il maintenant de Col 3,11 ?

La mise en parallèle des textes ci-dessus permet de nouveau un certain nombre d'observations.

a) On trouve de nouveau au cœur de ce passage comme dans les deux autres, les deux antithèses Juif-Grec (avec inversion de termes) et esclave-libre.

b) Comme dans les deux autres passages encore, ces antithèses sont précédées d'une référence au baptême. Cette fois, cependant, celui-ci n'est pas mentionné explicitement. Mais divers indices manifestent que c'est bien de lui qu'il s'agit. On trouve pour une part au v. 10, conjuguée à celle du dévêtement (v. 9), l'image du revêtement qui, en Ga 3,28, est liée expressément au baptême. De la même manière, le verbe *endyô* est employé à l'aoriste et doit donc renvoyer à l'expérience baptismale vécue une fois pour toutes dans le passé. De celle-ci, il a été question explicitement un peu plus haut, en Col 2,12 :

...ensevelis avec lui (*syntaphentes*) lors du baptême, vous en êtes aussi ressuscités avec lui (*synègerthète*), parce que vous avez cru en la force de Dieu qui l'a ressuscité des morts.

Dans la suite, entre 2,12 et 3,9, cette évocation du baptême trouve des échos de proche en proche :

Du moment que vous êtes morts avec le Christ (*ei apethanete syn Christô*) aux éléments du monde... (2,20)

Du moment donc que vous êtes ressuscités avec le Christ (*ei synègerthète tô Christô*)... (3,1)

c) La signification du baptême soulignée en Col 3,9^b-11 est différente de celle qui s'exprimait en 1 Co 12,13 et en Ga 3,27-28. Dans ce dernier passage, l'image du revêtement rendait compte de la relation de rattachement au Christ inaugurée lors du baptême («vous avez revêtu Christ»). En Col 3,10, elle est plutôt exploitée dans une perspective morale. Le baptême est vu comme le lieu d'un renouvellement où le dépouillement de l'homme ancien a fait place au revêtement de l'homme nouveau.

L'environnement immédiat fait bien voir cette inflexion des images dans une ligne éthique. Ce qui, en 3,5-9a, précède le passage sur le baptême (3,9^b-11), marque en effet le début de la section parénétique sur laquelle se termine la lettre aux Colossiens (3,5-4,6). À travers une série d'exhortations à abandonner un certain type d'attitudes et de comportements – «faites mourir» (3,5), «rejetez» (3,8) –, c'est d'abord la conversion dans sa face négative qui s'y trouve décrite. À l'inverse, dans ce qui suit le passage sur le baptême en 3,12-15, les

exhortations, introduites explicitement par l'image du revêtement (v. 12), décrivent la face positive de la conversion et du changement de vie.

Ainsi donc, le baptême a marqué symboliquement le passage d'une dynamique d'existence à une autre. Il a inauguré un processus de renouvellement appelé à se traduire ensuite progressivement dans l'existence croyante. C'est bien ce qu'indique en Col 3,10 l'alternance des temps utilisés. Le participe aoriste vient en premier: «*ayant revêtu (endysamenos)* l'homme nouveau... » fait référence à l'expérience baptismale vécue une fois pour toutes dans le passé. Puis vient ensuite le participe parfait: «...l'homme nouveau *renouvelé (anakainoumenon)* à l'image de son créateur ». Déjà amorcé dans le passé et comme enraciné dans l'expérience baptismale, le processus de transformation se poursuit dans le présent. Devenez ce que le baptême a fait de vous: des êtres renouvelés.

Telle est la pensée, complète en elle-même, qui s'exprime en Col 3,9-10. Que vient faire alors le verset 11, avec sa relativisation des différences pouvant exister entre les croyants (11a)? Il s'agit là d'une idée nouvelle: à l'intérieur de l'humanité nouvelle où «*Christ tout et en tous*²⁷», les différences sont dépassées. Si cette idée, aussi importante qu'elle soit, était absente, on ne se rendrait pas compte qu'il manque quelque chose dans le développement qui se poursuit de Col 3,5 à 3, 15.

L'explication est ici la même qu'à propos de 1 Co 12,13. L'évocation du baptême aura amené à se souvenir de la proclamation qui était faite lors de sa célébration. De fait, en Col 3,11, la référence au formulaire cité en Ga 3,28 est plus apparente. Il y a d'abord la formulation au singulier de la première antithèse: *ouk eni hellèn kai ioudaios*. La tournure rare *ouk eni* («il n'y a pas»), inconnue par ailleurs de Col, correspond en effet exactement à celle qui revient à trois reprises en Ga 3,28. Mais alors que, dans ce passage, *ouk eni* est suivi de *oude* («il n'y a pas de Juif *ni* de Grec»), il l'est ici de *kai* («il n'y a pas de Grec *et* de Juif»), ce qui correspond à la formulation du troisième membre de la proclamation de Ga 3,28 («il n'y a pas de mâle *et* de femelle») et constitue un autre indice d'une libre référence au formulaire. Après la première antithèse Juif-Grec, la suite fait intervenir la seconde, esclave-libre, comme dans la proclamation de Ga 3,28. En réalité, les deux ne se suivent pas immédiatement, séparées qu'elles sont par «circoncision, incirconcision, barbare, scythe». Ces catégories absentes en Ga 3,28 ne font à vrai dire que préciser et expliciter la première antithèse. Alors que «circoncision» explicite «Juif», «incirconcision» explicite «Grec».

27. Comment traduire *panta kai en pasin*? Faut-il comprendre ce dernier terme comme un neutre («en toutes choses», «en tout») ou comme un masculin («en tous»)? Dans le contexte, ce dernier paraît préférable: le Christ est *panta*, c'est-à-dire la seule et unique référence en fonction de laquelle se définissent les croyants; il est *en pasin*, c'est-à-dire qu'il est la seule et unique référence pour tous ceux qui viennent d'être mentionnés: juifs, grecs, circoncis, incirconcis, barbares, scythes, esclaves, libres. Cette option est celle notamment de la Traduction œcuménique de la Bible, à l'encontre de la Bible de Jérusalem).

Par la suite, «barbare» et «scythe» viennent prolonger l'énumération des différences: «barbare» était couramment opposé à «Grec», comme «Grec» l'était à «Juif»²⁸; quant à «scythe», il désigne ceux que les Grecs considéraient comme les barbares parmi les barbares²⁹. Sans doute était-il difficile d'évoquer de façon plus claire et plus complète des différences connues de tous et, ainsi, de souligner encore davantage le fait inouï de leur dépassement dans le Christ.

5. Une table mise pour les droits humains

Dans le Christ, les distinctions et les inégalités découlant de l'origine religieuse ou ethnique, de la condition sociale ou de la différence sexuelle, sont dépassées. Telle est la conviction que, déjà avant Paul, du moins avant la première lettre aux Corinthiens, la toute première génération chrétienne paraît bien avoir exprimée lors de la célébration du baptême.

Selon certains, la proclamation d'une telle nouveauté aurait représenté une réaction délibérée au chauvinisme d'actions de grâce attestées en milieux juifs comme en milieux païens³⁰. Ainsi lit-on dans le Talmud palestinien: «Rabbi Yehoudah dit: Un homme doit réciter chaque jour trois bénédictions: 'Merci de ne pas m'avoir créé païen, merci de ne pas m'avoir créé ignorant, merci de ne pas m'avoir créé femme'³¹.' » Au début du 2^e siècle, Plutarque (47-120)

28. Le même Paul qui écrit en Rm 1,16: «du Juif d'abord, puis du Grec» avait écrit juste avant: «Je me dois aux Grecs comme aux barbares» (Rm 1,14). Le couple antithétique Juif-Grec revient fréquemment chez Flavius Josèphe: cf. *Guerre des Juifs*, I,94; II,266.267.285.487.488-489.490; VII,44.50; *Antiquités Juives*, XIII,378; XVI,160-161; XVIII,141.257; XIX,278.306.329; *Contre Apion*, I,175.319.

29. Hans WINDISCH, art. *Barbaros*, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, I, Stuttgart, Kohlhammer, 1933, p. 544-551 (550). Flavius Josèphe écrit à propos des Scythes: «... les Scythes, qui se complaisent dans le meurtre des hommes et qui ne sont pas très supérieurs aux bêtes (*brachu tôn thèriôn diapherontes*), croient cependant devoir protéger leurs coutumes.» (*Contre Apion*, II, 269; trad. Léon BLUM, *Flavius Josèphe, Contre Apion*, Paris, Les Belles Lettres, 1930, p. 106). La distinction Grecs-Barbares est bien attestée chez Josèphe: cf. *Guerre*, VI.199; *Antiquités*, I,107 («J'ai là-dessus le témoignage de tous les historiens de l'Antiquité, Grecs ou Barbares»); IV,12; VIII,284; XI,299; XV,136 («ces choses qui sont considérées illégales, tant par les Grecs que par les Barbares...»); XVIII,20; *Contre Apion*, I,58.116. Parfois, un même passage fait mention des trois catégories Juifs-Grecs-Barbares, e.g. *Antiquités*, IV,11-12; XVI,177 «Il est très profitable pour tous, Grecs comme Barbares, de pratiquer la justice dont se préoccupent nos lois et, si nous demeurons au milieu d'eux, cela nous rend bien disposés et amicaux à l'égard de tous»); *Contre Apion*, I, 201.

30. Parmi bien d'autres, avec plus ou moins de nuances: Richard N. LONGENECKER, *Galatians* (Word Biblical Commentary 41), Dallas TX, Word, 1990, p. 157 («...in conscious contrast to such Jewish and Greek chauvinistic statements, early Christians saw it particularly appropriate to give praise in their baptismal confession that through Christ the old racial schisms and cultural divisions had been healed»); Philip B. PAYNE, *Man and Woman, One in Christ: An Exegetical and Theological Study of Paul's Letters*, Grand Rapids MI, Zondervan, 2010, p. 84; Bernard LATEGAN, «Reconsidering», p. 279.

31. *Berakot*, 9.1, 63b. Les trois bénédictions sont aussi attribuées à Rabbi Judah dans la *Tosephta* (6,23) et à Rabbi Meir dans le Talmud de Babylone (*Menahot*, 43b). Texte hébreu dans

rapporte une prière analogue qu'il fait remonter à Platon mais que Diogène Laërce, trois siècles auparavant, avait attribuée plutôt à Socrate ou à Thalès : « Il avait coutume de dire qu'il y avait trois bénédictions pour lesquelles il rendait grâce à la Fortune (*Tychè*) : premièrement, d'être né humain et non pas animal, ensuite, d'être né homme et non pas femme, troisièmement d'être né Grec et non pas barbare³². » En réalité, il s'avère très difficile d'établir une influence directe de ces formules, qui peuvent être le reflet d'une même ambiance culturelle, sur celles de Ga 3,28³³. Il suffit, pour mesurer le caractère novateur, sinon « révolutionnaire » – plus d'un commentaire usent aisément de ce qualificatif – de ces dernières, en particulier pour des chrétiens d'origine juive, de penser aux différences inscrites dans les divisions architecturales du Temple de Jérusalem. Celles-ci étaient bien connues de Paul et, au témoignage des Actes (21,28-29), lui valurent son arrestation. Avec les parvis des juifs et des païens, des hommes et des femmes, ces divisions reflétaient au moins deux des oppositions dont la proclamation baptismale de Ga 3,28 célébrait le dépassement décisif en Jésus Christ.

Par ailleurs, il faut bien préciser la portée malgré tout limitée des affirmations de Ga 3,28. Ce qu'elles proclament, elles le font à partir de convictions de foi et à propos des croyants seulement. Il faut se garder de détacher ces affirmations de leur contexte pour en faire des principes universels appelant à une vision et à une pratique égalitaires l'ensemble de l'humanité ou simplement l'ensemble de la société de l'époque. Ce qu'elles proclament, ce n'est pas une abolition des différences dans l'ordre religieux, social et encore moins naturel, où il reste des Juifs et des Grecs, des esclaves et des personnes libres,

Gesila N. UZUKWU, « Gal 3,28 and its alleged relationship to rabbinic writings », *Biblica*, 91 (2010), p. 370-392 (372).

32. DIOGÈNE LAERCE, *Vies des philosophes*, I,7,33. Texte grec dans DIOGENES LAERTIUS, *Lives of Eminent Philosophers*, I (Loeb Classical Library), London, W. Heinemann; Cambridge MA, Harvard University Press, 1950, p. 34. Les trois bénédictions sont résumées en style indirect chez Plutarque (*Marius*, 46,1); texte grec et traduction dans PLUTARQUE, *Vies*, VI, *Pyrrhos, Marius, Lysandre, Sylla* (Collection des Universités de France), Paris, Les Belles Lettres, 1971, p. 154-155; rapportées sous la même forme, elles seront encore attribuées à Platon plus tard par Lactance (*Institutions*, III, 19,17).

33. La question a été reprise à nouveaux frais par Gesila N. Uzukwu dans deux articles portant respectivement sur les bénédictions grecques et juives dans « The problem with the three expressions of gratitude found in Greek writings and their alleged relationship to Gal 3:28 », *Cristianesimo nella storia*, 31 (2010), p. 927-944; « Gal 3,28 and its alleged relationship to rabbinic writings » (référence à la n. 31 ci-dessus). Fait observer au terme de cette dernière étude très détaillée : « Gal 3,28 and the three blessings of gratitude found in rabbinic texts were influenced by the antithetical uses of pairs of opposites and the social cultural construction of differences present in the ancient Greco-Roman society. Nevertheless, they are independent texts with independent backgrounds. The different applications and adaptability of the pairs Jew and Greek, male and female, slave and free explain the background of each of the texts. Each text answers a different question, and this explains why in Gal 3,28, the three blessings of gratitude found in rabbinic texts and the three expressions of gratitude found in Greek texts, differ in form so greatly from each other. » (p. 391-392)

des hommes et des femmes. C'est devant Dieu, entre croyants, à l'intérieur de communautés de foi encore à taille restreinte, que ces différences sont abolies au sens qu'elles ne comptent plus. La preuve en est qu'en même temps qu'il fait écho au formulaire baptismal selon lequel il n'y a plus ni Juif ni Grec, ni esclave ni personne libre, Paul, en 1 Co, recommande à chaque croyant possédant l'un ou l'autre de ces statuts, de continuer à vivre, compte tenu de la conjoncture, « dans la condition où l'a trouvé l'appel du Seigneur » (1 Co 7,17-24). La lettre aux Colossiens, de même, après avoir rappelé que, dans le Christ « qui est tout et en tous » (3,11), il n'y a plus ni esclave ni personne libre, exhorte peu après les esclaves à obéir en tout à leurs maîtres d'ici-bas (3,22).

Mais alors, faut-il comprendre l'égalité devant Dieu en un sens purement spirituel ? « Ni Juif ni Grec, ni esclave ni libre, ni homme ni femme » ne fait-il que rendre compte du fait que tous, qui qu'ils soient, peuvent bénéficier du salut de Dieu en Jésus Christ ? C'est bien en effet ce que cherche à établir la longue argumentation de Paul aux chapitres 2 et 3 de l'épître aux Galates. Et il s'agit là déjà d'une chose fondamentale. Mais les proclamations de Ga 3,28 ne parlent-elles que de la relation personnelle et verticale à Dieu ? Ne disent-elles pas aussi quelque chose au sujet des relations horizontales qui en résultent pour les croyants ? Ne s'agit-il que de principes abstraits sans retombées dans l'existence et les rapports concrets entre croyants, à la manière de grandes déclarations sur les droits humains demeurant sans effet réel dans de vastes espaces culturels et géographiques ?

Il se trouve des auteurs pour taxer Paul d'incohérence du fait qu'il n'aurait pas su accorder aux proclamations baptismales larges et novatrices qu'il a transmises ses prescriptions concernant les relations vécues entre croyants. Les positions qu'il adopte en faveur de la subordination de la femme en particulier, dans des passages comme 1 Co 7 ou 1 Co 11, ne révèlent-elles pas « un homme en conflit »³⁴ peinant à traduire dans le concret la conviction que, dans le Christ, « il n'y a pas de mâle et de femelle » ? Et les passages de Col et Ep sur la soumission des femmes à leurs maris et des esclaves à leurs maîtres ne témoignent-ils pas d'une difficulté semblable ? Que changent en définitive les proclamations baptismales ?

34. L'expression est de Elaine Pagels dans son article « Paul and Women. A Response to Recent Discussion », *Journal of the American Academy of Religion*, 42 (1974), p. 538-549 (541) ; Bernard Latagan écrit en conclusion de son article sur Ga 3,28 (« Reconsidering », p. 285) : « Paul's position goes back to his discovery that it was faith alone (not circumcision or the law) that made Abraham righteous in the eyes of God. The inescapable conclusion is that this is true of all who believe in the same way – Jews, Greeks, slaves, freemen, men and women. Paul experienced the truth of the first pair in the realities of his mission to the Gentiles, of the second pair there are only the first glimpses that its significance is emerging, while of the third pair there is no direct evidence that Paul himself has grasped the full consequences of his statement. » On trouvera un aperçu de la recherche sur l'interprétation de Ga 3,28 et de ses implications dans Pauline N. HOGAN, « No Longer Male... », p. 7-13.

Il est clair qu'aux yeux de Paul et du premier christianisme celles-ci ne sont pas que des proclamations abstraites sans implications pour le vécu croyant, en particulier dans sa dimension communautaire.

a) La correspondance paulinienne en général et certains passages en particulier témoignent de ce qu'a représenté le défi exigeant de faire vivre ensemble Juifs et Grecs dans les mêmes communautés de foi. Juste avant le long exposé de Ga 2,15-3,29, Paul rend compte de l'option de l'Église primitive en ce sens (Ga 2,1-10) et de tensions qui en résultèrent comme prix à payer (Ga 2,11-14). Et le chapitre final de la lettre aux Romains livre une longue liste de vingt-six personnes (Rm 16,3-16), les unes aux noms juifs, les autres aux noms grecs ou latins, vivant et servant au sein de communautés dont Paul se réjouit de l'unité et de la vitalité. Ces listes ne constituent-elles pas à elles seules l'indice d'une implantation réelle de l'idéal « ni Juif ni Grec »³⁵ ?

b) En ce qui concerne les relations esclaves-libres, le petit billet à Philémon permet d'entrevoir quelque chose de la transcription dans le concret du second membre de la proclamation de Ga 3,28. On peut voir que, dans ce cas, « ni esclave ni libre » n'est pas compris comme un appel à l'abolition de l'esclavage dans la société d'alors. Pour une part, Paul s'adresse à Philémon en tant que maître de l'esclave Onésime (v. 16a) et une des possibilités qu'il paraît envisager est qu'il continuera de l'être. Mais Paul s'adresse aussi à Philémon en tant que croyant, pour qui Onésime est devenu un « frère dans la foi » (v. 16b) qu'il se doit d'accueillir comme tel (v. 17). Il reste donc des maîtres et des esclaves mais, s'ils sont croyants, leurs rapports doivent être ceux de frères entre lesquels existe « la communion de la foi » (v. 6) et doit prévaloir la priorité de *l'agapè* (versets 5, 7 et 9). Puisque Philémon sait faire preuve de cette charité « au bénéfice de tous les saints » (v. 5), Paul peut compter sur lui pour l'exercer aussi à l'égard d'Onésime. La conviction que, dans le Christ, « il n'y a ni esclave ni libre » débouche ainsi sur une transformation fondamentale des attitudes, des façons de voir l'autre et de vivre avec lui. Éventuellement, elle pourra peut-être même déboucher sur une transformation des rôles sociaux, non pas en général et à grande échelle, mais à échelle réduite et dans tel cas particulier, comme le suggère peut-être Phm 21 : « Je sais bien que tu feras plus encore que je ne demande. »

c) Enfin, ne peut-on voir dans l'affirmation faite à trois reprises en 1 Co 7,2-4 d'une stricte réciprocité entre femme et mari croyants³⁶, un effort de Paul pour traduire au niveau de la communauté conjugale le « ni homme ni femme »

35. Cf. Gesila N. UZUKWU, « The Oneness of Believers: Studying Rom 16:1-16 in the Light of Gal 3:28 », dans Udo SCHNELLE (dir.), *The Letter to the Romans* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 226), Leuven, Peeters, 2009, p. 779-787.

36. « ^{2b}Que chaque homme ait sa femme / et chaque femme son mari. ³ Que le mari s'acquitte de son devoir envers sa femme / et pareillement la femme envers son mari. ⁴ La femme ne dispose pas de son corps, mais le mari. / Pareillement, le mari ne dispose pas de son corps, mais la femme. » Le verset suivant précise encore que, dans le cas d'abstention des relations conjugales,

de la proclamation baptismale? Si, en 1 Co 11,3, il commence par affirmer, en référence à la création originelle, que «le chef de la femme, c'est l'homme», Paul n'affirme-t-il pas dans la suite que, dans l'ordre de la création continuée, «l'homme vient de la femme» et que cela aussi vient de Dieu (11,12)³⁷? En indiquant que «dans le Seigneur il n'y a ni la femme sans l'homme ni l'homme sans la femme» (11,11) et que l'un et l'autre peuvent prophétiser au même titre dans l'assemblée de prière (11,4.5), Paul ne s'efforce-t-il pas de traduire, cette fois au niveau de la liturgie communautaire, la proclamation de Ga 3,28³⁸? Si, en exhortant les femmes à obéir à leurs maris, Col manifeste que les proclamations baptismales auxquelles elle fait référence en 3,11 ne concernent pas l'ordre socio-culturel de l'époque, elle n'oublie pas pour autant que les relations entre époux croyants doivent faire place à l'attitude chrétienne fondamentale qu'est l'*agapè* (3,19). Et Ep 5,25-32 s'attardera à décrire cet amour sur le modèle de celui du Christ à l'égard de l'Église. On comprend alors que l'*hypotagè* dont il est question (Col 3,18; Ep 5,22.24) n'est pas à concevoir comme la soumission à un pouvoir arbitraire et tyrannique. Appelés à se conformer à un modèle social compatible avec la foi, les chrétiens ont à le faire en mettant en œuvre les priorités éthiques découlant de celle-ci. Du coup, l'application du modèle social s'en trouve transformée de l'intérieur.

Il faut se garder, disions-nous plus haut, de tout anachronisme en assimilant les proclamations de Ga 3,28 à des déclarations modernes des droits humains.

Les *préoccupations* sont en effet différentes de part et d'autre. Une déclaration des droits humains, dont celle des Nations Unies en 1948 se présente comme le type par excellence, vise à une reconnaissance à la fois théorique et pratique de la dignité et des droits égaux de tout être humain. Les affirmations de Ga 3,28, elles, proclament le dépassement, dans le Christ, des différences entre croyants. Les *points d'appui* diffèrent également de part et d'autre. Une

cela doit se faire *ek symphônou*, «d'un commun accord» (7,5a). On trouve encore plus loin, en 7,12-13, une affirmation semblable de la réciprocité mari-femme.

37. Pour une étude approfondie de ce texte dans la perspective évoquée ici : Aurélie CALDWELL, *Paul, misogyne ou promoteur de l'émancipation féminine? Étude de 1 Co 11,2-16* (Études Bibliques, nouvelle série, 72), Leuven-Paris-Bristol CT, Peeters, 2016.

38. À quoi on objecte souvent que tout cela se trouve contredit quelques chapitres plus loin dans le passage de 1 Co 14,33b-36 prescrivant sans appel : «Que les femmes se taisent dans l'assemblée» (14,34). L'apparente contradiction tombe si, comme de bons indices le suggèrent, on voit dans les versets 34-35 la position restrictive de certains Corinthiens soucieux de faire taire les femmes et dans le v. 36 la riposte de Paul se portant à la défense de la participation féminine, dans la ligne de 1 Co 11,5a. En revanche, le passage restrictif de 1 Tm 2,11-12 («Que la femme se laisse instruire en silence. Je ne permets pas à la femme d'enseigner ni d'exercer un rôle dominant par rapport à l'homme, mais qu'elle se tienne en silence») paraît bien témoigner d'une application, à l'intérieur des communautés chrétiennes, de la position de subordination de la femme prévalant dans la société de l'époque : cf. Michel GOURGUES, «*Ni homme ni femme*», p. 109-126, 136-142; *Les deux lettres à Timothée. La lettre à Tite* (Commentaire biblique : Nouveau Testament, 14), Paris, Cerf, 2009, p. 106-116.

déclaration des droits s'en tient à considérer d'emblée, dans une perspective de fonctionnalité raisonnable, « que la reconnaissance de la dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine et de leurs droits égaux et inaliénables constitue le fondement de la liberté, de la justice et de la paix dans le monde³⁹ ». Les proclamations de Ga 3,28, elles, affirment, dans une perspective de foi, qu'une valeur particulière découle pour l'être humain de l'intervention de Dieu en Jésus Christ. Une même diversité se retrouve enfin quant aux *destinataires*: alors qu'une déclaration des droits vise à une reconnaissance de la part de tous, individus comme collectivités⁴⁰, les proclamations de Ga 3,28 visent à une reconnaissance de la part de personnes marquées par la foi au Dieu de Jésus Christ.

Cela dit, il reste que de part et d'autre il est question de la non-pertinence des différences entre les humains ou, en positif, de leur égalité fondamentale « sans distinction aucune, notamment de race, de couleur, de sexe, de langue, de religion⁴¹ ». Dans une stricte perspective de promotion des droits humains, c'est cette reconnaissance qui importe, quels qu'en soient les fondements. Plus la visée d'une déclaration des droits humains est universelle, plus il est difficile de l'appuyer sur des justifications d'ordre rationnel partagées par tous. On a souvent noté par exemple que, lors de l'élaboration de la Déclaration de 1948, « afin d'obtenir un vote final assez unanime, les délégations ont soigneusement évité d'insérer dans les textes toute notion « métaphysique » ou « philosophique »⁴². » Et au lendemain de l'approbation de la Déclaration, Jacques Maritain rapportait :

Pendant l'une des réunions de la Commission nationale française de l'U.N.E.S.C.O. où l'on discutait des droits de l'Homme, quelqu'un manifesta son étonnement de voir que certains défenseurs d'idéologies violemment opposées s'étaient mis d'accord pour rédiger une liste de droits. « Mais oui, répliquèrent-ils, nous sommes d'accord sur ces droits, à condition qu'on ne nous demande pas pourquoi. » C'est avec le « pourquoi » que la dispute commence⁴³.

39. Selon le premier considérant énoncé tout au début de la Déclaration universelle de 1948.

40. Tel qu'indiqué à la fin du préambule, à la suite de l'énoncé des sept considérants : « L'Assemblée générale proclame la présente Déclaration Universelle des droits de l'Homme comme l'idéal commun à atteindre par tous les peuples et toutes les nations afin que tous les individus et tous les organes de la société, ayant cette Déclaration constamment à l'esprit, s'efforcent, par l'enseignement et l'éducation, de développer le respect de ces droits et libertés et d'en assurer, par des mesures progressives d'ordre national et international, la reconnaissance et l'application universelles et effectives, tant parmi les populations des États membres eux-mêmes que parmi celles des territoires placés sous leur juridiction. »

41. Déclaration universelle des droits de l'Homme, article 2.

42. Gustave THILS, *Droits de l'homme et perspectives chrétiennes*, Louvain-la-Neuve, Publications de la Faculté de théologie, 1981, p. 30.

43. Jacques MARITAIN, *L'Homme et l'État* (Bibliothèque de la science politique), Paris, P.U.F., 1953, p. 70; extrait d'une conférence prononcée dès 1949; reproduit dans Jacques et Raïssa MARITAIN, *Œuvres complètes*, vol. IX (1947-1951)², Fribourg, Éditions Universitaires; Paris, Éditions Saint-Paul, 2000, p. 568.

S'il s'avère impossible de rallier aux mêmes fondements théoriques des gens d'expériences, d'appartenances culturelles, d'allégeances idéologiques, philosophiques ou religieuses différentes et si ce qui importe avant tout est la reconnaissance pratique d'un ensemble de droits fondamentaux, l'idéal reste cependant que cette adhésion ne soit pas purement fonctionnelle ou volontariste, mais qu'elle puisse s'appuyer sur des convictions, d'où qu'elles viennent.

C'est alors que la conviction exprimée en Ga 3,28 s'avère précieuse. L'apport de cette conviction, dans un contexte moderne de promotion des droits humains, consiste dans l'impact qu'elle exerce sur les mentalités, dans les conceptions et les pratiques qu'elle entraîne chez les croyants et qui les disposent à s'ouvrir à une reconnaissance de la dignité égale de tous les humains, en consonance avec la nouveauté célébrée dès la toute première génération chrétienne: « Désormais pas de Juif ni de Grec, pas d'esclave ni de libre, pas de mâle et de femelle. » Reste alors le défi d'une transcription conséquente dans l'Église comme dans la société.

*Faculté de théologie
Collège universitaire dominicain
Ottawa*

SOMMAIRE

Le chapitre 3 de l'épître aux Galates déploie un long parcours argumentatif culminant, au v. 28, dans une proclamation bien frappée: « Il n'y a ni Juif ni Grec, il n'y a ni esclave ni homme libre, il n'y a ni homme ni femme. » Des échos de cette proclamation se retrouvent en 1 Co 12,13 et Col 3,1, où réapparaissent, sous des formulations différentes, les antithèses Juif / Grec et esclave / libre. Chose frappante, dans les trois passages, ces formules sont mises en relation avec le baptême chrétien. Proclamation baptismale datant vraisemblablement d'avant Paul et faisant remonter jusqu'à la toute première génération chrétienne, la triple affirmation de Ga 3,28 apparaît comme l'écho d'une sorte de saisissement originel face à la nouveauté évangélique: devant Dieu, dans le Christ, il n'y a plus de distinctions et d'inégalités à établir ou à maintenir entre les humains, qu'elles découlent de l'origine religieuse ou raciale, de la condition sociale ou de la différence sexuelle. Surgie de la foi, une telle proclamation s'avère des plus précieuses dans une perspective de droits humains en quête d'appui au principe de la dignité égale de tous.

SUMMARY

Chapter 3 of the Epistle to the Galatians develops a long line of reasoning that culminates in a well-coined proclamation in v. 28: "There is neither Jew nor Greek, there is neither slave nor free man, there is neither male nor female." Formulated differently, the antithetic pairs Jew/Greek and slave/free can be

found in 1 Co 12:13 and Col 3:1. It is striking that in those three passages, the formulas are related to Christian baptism. The triple affirmation of Gal 3:28 – probably a pre-Pauline baptismal proclamation dating back to the very first Christian generation – appears like an early awareness of the novelty coming from the Gospel: before God, in Christ, distinctions and inequalities can no longer be established or maintained, whether arising from racial or religious origin, social condition or sex differentiation. Such a proclamation, inspired by faith, can be most valuable in a perspective of human rights in search of foundations for the principle of equal dignity of all humans.

L'INFANTICIDE DE BETHLÉEM : quand l'intertextualité devient critique impériale*

SÉBASTIEN DOANE

Les lecteurs de l'évangile de Matthieu qui vivent dans un monde encadré par la Déclaration universelle des droits de l'homme ne peuvent que ressentir une profonde injustice à la lecture du massacre des enfants de Bethléem raconté en Mt 2,16-18. Ce sentiment d'injustice fait-il partie des stratégies mises en place par ce récit ?

Dans une perspective d'analyse de la réponse du lecteur¹, je propose d'examiner la citation d'accomplissement au cœur de ce passage. Elle permet aux lecteurs² d'effectuer des liens intertextuels sur plusieurs plans. En effet, l'Évangile selon Matthieu cite le livre de Jérémie (31,15) qui évoque le souvenir de Rachel (Gn 29-35). Le récit se révèle en outre porteur d'une forte résonance par rapport au livre de l'Exode (1,15-22) selon lequel le Pharaon avait fait périr tous les garçons hébreux. Chacun de ces niveaux intertextuels reflète un contexte de souffrance dû à un empire étranger. Quels sont les effets de cette intertextualité chez les lecteurs et les lectrices de ce récit matthéen ?

Le récit du massacre des enfants de Bethléem nourrit une réflexion sur la violence et l'injustice autour de plusieurs enjeux contemporains. Les pleurs de Rachel parlent, là où les mots ne peuvent décrire l'horreur.

Plusieurs exégètes ont déjà travaillé Mt 2,16-18 du point de vue de la critique des sources. L'originalité du présent article consiste pour une part à utiliser une approche centrée sur le lecteur pour étudier les rapports d'intertextualité et en outre à souligner les enjeux politiques des liens intertextuels qui apparaissent comme une critique implicite des abus de pouvoir de la part

* Conférence donnée dans le cadre du 72^e congrès de l'ACEBAC tenu au Collège universitaire dominicain (Ottawa) du 29 au 31 mai 2015 sur la thématique « Droits humains et Bible ».

1. Robert HURLEY, *La bible du lecteur, théorie et pratique de la stylistique affective en études bibliques*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2010.

2. Cet article s'intéresse au « lecteur compétent » tel que présenté par Stanley FISH, *Self-consuming Artifacts: the Experience of Seventeenth-century Literature*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 1972, p. 406-407.

de puissances impériales³. De plus, cette réflexion permettra de replacer cette péripécie au sein du récit global de l'Évangile selon Matthieu qui offre une réponse aux réactions d'injustice dans une nouvelle vie surgissant de la mort.

L'intertextualité pour l'analyse de la réponse du lecteur

L'analyse de la réponse du lecteur relève d'une théorie littéraire qui se concentre sur le lecteur et son expérience en rapport avec une œuvre littéraire. Quelques mots sont nécessaires pour cerner la façon d'aborder l'intertextualité selon une méthode mettant ainsi l'accent sur le lecteur.

Le concept d'intertextualité a été développé dans les cercles post-structuraux⁴. Des poststructuralistes comme Julia Kristeva, Jacques Derrida, Roland Barthes, Gérard Genette et Tzvetan Todorov n'ont pas recherché la signification d'un texte en étudiant les intentions de son auteur, mais en explorant les nombreux dialogues possibles d'un texte avec d'autres textes et contextes.

L'étude de l'intertextualité n'est pas à confondre avec la critique des sources. L'objectif n'est pas de repérer les textes qu'un auteur peut avoir en tête lorsqu'il écrit. En effet, l'auteur est la voix d'une communauté interprétative qui façonne un texte dans un dialogue avec d'autres textes⁵. Moisés Mayordomo-Marín met en garde contre la tentation de vouloir trouver l'intention de l'auteur et décrit bien la polysémie intrinsèque à l'intertextualité :

Intertextuality, as an endless interplay between (at least) two texts and their contexts, is a literary phenomenon impossible to pin down to one single meaning. Even if one thinks that "authorial intention" guarantees the reconstruction of a unified meaning, it is plain that once an author chooses to reconfigure his or her text according to other texts he or she is losing control over the possibilities of interconnecting these texts⁶.

La réception des citations est tributaire de l'acte de lecture. Pour Antoine Compagnon, le lecteur est le tiers qui peut mettre en rapport deux textes⁷.

3. Influencée par deux approches connexes, en lien avec les théories postcoloniales et les *Empire studies*, ma perspective cherche à souligner les relations impériales et coloniales en jeu dans les textes bibliques pour en dégager des conséquences d'ordre herméneutique, théologique et éthique. Warren CARTER, « Empire Studies and Biblical Interpretation », in Steven L. MCKENZIE (dir.), *The Oxford Encyclopedia of Biblical Interpretation*, New York NY, Oxford University Press, 2013, p. 275-284; Éric BELLAVANCE, « La Bible hébraïque et les études postcoloniales: le cas du Deutéro-Isaïe », *Theoforum*, 42 (2011), p. 373-390.

4. Garry A. PHILLIPS, « Poststructural Intertextuality », in Brisio J. OROPEZA and Steve MOYISE (dir.), *Exploring Intertextuality: Diverse Strategies for New Testament Interpretation of Texts*, Eugene OR, Cascade, 2016, p. 106-127.

5. Cf. Julia KRISTEVA, *Sēmēiōtikē. Recherches pour une sēmanalyse*, Paris, Seuil, 1978, p. 85: « Tout texte se construit comme mosaïque de citations, tout texte est absorption et transformation d'un autre texte. »

6. Moisés MAYORDOMO-MARÍN, « Matthew 1-2 and the Problem of Intertextuality », in *Infancy Gospels*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2011, p. 279.

7. Antoine COMPAGNON, *La seconde main ou le travail de la citation*, Paris, Seuil, 1979, p. 73.

Même si c'est l'auteur qui incite le lecteur à repérer un emprunt, ce dernier est seul responsable de la ré-énonciation. C'est le lecteur qui repère un lien intertextuel et qui peut l'interpréter. Cependant, selon la théorie littéraire de Stanley Fish, il faut ajouter que le lecteur agit en tant que reflet de ses communautés interprétatives⁸. Le lecteur entre en dialogue avec d'autres textes et met de l'avant une interprétation selon les normes des communautés interprétatives auxquels il appartient.

Dans le présent article, je me propose de lire un passage particulier en m'intéressant aux relations qu'il entretient avec d'autres textes, afin de comprendre les possibilités de sens qu'il ouvre aux lecteurs. Les citations en Mt 1-2 fonctionnent comme des métalepses. En utilisant quelques mots, elles incitent les lecteurs à penser au monde narratif complet d'où ces mots sont extraits⁹. Les nombreux échos des Écritures dans l'Évangile selon Matthieu ouvrent des possibilités interprétatives aux lecteurs attentifs qui les repèrent¹⁰. Ainsi, ces citations et allusions sont des éléments textuels qui permettent aux lecteurs d'accéder au jeu de l'intertextualité¹¹. Dans l'analyse de la réponse du lecteur, l'objectif est de décrire les effets d'interaction produits sur le lecteur. La question centrale n'est pas « Que voulait dire l'auteur ? » ou « Quel est le sens de ce texte ? », mais plutôt « Quel est l'effet de ce texte sur le lecteur ? »

Mt 2,16-18 offre plusieurs liens intertextuels au lecteur qui connaît l'Ancien Testament. La première partie de cet article se concentrera sur ces liens. Dans un deuxième temps, j'aborderai brièvement la manière dont l'intertextualité autour de ce passage résonne aujourd'hui. Dans cette section, je proposerai d'abord quelques réflexions sur la réaction d'injustice ressentie par les lecteurs contemporains. Puis je présenterai brièvement une gamme d'enjeux contemporains pour lesquels des auteurs reprennent Mt 2,16-18 dans une perspective intertextuelle.

8. Stanley Eugene FISH, *Is there a Text in this Class? The Authority of Interpretive Communities*, Cambridge, Harvard University Press, 1980.

9. Jeannine K. BROWN, « Metalepsis », in Brisio J. OROPEZA and Steve MOYISE (dir.), *Exploring Intertextuality*, p. 29-41.

10. Richard Hays (*Echoes of Scripture in the Gospels*, Waco TX, Baylor University Press, 2016) a développé un modèle largement repris pour distinguer divers types de relations intertextuelles. Il distingue par exemple, l'écho, qui est une reprise plus subtile ou involontaire, de l'allusion, qui est une reprise claire et intentionnelle de la part d'un auteur. J'évite délibérément d'employer cette distinction qui donne l'illusion de précision. J'utilise plutôt le mot « écho » pour évoquer largement les divers types de relations qu'un lecteur compétent peut repérer entre deux textes.

11. Cf. Antoine COMPAGNON, *La seconde main ou Le travail de la citation*, Paris, Seuil, 1979, p. 23: « La citation donne rendez-vous, elle invite à la lecture, elle sollicite, elle provoque, elle aguiche comme un clin d'œil... »

Les origines de Jésus (Mt 1-2)

Le passage à l'étude fait partie des deux premiers chapitres de Matthieu qui traitent de l'origine de Jésus Christ. Sans entrer dans les détails de la question du genre littéraire et de l'historicité de ces chapitres, comme le fait par exemple É. Cuvillier, je considère Mt 1-2 comme un récit mythique renvoyant à des réalités plus profondes que la chronologie et la description des faits¹². En fait, il propose une interprétation de l'avènement de Jésus comme Christ en référence à l'histoire, telle que racontée par les récits du peuple de la Bible. Le récit de Mt 1-2 est « plus vrai que vrai ». À travers divers procédés textuels, il permet au lecteur d'être touché par la violence, la mort et le salut.

Infanticide à Bethléem (Mt 2,16-18)

Avant d'aborder la question de l'intertextualité, commençons par relever quelques éléments importants présents dans cette péripécie du massacre à Bethléem.

V. 16 La fureur d'Hérode

Τότε Ἡρώδης ἰδὼν ὅτι ἐνεπαίχθη ὑπὸ τῶν μάγων ἐθυμώθη λίαν, καὶ ἀποστείλας ἀνεῖλεν πάντας τοὺς παῖδας τοὺς ἐν Βηθλέεμ καὶ ἐν πᾶσιν τοῖς ὄριοις αὐτῆς ἀπὸ διετοῦς καὶ κατωτέρω, κατὰ τὸν χρόνον ὃν ἠκρίβωσεν παρὰ τῶν μάγων.

Alors Hérode, se voyant joué par les mages, entra dans une grande fureur et envoya tuer, dans Bethléem et tout son territoire, tous les enfants jusqu'à deux ans, d'après l'époque qu'il s'était fait préciser par les mages. (Mt 2,16)

La fureur d'Hérode est déclenchée par son sentiment d'être joué (ἐμπαίζειν) ou ridiculisé par les mages¹³. Sa colère contraste avec la joie de ces derniers décrite quelques versets auparavant (2,10).

La double utilisation de πάντας, πᾶσιν en lien avec les enfants de Bethléem donne aux lecteurs l'impression d'un grand massacre. Sans entrer dans une interprétation historicisante du récit, notons que, selon les approximations d'exégètes historico-critiques, le nombre d'enfants mâles de moins de deux ans ne pouvait guère, dans un tel village, dépasser la vingtaine¹⁴. L'histoire de

12. Élian CUVILLIER, *Naissance et enfance d'un Dieu: Jésus-Christ dans l'évangile de Matthieu*, Paris, Bayard, 2005.

13. Ce même verbe est aussi utilisé lorsque les soldats se moquent de Jésus comme roi (Mt 27,29.31.41). Il existe d'ailleurs plusieurs liens entre le récit des origines et celui de la passion.

14. Par exemple, selon Raymond E. Brown [*The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke* (Anchor Bible Reference Library), vol. 1, New York NY – London, Doubleday, 1993, p. 204-205], on peut estimer à environ 1000 personnes la population de Bethléem et des environs à cette époque. En calculant trente naissances par année, dont une quinzaine de mâles, et un taux élevé de mortalité infantile, on peut estimer à une vingtaine au plus la population de bébés mâles sur une période de deux ans. L'expression

l'interprétation de ce récit montre que les lecteurs ont amplifié la portée de l'infanticide au-delà de ce qui est possible¹⁵. Ces lecteurs répondent ainsi à un récit construit pour accentuer l'ampleur du désastre.

Même si ce sont des soldats qui effectuent le massacre, l'usage du verbe ἀνεῖλεν à la troisième personne du singulier suggère qu'Hérode est le seul responsable de cette atrocité. Aucun motif d'ordre légal n'est invoqué pour justifier cet infanticide. Rien ne s'interpose entre la fureur d'Hérode et son action meurtrière. Critique à l'égard d'Hérode qu'il qualifie de tyran, Flavius Josèphe fait écho à sa façon d'exécuter des personnes sans procès et sans consultation du sanhédrin¹⁶. Même si ce genre d'indication relève des approches historico-critiques, les lecteurs compétents peuvent néanmoins comparer le personnage du récit matthéen avec celui que font connaître d'autres textes de l'époque. Il s'agit d'une forme particulière d'intertextualité. Et même si le récit présente Hérode comme responsable du massacre, les lecteurs savent aussi qu'il a été mis en place par l'Empire romain dont il est le représentant.

Ce passage comporte ainsi une caractérisation très négative d'Hérode. Roi de Judée, celui-ci fait tuer des enfants innocents dont il a pourtant la responsabilité. Les lecteurs sont alors amenés à se demander qui est vraiment le roi de Juifs. La violence devient ainsi un élément important permettant de mettre en question l'autorité du roi Hérode et de l'empire qu'il représente, à la faveur d'un autre type de royauté associé à l'enfant qui vient de naître.

V. 17 L'accomplissement

τότε ἐπληρώθη τὸ ῥηθὲν διὰ Ἱερεμίου τοῦ προφήτου λέγοντος
Alors s'accomplit ce qui avait été dit par le prophète Jérémie (Mt 2,17)

La formule d'introduction de la citation est différente de celle que l'on trouve en 1,22; 2,15 et 2,23. Le ἵνα ou ὅπως (« afin que ») habituel y sont en effet remplacés par τότε (« alors, à ce moment »¹⁷). L'idée d'intentionnalité est ainsi

τοὺς παῖδας qui, en elle-même, peut désigner aussi bien les enfants des deux sexes, est comprise au sens des enfants mâles par les exégètes soucieux de souligner le lien, que nous aborderons plus loin, avec le récit de l'Exode.

15. L'histoire de la réception de ce passage montre une exagération du nombre d'enfants massacrés: Justin indique un massacre des enfants sans indiquer de limite d'âge (*Dialogue*, LXXVII 7), la liturgie byzantine prie pour les 14 000 « saints enfants », les calendriers des martyrs de Syrie en dénombrent 64 000; d'autres, faisant un lien avec Ap 14,1-5, fixent le nombre à 144 000. Cf. Raymond E. BROWN, *The Birth of the Messiah*, p. 205.

16. FLAVIUS JOSÈPHE, *Antiquités Judaïques* 14.9.2-5. Pour un survol des passages concernant Hérode dans les écrits de Flavius Josèphe, voir: Jan Willem van HENTEN, « Matthew 2:16 and Josephus' Portrayals of Herod » in Harm W. HOLLANDER et Johannes TROMP (dir.), *Jesus, Paul, and Early Christianity: Studies in Honour of Henk Jan de Jonge, Rieuwerd Buitenwerf* (NovT Supp. 130), Leiden/Boston MA, Brill, 2008, p. 101-122.

17. Élian CUVILLIER, « Références, allusions et citations: réflexions sur l'utilisation de l'Ancien Testament en Matthieu 1-2 », dans *Écritures et réécritures*, Leuven Paris/Walpole MA, Uitgeverij Peeters, 2012, p. 239.

absente. Pour la plupart des commentateurs, cette formulation montre en effet que Dieu n'est pas la cause du mal¹⁸. La citation d'accomplissement concernant la rétribution de Judas en Mt 27,9 est d'ailleurs introduite de la même façon¹⁹. On peut comprendre que, dans les deux cas, la culpabilité revient à ceux qui s'opposent au plan de Dieu.

V. 18 *Les pleurs de Rachel*

φωνή ἐν Ῥαμὰ ἠκούσθη, κλαυθμὸς καὶ ὄδυρμὸς πολὺς· Ῥαχὴλ κλαίουσα τὰ τέκνα αὐτῆς, καὶ οὐκ ἤθελεν παρακληθῆναι, ὅτι οὐκ εἰσί.

Une voix dans Rama s'est fait entendre, des pleurs et une longue plainte; c'est Rachel qui pleure ses enfants et ne veut pas être consolée, parce qu'ils ne sont plus. (Mt 2,18)

Il s'agit d'une citation de Jr 31,15, un texte poétique chargé d'émotion évoquant plusieurs couches de traditions bibliques. La version de Matthieu n'est ni celle de la LXX ni celle du texte hébreu²⁰. Deux mots sont propres à Matthieu. En utilisant l'adjectif πολὺς, le narrateur souligne la multitude des plaintes et des pleurs; on peut y voir une référence aux diverses traditions bibliques concernant la souffrance de Rachel. Curieusement, Matthieu privilégie le mot τέκνα («enfants») pour désigner ceux (et celles?) qui sont tués alors que le texte hébreu (תַּיִת) et le texte de la LXX (de Jr 31,15 utilisent des termes signifiant «fils». Ce choix d'une expression plus générale pour désigner la descendance ou la postérité, en indiquant que les enfants ne sont plus, suggère l'idée qu'il n'y a plus d'avenir.

18. À l'instar de Alfred PLUMMER, *An Exegetical Commentary on the Gospel According to St. Matthew*, New York NY, Charles Scribner's Sons, 1909, p. 18; Theodor ZAHN, *Das Evangelium des Matthäus*, Wuppertal, Brockhaus, 1984 (1903), p. 19; Marie-Joseph LAGRANGE, *Évangile selon saint Matthieu*, Paris, Gabalda, 1948, p. 34; Ernst LOHMEYER et Werner SCHMAUCH, *Das Evangelium des Matthäus*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1958, p. 29; Erich KLOSTERMANN, *Das Matthäusevangelium*, Tübingen, J.C.B. Mohr (P. Siebeck), 1927, p. 18; Eduard SCHWEIZER, *The Good News According to Matthew*, Knox, 1975, p. 10, 19; George M. SOARES-PRABHU, *The Formula Quotations in the Infancy Narrative of Matthew*, Rome, Pont. Bibl. Inst., 1976, p. 50-51; Raymond E. BROWN, *The Birth of the Messiah*, p. 205; John Paul MEIER, *Matthew* (New Testament Message 3), Collegeville MN, Liturgical Press, 1990, p. 14; Robert Horton GUNDRY, *Matthew: A Commentary on his Literary and Theological Art*, Grand Rapids MI, Eerdmans, 1982, p. 35.

19. «τότε ἐπληρώθη τὸ ῥηθὲν διὰ Ἰερεμίου τοῦ προφήτου λέγοντος» (Mt 27,9).

20. Pour Krister Stendahl, il s'agit d'une traduction abrégée du texte massorétique: *The School of St. Matthew and Its Use of the Old Testament* (Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis), Uppsala, Almqvist & Wiksells, 1954. Pour Ulrich Luz la citation de Mt provient d'une fusion entre la LXX et le texte massorétique: *Matthew 1-7: A Commentary* (Hermeneia), Minneapolis MN, Fortress, 2007, p. 118-119. On retrouve aussi une comparaison entre le texte de Mt, les LXX, et le texte massorétique dans Michael KNOWLES, *Jeremiah in Matthew's Gospel: The Rejected Prophet Motif in Matthaean Redaction*, Sheffield, JSOT, 1993, p. 36-38; Raymond E. Brown, *The Birth of the Messiah*, p. 223-225 et Maarten J. J. MENKEN, *Matthew's Bible: The Old Testament Text of the Evangelist* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium), Leuven, Peeters, 2004.

* * *

Dans la section qui suit, je me propose de montrer comment ce récit de l'infanticide à Bethléem puise à une riche tradition biblique. Le lecteur capable d'effectuer des liens intertextuels et de repérer dans cette histoire des échos des livres de la Genèse, de Samuel, de Jérémie et de l'Exode peut y découvrir une forme de critique implicite de l'abus du pouvoir impérial.

Échos de Genèse

L'histoire de Rachel, dont la figure est évoquée chez Matthieu et Jérémie, est racontée dans la Genèse. Celle-ci précise que Rachel a deux fils mais elle ne dit pas, contrairement à Matthieu et Jérémie, qu'elle pleure la mort de ses enfants. Elle-même meurt bien avant, lors de l'accouchement de son second fils (Gn 35,19). Ceci oriente donc vers une interprétation métaphorique des pleurs de Rachel.

Divers éléments reliés à la souffrance de Rachel se retrouvent dans le récit de Genèse. D'abord, elle est la victime des manipulations de son père Laban, désireux de marier ses deux filles à Jacob et de le faire travailler pour lui (Gn 29,15-30). Les premières lamentations de Rachel sont causées par sa stérilité (Gn 30,1). La vie de Rachel se termine encore dans les larmes d'un accouchement difficile sur la route d'Éphrata-Bethléem (Gn 35,19). En mourant, elle nomme son deuxième fils « Ben-Oni », ce qui signifie « fils du deuil ». Jacob change alors le nom de l'enfant pour celui de Benjamin, faisant taire ainsi la lamentation de sa femme.

Après la mort de Rachel, le sort de ses fils est marqué par le malheur. Le premier, Joseph, est vendu par ses frères. Le croyant mort, Jacob pleure son fils : « Quand tous ses fils et filles vinrent pour le consoler, il refusa de se consoler "car, disait-il, c'est en deuil que je descendrai vers mon fils au séjour des morts." » (Gn 37,35). Chez Jérémie, ce refus de consolation de Jacob est plutôt associé à la mémoire de sa femme Rachel.

Échos de 1 Samuel

Le premier livre de Samuel raconte l'onction de Saül, descendant de Rachel par Benjamin. Dès qu'il reçoit cette onction et devient ainsi le premier roi-messie, Saül est envoyé par le prophète Samuel au tombeau de Rachel (1 S 10, 1-2). En Matthieu aussi, l'histoire de Jésus Messie passe par le tombeau de Rachel.

Échos de Jérémie

Mt 2,17 mentionne expressément le prophète Jérémie, ce qui aide le lecteur à repérer l'origine de la citation. Elle provient, avons-nous déjà signalé, de

Jr 31,15 un passage où Rachel est présentée comme la mère symbolique de la nation défaite, exilée et souffrante décrite par le prophète²¹.

L'allusion à Rachel pleurant ses enfants fait référence à un exil. Toutefois, les exégètes ne s'entendent pas sur l'identification de ce dernier. Plusieurs avancent que Jr 31,15 fait probablement allusion à la captivité et à la déportation des Israélites du Royaume du Nord conquis par les Assyriens en 722-721²². Cette argumentation se base notamment sur le fait que certaines des tribus principales du Nord, Manassé et Ephraïm, sont vues comme les descendantes de Rachel.

Par ailleurs, d'autres exégètes voient en Jr 31,15 une référence aux Benjamins, descendants de Rachel, qui vivaient au royaume de Juda détruit par les Babyloniens en 597 et 587²³. Jr 40,1 indique qu'après la chute de Jérusalem, les captifs furent amenés à Rama. Pour Lindars, Jr 31,15 s'adresse aux habitants de Juda appelés à vivre bientôt l'expérience d'exil du royaume du Nord, ce qui marquera une répétition de l'histoire.

Il ne m'apparaît pas essentiel de trancher entre les deux options puisque ces deux moments historiques opèrent un effet similaire sur le lecteur. Dans les deux cas, il s'agit d'une défaite majeure infligée par un empire étranger, causant mort et souffrance dans le peuple. D'ailleurs, dans la suite du texte de Jérémie, il est question d'une restauration d'Éphraïm, représentant du royaume du Nord (Jr 31,18-20) et du royaume de Juda (Jr 31,23-25)²⁴.

Jr 31,15 se situe dans un ensemble littéraire qui traite de la consolation (30-31). La suite du texte (Jr 31,16-17) est un poème riche en images et en métaphores. Dieu incite Rachel et le peuple à cesser de pleurer puisque leurs enfants reviendront de la terre étrangère. Le pathos de la lamentation d'une mère émeut Dieu qui répond par le réconfort et l'assurance: «Ainsi parle le Seigneur, Assez! Plus de voix plaintive, plus de larmes dans les yeux! Ton labeur reçoit la récompense – oracle du Seigneur: ils reviennent des pays

21. «Ainsi parle le Seigneur: Dans Rama on entend une voix plaintive, des pleurs amers: Rachel pleure sur ses enfants, elle refuse tout réconfort, car ses enfants ont disparu.» (Jr 31,15)

22. John BRIGHT, *Jeremiah: Introduction, Translation, and Notes* (Anchor Bible 21), Garden City NJ, Doubleday, 1965, p. 281-282; John A. THOMPSON, *The Book of Jeremiah* (New International Commentary on the O.T.), Grand Rapids MI, Eerdmans 1980, p. 573; George M. SOARES-PRABHU, *The Formula Quotations*, 1976, p. 256; William L. HOLLADAY, *A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah*, II, Minneapolis MN, Augsburg-Fortress, 1986, p. 186-187; Raymond E. Brown, *The Birth of the Messiah*, p. 205-206 et Johannes Willem MAZUREL, «Citations from the Book of Jeremiah in the New Testament» in Martin KESSLER (dir.), *Reading the Book of Jeremiah. A Search for Coherence*, Winona Lake IN, Eisenbrauns, 2004, p. 181-189.

23. Barnabas LINDARS, «Rachel Weeping for Her Children» – Jeremiah 31:15-22», *Journal for the Study of the Old Testament*, 12 (1979), p. 47-62; Robert H. GUNDRY, *The Use of the Old Testament in St Matthew's Gospel, with Special Reference to the Messianic Hope*, Leiden, E. J. Brill, 1967, p. 210-211, et Bob BECKING, «A Voice Was Heard in Ramah». Some Remarks on Structure and meaning of Jeremiah 31,15-17», *Biblische Zeitschrift*, 38 (1994), p. 238.

24. Robert P. CARROLL, *Jeremiah: A Commentary* (Old Testament Library), London, SCM Press, 1986, p. 598.

ennemis. Ton avenir est plein d'espérance. » (Jr 31,16-17) Le livre de la consolation offre un espoir concret de la part de Dieu. Celui-ci répondra au besoin de base de la vie : une terre et l'absence d'oppression ennemie.

Dans le récit matthéen, Rachel pleure encore pour les enfants d'Israël qui souffrent de persécutions. Le contexte global de Jr 30-33 invite à voir un retournement. Le lecteur peut comprendre que ce lien intertextuel se construit autour du schéma exil-retour, où la souffrance pointe en même temps vers l'espoir d'une restauration²⁵. Knowles s'oppose à cette interprétation en soutenant que Matthieu ne s'intéresse pas à l'espoir qui s'exprime dans le contexte plus global des chapitres 30-33 de Jérémie, mais uniquement à la lamentation de Rachel, effectuant ainsi un lien entre les souffrances des enfants d'Israël en exil et les souffrances des enfants d'Israël sous Hérode²⁶. Les pleurs de Rachel peuvent aussi être reliés au sort de Jésus qui, bien que Messie, se retrouvera lui aussi en exil. Rachel reste en pleurs, car, chez Matthieu, contrairement à ce qu'évoque le poème de Jérémie, elle n'est pas consolée. La réponse de Dieu à cette lamentation n'est pas immédiate.

Échos de l'Exode

Contrairement à la citation de Jérémie, le livre de l'Exode ne trouve pas en Mt 2 de reprise explicite de mots. Le lien entre les deux est pourtant si fort que, selon Brown, pour raconter la naissance de Jésus, Matthieu s'inspire de l'histoire de la naissance de Moïse²⁷. L'infanticide de Bethléem fait en effet écho au massacre par Pharaon des enfants mâles des Hébreux (Ex 1,15-22)²⁸. Les deux récits parlent d'un tyran sanguinaire ainsi que de la mise à mort d'enfants nouveau-nés. Au lecteur connaissant les Écritures juives, le massacre de ces

25. Ces exégètes affirment que Mt pointe vers le contexte plus global de Jr 30-31 et évoque ainsi un espoir possible. Basil Ferris Campbell ATKINSON, *The Christian's Use of the Old Testament*, London, InterVarsity, 1952, p. 83; Theodor ZAHN, *Das Evangelium des Matthäus*, Wuppertal, Brockhaus, 1984, p. 109-110; Randolph V. G. TASKER, *The Gospel According to St. Matthew: An Introduction and Commentary*, Grand Rapids MI, Eerdmans, 1961, p. 43-44; William Foxwell ALBRIGHT et Christopher Stephen MANN, *Matthew* (Anchor Bible), Garden City NJ, Doubleday, 1971, p. Ixiii; David HILL, *The Gospel of Matthew*, Grand Rapids MI, Eerdmans, 1981, p. 86; H. Benedict GREEN, *The Gospel according to Matthew*, Oxford, Oxford University Press, 1975, p. 60; Raymond E. Brown, *The Birth of the Messiah*, p. 217; Brian M. NOLAN, *The Royal Son of God*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1979, p. 137.

26. Michael KNOWLES, *Jeremiah in Matthew's Gospel: The Rejected Prophet Motif in Matthaean Redaction* (Journ. Stud. N.T. Suppl.), Sheffield, JSOT, 1993, p. 42-52. Pour sa part, Lindars affirme que Matthieu n'a pas compris le contexte positif de Jr 31 (*New Testament Apologetic: The Doctrinal Significance of the Old Testament Quotations*, Philadelphia PA, Westminster Press, 1961).

27. Raymond E. Brown, *The Birth of the Messiah*, p. 228-229.

28. Pour l'étude des traditions liées à l'enfance de Moïse et au meurtre des enfants par Pharaon, René BLOCH, «Die Gestalt des Moses in der rabbinischen Tradition» dans *Moses in Schrift und Überlieferung*, Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1955 p. 117-120; Dale C. ALLISON, *The New Moses: A Matthean Typology*, Minneapolis MN, Fortress, 1993 p. 142-144.

derniers en Matthieu rappelle la persécution en Égypte. Il y a certainement un rapport typologique entre Pharaon et Hérode ainsi qu'entre les enfants tués en Égypte et à Bethléem.

Synthèse des rapports intertextuels avec l'Ancien Testament

Le texte de Mt 2,16-18 fait écho au massacre des enfants mâles des Hébreux par Pharaon ainsi que des exils successifs vers l'Assyrie et Babylone. Ce passage permet au lecteur de se remémorer les périodes les plus sombres de l'histoire d'Israël. Des moments caractérisés par la violence, la destruction, l'exil, la mort et l'absence d'avenir. Ces catastrophes sont causées par les actions violentes d'empires étrangers. La question de la non-intervention de Dieu lors de ces événements a suscité une riche réflexion théologique. Étonnamment, plusieurs livres de l'Ancien Testament témoignent d'une relecture de ces événements dans une ligne d'espérance. Par exemple, le Deutéro-Isaïe décrit la façon dont Dieu libère et reconforte son peuple en exil (Is 40). C'est après les moments les plus difficiles qu'on présente la présence consolante et libératrice du Seigneur. Ultiment, le Seigneur a libéré les Hébreux du pouvoir tyrannique de l'Égypte et de l'exil à Babylone. En Matthieu, ce rôle est attribué à Jésus, dont les noms (Ἰησοῦς, Ἐμμανουήλ) désignent en Mt 1,21 comme celui qui va sauver son peuple et incarner la présence de Dieu (1,23)²⁹. Les moments importants de persécution et de salut de l'histoire d'Israël sont évoqués par des liens intertextuels afin de montrer l'importance de l'histoire de persécution et de salut révélée dans le récit de Matthieu autour de la figure de Jésus.

Une réaction de lecteurs : l'injustice

Bethléem, le lieu de la naissance de Jésus et de la grande joie des mages (2,10) devient le lieu du massacre barbare d'enfants et des pleurs de leurs mères. Quel

29. Les deux noms attribués à l'enfant permettent une interprétation de son identité. Ces deux noms contiennent une allusion anti-impériale. Au verset 21, le narrateur indique qu'il sera appelé « Jésus, car c'est lui qui sauvera son peuple de ses péchés ». La fonction de sauveur est celle de l'empereur ou de son représentant. Dans ce contexte, il s'agit d'Hérode. Le peuple est Israël, le peuple de la généalogie. Le péché est un terme polysémique, mais une possibilité interprétative est d'y voir le péché lié à la déportation à Babylone et aux souffrances du peuple à cause de la domination imposée par des empires étrangers. L'infanticide de Bethléem peut être compris comme illustration du péché et du besoin de salut du peuple. Au verset 23, par la citation d'Is 7,14 le narrateur indique qu'il sera appelé Emmanuel, ce qui se traduit : « Dieu avec nous ». C'était la fonction de l'empereur ou du roi d'être la manifestation de Dieu ou des dieux pour le peuple. En fonction de ce contexte, les deux noms de l'enfant ont un caractère subversif. Voir Warren CARTER, « Contested Claims: Roman Imperial Theology and Matthew's Gospel », *Biblical Theology Bulletin*, 29 (1999), p. 56-67; ID. « 'To Save his People from their Sins' (Matt 1:21): Rome's Empire and Matthew's Salvation as Sovereignty », *Society of Biblical Literature Seminar Papers*, 39 (2000), p. 379-401; Sébastien DOANE, « Résister aux injustices impériales en citant Isaïe. Analyse intertextuelle de Mt 1,23 et Is 7,14 », *Théologiques*, 23 (2015), p. 44-60.

est l'effet de ce texte sur des lecteurs contemporains? Commençons par deux citations reflétant le type de réactions que nous allons retracer.

This is perhaps the most shocking story in the New Testament³⁰.

Les enfants de la Judée massacrés pendant que ses parents l'emmenaient en lieu sûr, pourquoi étaient-ils morts sinon à cause de lui? Il ne l'avait pas voulu, bien sûr. Ces soldats sanglants, ces enfants coupés en deux lui faisaient horreur. Mais, tel qu'il était, je suis sûr qu'il ne pouvait les oublier. Et cette tristesse qu'on devine dans tous ses actes, n'était-ce pas la mélancolie inguérissable de celui qui entendait au long des nuits la voix de Rachel, gémissant sur ses petits et refusant toute consolation? La plainte s'élevait dans la nuit, Rachel appelait ses enfants tués pour lui, et il était vivant³¹!

Nicol et de Camus expriment ainsi une réaction typique de lecteurs vivant dans un monde encadré par la Déclaration universelle des droits de l'homme. Ce sont des enfants innocents qui meurent. Pis encore, un lecteur qui s'identifie aux enfants massacrés peut remettre en question l'image de Dieu qui, à première vue, ne fait rien pour éviter cet infanticide³². Pourquoi Dieu ignore-t-il et abandonne-t-il les autres familles de Bethléem? Les pleurs de Rachel accentuent le côté tragique du massacre à Bethléem. Pourquoi Dieu ne sauve-t-il qu'un seul enfant? De l'horreur provoquée par une violence envers des enfants innocents, le lecteur passe au sentiment d'injustice. Cette réaction trouve un écho dans la figure métaphorique de Rachel qui pleure aussi ces enfants.

Pour Nicol et Luz, Matthieu ne partagerait pas la réaction d'injustice des lecteurs contemporains que nous sommes³³. Selon eux, le narrateur ne soulève pas la question de la théodicée relative à la souffrance d'enfants innocents. Pour trouver des éléments de réponse à la question de l'injustice apparente de Dieu, je crois que le lecteur doit continuer sa lecture attentive du reste de l'Évangile de Matthieu.

30. George G. NICOL, «The Slaughter of the Innocents», *Expository Times*, 97 (1985), p. 55-56.

31. Albert Camus, *La chute*, Paris, Gallimard, 1956, p. 130-131.

32. C'est la réaction de E. Frank TUPPER, «The Bethlehem Massacre-Christology against Providence», *Review & Expositor*, 88 (1991), p. 399: «Jesus experienced a divine rescue from Herod's murderous rage because of the special intervention of God and that all the other boy babies of Bethlehem were slaughtered because God did nothing in their behalf. The story bristles with questions: Is God really the good Abba of the whole human family, or is God inconsistently fatherly, demonstrating parental provision for some and benign neglect toward others? The same question can be asked in a different form: Does God love the baby Jesus more than the other boy babies in Bethlehem, orchestrating a divine rescue for "My Son" and leaving the others for slaughter?»

33. Ulrich LUZ, *Matthew 1-7*, p. 121: «It does not bother Matthew that God saves his Son at the expense of innocent people.» Voir aussi George G. NICOL, «The Slaughter of the Innocents», *Expository Times*, 97 (1985), p. 55-56.

Une réponse possible: se retirer pour mieux revenir

Davies et Allison retrouvent dans l'évangile de Matthieu l'intrigue de certains récits de héros de l'Antiquité qui, lorsqu'ils sont enfants, sont sauvés d'une mort certaine pour revenir ensuite et sauver ceux qui dépendent d'eux³⁴. Le thème du retrait (ἀναχωρέω) fournit une piste à suivre pour comprendre la réponse divine à la violence. Ce verbe est utilisé quand les mages évitent Hérode (v. 13), quand Joseph évite Hérode (v. 14) puis Archélaüs (v. 22). Cette stratégie reprend celle de Moïse (Ex 2,15) qui, avant de sauver son peuple, doit d'abord se réfugier à Madian (ἀνεχώρησεν dans les LXX). Or, dans le récit de l'Exode, Moïse s'identifie au peuple et à sa souffrance.

En Mt 2,15, il y a aussi une identification entre Jésus et le peuple grâce à la citation d'Os 11,1: «D'Égypte j'ai appelé mon fils.» Celle-ci, dans son contexte d'origine, évoquait Israël³⁵. Jésus, l'enfant exilé représentant son peuple, revient sur la terre d'Israël après la mort d'Hérode (v. 19-20). Symboliquement, pour le lecteur, ce retour est celui des exilés mentionnés dans la généalogie (1,11-12) et dans la citation de Jr 31,15 en Mt 2,18. Cette interprétation permet une première réponse aux injustices évoquées par les liens intertextuels retracés précédemment. Les enfants morts aux mains des Égyptiens, des Assyriens, des Babyloniens tout comme ceux de Bethléem ne sont plus. Néanmoins, ils sont symboliquement représentés par Jésus qui revient en terre d'Israël. Même en revenant, Jésus subit le même sort que le peuple opprimé par un tyran. Il doit aller en Galilée et s'établir à Nazareth pour échapper à la domination d'Archélaüs. Une partie de la solution à l'injustice ressentie par le lecteur contemporain est qu'avec le retour de Jésus, les enfants sont symboliquement restaurés.

Moïse s'est réfugié en Madian pendant que son peuple était exploité (Ex 2,11-15). Toutefois, il est revenu pour se dresser devant le Pharaon en solidarité avec son peuple. En fin de compte, il permet la libération du peuple. Dans le cas de Jésus, cette libération est déjà inscrite dans son nom: «Jésus», celui qui va sauver le peuple de son péché (Mt 1,21). En poursuivant sa lecture de l'évangile, le lecteur verra que l'identification de Jésus au peuple est telle qu'il meurt comme les enfants de Bethléem assassinés par les autorités politiques et religieuses³⁶.

34. William D. DAVIES – Dale C. ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*, vol. I: *Introduction and Commentary on Matthew I-VII* (International Critical Commentary), London – New York NY, T & T Clark International, 2004, p. 258.

35. Robert Gundry énumère les éléments favorisant un lien entre Jésus et le peuple d'Israël: comme Israël, au temps messianique, Jésus reçoit l'hommage de gentils (Is 60,6; Ps 72: les mages en Mt 2,11); comme fils, Jésus comme le peuple reçoit la protection en Égypte (Os 11: Mt 2,15); son oppression suscite les pleurs (Jr 31,15: Mt 2,17-18) et comme le peuple Jésus est tenté au désert (Nb 14,34: Mt 4,1-11) (*Matthew: A Commentary on his Literary and Theological Art*, p.33-34).

36. Pour plus de détails sur la reprise de l'histoire d'Israël en Jésus dans l'évangile de Matthieu voir Richard B. HAYS, *Echoes of Scripture in the Gospels*, Waco TX, Baylor University Press, 2016.

En Matthieu, Jésus n'est pas présenté comme un Messie glorieux. Jésus doit passer par le retrait et l'exil pour sauver Israël. Il est la réponse paradoxale à ce qui s'appellerait aujourd'hui les « violations des droits de la personne » commises par Hérode. Jésus s'identifie aux souffrances du peuple. Sa souffrance, sa mort permettent une ouverture inattendue au cycle de violence de ses adversaires. Celui qui a échappé à la violence de Bethléem revient pour la subir et la renverser.

Les autorités politiques et religieuses de Jérusalem réussissent à tuer Jésus. Il meurt comme les enfants tués de Bethléem. Mais comme Jésus est ressuscité par Dieu, symboliquement, les enfants sont relevés avec lui. Jésus de Nazareth a été exécuté par la puissance impériale qui le traque depuis sa naissance. La résurrection subvertit et usurpe un pouvoir immense de l'empire: « If Jesus' crucifixion is the apparent victory of the ruling elite, a display of its ultimate power to take the life of those who resist it, his resurrection is God's victory, a revelation of the limits of Roman imperial power that can't keep Jesus dead, and a display of the empire's vulnerability to God's life-giving purposes³⁷. »

Une réflexion qui se poursuit

Le jeu de l'intertextualité continue aujourd'hui. La voix, la plainte et les pleurs de Rachel portent plus que l'agonie des survivants de Bethléem, elle soutient toutes les tragédies de l'histoire d'Israël et pointe encore vers la libération et la restauration.

L'analyse des liens intertextuels avec les textes de l'Ancien Testament a montré que le récit de l'infanticide à Bethléem permet au lecteur de faire des liens avec les pires moments de l'histoire d'Israël ainsi qu'avec l'espoir de restauration qui leur est associé. Le tout donne une image qui fusionne espoir et deuil devant les injustices qui vont à l'encontre des droits de la personne. Pour cette raison, les pleurs de Rachel sont utilisés dans des réflexions sociales contemporaines reliées à l'injustice.

Ainsi, on s'en est servi pour parler de l'holocauste³⁸, de l'avortement³⁹ de la guerre au Vietnam⁴⁰, des personnes assassinées par la junte militaire en

37. Warren CARTER, « Matthew and Empire », *Union Seminary Quarterly Review*, 59 (2005), p. 87.

38. Par exemple, Karl THIEME, « Auschwitz und Bethlehem », *Kairos*, 4 (1962), p. 133-134.

39. John Warwick MONTGOMERY, *Slaughter of the Innocents*, Westchester IL, Cornerstone, 1981; Francis A. SCHAEFFER and C. Everett KOOP, « The Slaughter of the Innocents », *Fundamentalist Journal*, 2, 1983, p. 21-22 et Jane VAJNAR, « The Slaughter of the Innocents », *Transformation*, 3 (1986), p. 19-20.

40. James R. NELSON, « O Little Town of Phuvinh », *Christian Century*, 84 (1967), p. 1619-20, William BEACH, « Advent amid the Slaughter of the Innocents », *Christianity and Crisis* 29 1969, p. 322-323.

Argentine⁴¹ (1976-1983), du génocide au Rwanda⁴², des guerres en général⁴³, des tueries en contexte scolaire comme à Columbine⁴⁴ en 1999 ou à l'école Sandy Hook⁴⁵ au Connecticut en 2012 et même pour dénoncer le sort de familles sans domicile⁴⁶ ou la pauvreté infantile⁴⁷. Ces reprises sont faites par des exégètes, des pasteurs, des journalistes et des autorités civiles appelés à commenter des tragédies. Ils montrent que les lecteurs de Mt 2,16-18 comprennent ce court récit comme une référence essentielle devant les injustices et la violence en général. L'impérialisme s'est transformé depuis 2000 ans, mais l'injustice et la violence demeurent présentes sous d'autres formes.

La référence aux pleurs de Rachel est particulièrement significative lorsqu'elle est reliée à la mort violente d'enfants innocents et aux abus de pouvoir puisque ces éléments sont communs aux différents textes bibliques explorés dans cet article.

Nous vivons dans un monde d'atrocités et d'injustices. Les massacres d'enfants sont encore dans l'actualité avec des groupes armés comme Boko Haram. Ce groupe sème la terreur en enlevant et en tuant des centaines de jeunes femmes et d'enfants au Nigéria. En réfléchissant à l'injustice de l'infanticide à Bethléem, je ne peux que penser aux abus graves contre les droits humains qui ont lieu en ce moment. Si certains demandent les raisons de la non-intervention de Dieu à Bethléem, il est possible de retourner la question et nous demander si nous ne sommes pas coupables du même crime. Nous laissons mourir de faim des enfants, alors que nous vivons dans la surabondance. Nous laissons mourir des enfants aux mains de terroristes. Nous laissons des armées s'en prendre impunément aux civils et aux enfants comme lors de la campagne militaire d'Israël contre Gaza en 2014. La culpabilité divine est analogue à celle de la société en général lorsque rien n'est fait devant l'injustice qui tue. Ainsi, la lecture de Mt 2,16-18 et ses références intertextuelles peuvent devenir le moteur d'une réaction en vue d'une plus grande

41. Néstor O. MÍGUEZ, « The Holy Innocents », in Mark RONCACE (dir.), *Global perspectives on the New Testament*, Upper Saddle River, Pearson, 2014, p. 7-8.

42. Michel S. KAMANZI, « Rwanda quelle réconciliation ? », *Études*, t. 400 (mai 2004), p. 584.

43. Jay FOREST, « How Far to Bethlehem ? », *The Otherside*, 153 (June 1984), p. 12-13.

44. Darrell SCOTT, Beth NIMMO et Steve RABEY, *Rachel's Tears: The Spiritual Journey of Columbine Martyr Rachel Scott*, Edinburgh, Thomas Nelson Publishers, 2000.

45. Mike LUX, « Rachel's Lament » http://www.huffingtonpost.com/mike-lux/rachels-lament_b_2315429.html, Lorenzo ALBACETE, « Sandy Hook/Slaughter of Innocents », <http://www.ilsussidiario.net/News/English-Spoken-Here/Culture-Religion-Science/2012/12/19/SANDY-HOOK-Slaughter-of-Innocents/348597/> et Barry H. COREY, « O Little Town of Newtown », <http://offices1.biola.edu/president/communications/2012/dec/20/o-little-town-newtown/>. Les trois pages web ont été consultées le 18 mars 2013.

46. Jonathan KOZOL, *Rachel and Her Children: Homeless Families in America*, New York NY, Crown Books, 1988.

47. Douglas W. OLDENBURG, « Remembering Rachel's Tears: Lament », *Church & Society*, 91 (2001), p. 153-159.

justice sociale. Le langage porte une puissance de transformation⁴⁸. La relation entre le pouvoir et le discours est importante pour l'analyse de la réponse du lecteur. Notre représentation du monde est un produit de notre interprétation. En influençant sa représentation du monde, l'intertextualité autour de l'infanticide à Bethléem peut influencer le lecteur dans son opposition aux idéologies impériales qui fondent un pouvoir sur la violence faite aux innocents.

Les récits des évangiles ont été commentés et répétés si souvent qu'ils ont perdu leur pouvoir d'évocation et de transformation. À Noël, nous préférons rester avec la joie des mages (Mt 2,10) au lieu d'entrer dans la pauvreté et la détresse profonde liée à la naissance de Jésus. De même, à Pâques, la tombe de Jésus n'est souvent qu'un passage rapide vers le triomphe de sa résurrection. Pourtant ce n'est que dans des lieux de mort que peut naître l'espoir d'une vie nouvelle, que ce soit en Égypte, à Babylone, à Bethléem, au Golgotha, au Vietnam, en Argentine, au Rwanda, au Nigéria ou en Israël.

Je termine en citant un récit émouvant raconté par Paul Tillich⁴⁹ qui nous rappelle que la nouvelle vie du Messie ne peut que surgir d'un lieu de mort.

Au cours du procès des criminels de guerre à Nuremberg, un témoin vint à la barre, qui avait vécu pendant quelque temps, dans une tombe du cimetière juif de Vilna, en Pologne. C'était le seul lieu où avec beaucoup d'autres, il put vivre en se cachant, après avoir échappé à la chambre de gaz. Pendant ce temps, il écrivit des poèmes, dont l'un décrit une naissance. Dans une tombe voisine, une jeune femme donna naissance à un garçon. Le fossoyeur octogénaire prêta son concours, enveloppé d'un suaire de toile. Lorsque l'enfant nouveau-né poussa son premier cri, le vieillard se mit à prier: «Grand Dieu, nous as-tu enfin envoyé le Messie? Car qui d'autre que le Messie lui-même peut naître dans une tombe?» Mais, après trois jours, le poète vit l'enfant qui tétait les larmes de sa mère, car celle-ci n'avait point de lait pour lui.

Ce court récit plein d'émotion montre bien que le messianisme atteint son paroxysme lorsqu'il est question d'un contexte de mort apparemment sans issue. Le messianisme est né après la destruction des royaumes d'Israël et de Juda, alors que le peuple était en exil. Au premier siècle, les attentes messianiques étaient vives à cause de l'oppression romaine qui mènera aux révoltes juives et à la destruction de Jérusalem. En Matthieu, Jésus est présenté comme le Messie, né parmi les enfants morts tués par un pouvoir totalitaire. La scène du massacre de Bethléem critique l'Empire romain qui, pour dominer, assassine des enfants innocents. L'étude de l'intertextualité a montré que ce passage

48. Cf. E. Anne CLEMENTS, *Mothers on the Margin? The Significance of the Women in Matthew's Genealogy*, Cambridge, James Clarke & Co, 2014, p. 7: «All texts have a persuasive and transformative power, inviting the reader into the textual world and in so doing offering a model of perceiving things differently.»

49. Paul TILlich, *Les fondations sont ébranlées* (trad. François LARLENQUE), Haute Provence, Robert Morel, 1967, p. 226.

permet une analogie entre l'impérialisme romain et ceux de l'Égypte, de l'Assyrie et de Babylone qui sont caractérisés de façon négative dans les Écritures. Mais, l'évangile de Matthieu ne se limite pas à critiquer l'impérialisme, il propose une autre façon de vivre ensemble. Une nouvelle vie surgie de la mort, même de la mort en croix de Jésus, cette nouvelle vie ne s'arrête pas. L'Évangile selon Matthieu montre qu'au bout du compte, Dieu est plus fort que l'empire.

Études supérieures

Faculté de théologie et de sciences religieuses

Université Laval, Québec

SOMMAIRE

Cet article explore les effets intertextuels de l'épisode de l'infanticide de Bethléem (Mt 2,16-18) selon une approche orientée vers le lecteur. Une étude des textes de l'Ancien Testament reliés à ce passage révèle qu'ils portent une critique de la violence d'empires étrangers. La lecture de Mt 2,16-18 soulève la question de la culpabilité de Dieu par rapport à la mort des enfants. La mort-résurrection de Jésus est une réponse offerte en Matthieu à ce sentiment d'injustice. Comme les autres enfants, Jésus est exécuté par les autorités de Jérusalem. Or, avec le récit de sa résurrection une brèche s'ouvre dans la violence impériale. L'intertextualité du récit de l'infanticide de Bethléem se poursuit autour d'enjeux contemporains.

SUMMARY

This paper explores the effects produced in the reader by the use of intertextuality in the massacre of the children at Bethlehem (Mt 2:16-18). The study of the Old Testament passages containing allusions to the figure of Rachel reveals that they criticize the violence of foreign empires. Reading Mt 2:16-18 raises the question of God's guilt in the death of innocents. Matthew's response to this divine injustice is found in the death and resurrection of Jesus. Like the children, Jesus is executed by the Jerusalem authorities. In the resurrection of Jesus, God breaches the violence of the empire, depriving it of the final word. This study goes on to examine a number of contemporary issues in the light of the story of the Bethlehem massacre and its intertexts.

VOLUNTARY ACTS AND METHOD IN PHILOSOPHY Aquinas and Peirce

JAMES THOMAS

Thomas Aquinas's treatise of human acts may be adopted to model the controversial theme of final causality in Charles S. Peirce's philosophy of science.¹ Aquinas outlined the rationality of ends, most notably the normative use of concepts in science. While Peirce established the requirement for final causality to support the meanings of hypotheses in scientific experiments, the Thomistic theory entails the need for an intuitive method to establish the most basic concepts of science, and hence an a priori method in philosophy. The rationality of ends is therefore involved in the experimental psychology now thought to discount the philosopher's typical mode of operation, and the self-defeating argument for a purely "experimental philosophy" only serves to reflect the need for a more adequate intuitive method to support both the most fundamental hypotheses of science and the values explored in philosophy.

As Neil Levy remarks, experimental psychology has revealed the variability of our grasp of concepts in ethics and theory of knowledge depending on extraneous factors in the cases imagined by philosophers or the philosophers' own ethnic or socio-economic backgrounds.² The Gettier thought experiments, for example, are taken by philosophers to supply counterexamples to the traditional theory of knowledge as justified true belief. Kirk Ludwig thus describes the following case of "Bob's thinking Jill owns a Buick and so an American car, though she recently replaced it with a Pontiac." So, although the belief that "Jill owns ... an American car" is a justified true belief, the conclusion depends on outdated information, the belief that "Jill owns a Buick and so an American car," and is not knowledge. Whereas those of a Western background tend to make the latter inference (that Bob's belief is not knowledge), "57 percent of East Asians and 61 percent of the students from the

1. *Summa Theologiae*, trans. Fathers of the English Dominican Province, New York NY: Benziger, 1948. Pt. 1-2, QQ 6-21, is commonly referred to as the treatise of human acts.

2. "Intuitions and Experimental Philosophy," in Matthew C. HAUG (ed.), *Philosophical Methodology: The Armchair or the Laboratory*, London: Routledge, 2013, p. 383.

Indian subcontinent said Bob really knows” the conclusion of his reasoning in this case.³ The Gettier counterexamples rely on the Western philosopher’s intuitive grasp of the requirements of knowledge to undermine the traditional theory. As a consequence, it is argued, intuitive methods are unreliable and must be discarded in philosophy, and the most basic normative concepts of the good life and knowledge should be developed by the more objective survey methods of contemporary cognitive science.⁴

Yet the same issue emerged for an early version of Peirce’s philosophy of science. You find Peirce noting in 1903 (in “The Maxim of Pragmatism”), that in the early epistemology, “truth [...] [is to be] developed out of an original impulse to act consistently, to have a definite intention” (EP2.140).⁵ To establish the meanings of concepts to be employed in science in the early version of Peirce’s theory of knowledge, in “How to Make Our Ideas Clear” of 1878, “we have [...] simply to determine what habits it produces, for what a thing means is simply what habits it involves” (CP5.400).⁶ These given habits of thinking then take on the role of hypotheses to be tested in experience, and the problem Peirce remarks on has to do with the variability of this intuitive ground for the meanings of concepts: for “man could alter his nature, or his environment would alter it” (EP2.140). The solution, “nowadays,” Peirce observed in 1903, is linked to the question, “Why has evolution made man’s mind to be so constructed?” The idea is not that the remedy is to be found in further observation of the results of evolution, however; the answer is to be found, I take it, in developing a teleological perspective on the evolution of the species, as a process of final causality (2.117). As Peirce suggests, the evolution of species should be seen through the lens of teleology. Aquinas’s doctrine recommends in turn that the most fundamental hypotheses of science should be viewed in the perspective of an intuitively coherent form of life.

Aquinas’s understanding of relative and ultimate ends developed the Aristotelian analogy that “in morals the end is what principles are in speculative science” (ST 1-2.8.2).⁷ As “the first indemonstrable principle cannot be the conclusion of any demonstration or science,” Aquinas thus argued, the “end, as such, is not a matter of choice” (ST 1-2.13.2*ad* 1). It isn’t chosen on the basis

3. “Methods in Analytic Epistemology,” in Matthew C. HAUG (ed.), *Philosophical Methodology*, pp. 227–228.

4. See the introduction to Eugen FISCHER and John COLLINS (eds.), *Experimental Philosophy, Rationalism, and Naturalism*, London: Routledge, 2015.

5. *The Essential Peirce*, 2 vols., Bloomington IN: Indiana University Press, 1998. References are to volume and page.

6. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, 8 vols., Charles HARTSHORNE and Paul WEISS (eds.), Cambridge MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1965. References are to volume and paragraph.

7. Aquinas cites the passage of the *Nicomachean Ethics*, 1151a17–18, “in actions the final cause is the first principle, as hypotheses are in mathematics” (trans. William David ROSS, in Richard MCKEON (ed.), *The Basic Works of Aristotle*, New York NY: Random, 1941).

of any further end; the means to a given end is chosen, however, depending on a certain type of enquiry. Aquinas gives it the name “council” because in matters of contingent fact the enquiry may benefit from the wide experience of a community, but for speculative and normative science (“matters much more absolute and simple”), it may be done alone (ST 1-2.14.3). The investigation of council is in some respects relevant to the issue of the appropriate method in philosophy, although limited to the discovery of the means to ends already established for the purpose of the enquiry. As explained below, the equivalent to a “first indemonstrable principle” of a normative science will be “naturally willed” (ST 1-2.10.1). The means to a given end is discovered by the adaptation of the “analytic” (*resolutorius*) method in scholastic science, a type of inference which by many today would be called “inference to the best explanation.” The scholastics normally employed it to infer the cause of twinkling of the stars, for instance, as their distance. Used to arrive at knowledge of the means to an end, the method is to similarly arrive at the understanding of how the objective might be accounted for, if assumed to take place in the future (ST 1-2.14.5). This is like the analysis of concepts in contemporary philosophy, in that the intuitive grasp of the meaning of a term is assumed in order to spell out the conditions of its application. It is, if taken on its own, subject to the empirical philosopher’s critique of the a priori method in philosophy. It is nonetheless in itself also a method for the scientist or philosopher to investigate the means (the conditions needed) to solve a theoretical problem. This mode of analysis usually depends on familiarity with the field of enquiry, and the solution is assumed. The investigation of how the objective might be accounted for is thus an a priori method for the philosopher to use to spell out how to achieve the given objectives of ethics, such as flourishing and happiness; or those of knowledge, such as the conformity of concepts to experience.

While natural to the scientific animal, the tendency to affirm those ends given for the sake of analysis is complicated by its capacity to reflect freely on the objects of desire. We “can tend freely towards various objects, precisely because the reason [*ratio*] can have various perceptions of good” (ST 1-2.17.1*ad* 2). Although it has the capacity to conceive more and more comprehensively of its object, “the process of reason [*processus rationis*] is not fixed to one particular term, for at any point it can still proceed further” (ST 1-2.18.10). To direct the will to the most fundamental ideals of science is therefore the virtue of a “higher reason” (understanding, *intellectus*). The “lower reason” (science, *scientia*) acts in conformity with the given norms of science, and brings about the “delight in thought” (*cogitationis*), whereas the “higher reason” independently establishes the “fact of thinking or not thinking, considered as an action; and in like manner [...] the delight that results” (ST 1-2.15.4*ad* 1). The “delight in thought” (the delight of the lower reason) is the subjective “feeling of logicity” that Peirce decries in the *Logic* of Christoph Sigwart (the “inward

feeling of certainty”);⁸ that feeling, Peirce argues, is due to the application of a concept but doesn’t, in itself, support the acceptance of the concept (EP2.247–250). The delight in thought is the type of coherence evoked by thought experiments that have us imagine circumstances requiring the inconsistent use of a principle. While it is evident that Thomistic a priori science depends on the capacity to imagine such experiments (ST 1.84.7), Aquinas also argued that the “imagination [...] is regulated by the apprehension of reason (*apprehensione rationis*)” (ST 1-2.17.7). Although likewise in Peirce, “all necessary reasoning [...] is diagrammatic” (EP2.206) – depends, that is to say, on the capacity to imagine an object – Peirce also argued that to establish the objectivity of the “pragmatic” (the experimental) method in science, we need to ask “what an ultimate aim [...] can be” (2.202). All “logically controlled thoughts,” for Peirce, “compose [...] the mere blossom of [...] the instinctive mind in which this man [Peirce] will not say that he has faith because that implies the conceivability of distrust” (2.241). The delight in the activity of thinking involved in the discovery of the most basic concepts and the most fundamental hypotheses of science is a type of flourishing in thought, in line with the “the perfect good alone, which is Happiness [...] [not] lacking in any way” (ST 1-2.13.6). The mind hesitates otherwise in the act of thinking – “consent to the act belongs to the higher reason [in that] [...] the reason includes the will” (ST 1-2.15.4).⁹ The special type of coherence needed to accept the most basic concepts depends on the influence of an earlier state of intellectual knowledge, which can seem compatible or incompatible with a later one, as “sometimes [...] there is an act of the will in so far as it retains in itself something of an act of the reason, [...] and conversely” (ST 1-2.17.1); the disposition of the will formerly inclined by the one is further inclined by the affirmation of another concept. The continuity lent by the most basic concepts to our given expectations or desires may establish a semblance of self-evidence. Yet if alternatives need to be acknowledged, then the truly basic concepts and hypotheses must rely on a synthesis of the values sought in science.

Whereas those who accept the Gettier cases of accidentally justified belief as genuine cases of knowledge value truth simpliciter, those who feel these cases are discounted by the independence of the grounds of an object’s existence and those of knowledge of its existence esteem the reliability of the grounds sought to justify belief. The sole reliance on the Wittgensteinian tradition of the analysis of language sets the theory of knowledge at this type of an impasse. While the results of the cognitive science of the philosopher’s

8. Christoph SIGWART, introduction to his *Logic*, in *Phenomenology: Background, Foreground, and Influences*, repr. ed., New York NY: Garland, 1980 [1873], p. 15.

9. A contemporary example of this approach is Nicholas Rescher’s directive to resolve conflicts in theoretical knowledge, in his *Philosophical Reasoning: A Study in the Methodology of Philosophizing*, Oxford: Blackwell, 2001, p. 121.

a priori method have undermined the analytic tradition, they do nothing to overcome the standstill. The original idea of a synthesis cannot be simply read off of actual or imaginary experience. A conflict in the will has to be felt for a synthesis of the values explored in philosophy to emerge in the intellect. If, as Peirce contends, the conditional logic of science depends on the rationality of ends, experimental inquiry itself entails the need to explore an intuitive grasp of a synthesis of the goals of ethics or of knowledge.

What is most important to stress in Peirce's argument for the relevance of final causes to science is the innovative nature of his analysis of the Aristotelian notion of causality. "It is," Peirce says, meant "to hit a little more squarely than did those of Aristotle and the scholastics the same bull's eye at which they aimed" (EP2.316). The analysis establishes the relevance of ends to experimental thought by straddling the Aristotelian notions of "accidental" and "prior" causality. Aristotle gave the examples of the individual "house-builder" as the "accidental" and "the art of house-building" as the "prior" cause (*Physics*, 195a33–195b25).¹⁰ The art of house-building establishes the means–end relationship of the activity of the house-builder to the completed house. Yet house-builder and house also appear independently of the art of house-building as a collection of events – the activity of the house-builder and the completed house – subject to the conditional logic of contemporary science.

This analysis of the Aristotelian four causes is the model Peirce developed to reveal the inadequacies of John Stuart Mill's empiricist theory of causation in science, and the need to consider final causality. Along one of the two dimensions of Peirce's fairly demanding analysis, a cause is considered to be either "internally" or "externally" related to its *causatum* (the general notion of a result); either the *causatum* "could not logically be without the cause" or could logically be without the cause. Along the other dimension, a cause is said to be either an "individuating" or a "defining" cause, either the thing or fact that is led by the general principle of the argument to the *causatum* or the general principle itself. The four types of cause delineated by Aristotle are defined, thus, along these two dimensions of Peirce's analysis:

- the material cause is individuating internal cause, the matter or components necessary for the result;
- the efficient, the individuating external, the individual that mechanically moves these components to the effect (the efficient is the one type of *causatum* referred to as the "effect");
- the formal, the defining internal, the general principle necessary for the functioning of the components of the *causatum*; and

10. Glen COUGHLIN (trans. and ed.), *Physics; or, Natural Hearing* (William of Moerbeke Translation Series), South Bend IN: St. Augustine's Press, 2005.

- the final, the defining external, the general principle of how these components are mechanically moved to the effect (EP2.315 [1904]).¹¹

The final cause is thus the art of house-building; and the efficient, the house-builder, and the general principle of how these components are mechanically moved to the effect, the final cause, is the hypothesis to be tested in the house-builder's experience.

Whereas the empiricist theory of causality implicitly takes the individuating aspects of the model to ground the defining, and therefore makes "the individual facts the material cause of the general fact expressed by the law; [...] the propositions expressing those facts [...] the efficient cause of the law itself," Peirce argues for the reverse, on grounds essentially of the need independently establish the meanings of hypotheses: the "formula [the causal law] relates to all possible events of a given description," and "no collection of actual individual events or other objects of any general description can amount to all possible events or objects of that description; for it is possible that an addition should be made to that collection" (EP2.316).¹² The rationality of ends is thus essential to establishing the meanings of hypotheses independently of their confirmation by the facts of experience. A cause is a "symbol," Peirce further concluded, because "a cause is by its definition the premise of an argument [...]. Every sufficiently complete symbol is a final cause of, and 'influences,' real events [i.e., the meanings of events], in precisely the sense in which my desire to have the window open, that is, the symbol in my mind of the agreeability of it, influences the physical facts of my rising from my chair, going to the window, and opening of it" (EP2.316–317). As the confirmation of hypotheses thus depends on the conformity of the results of an experiment to an end, the delight in thinking is needed to establish the general meaning of the endeavour of science.

Without this understanding of the "way in which human beings pursue ends and purposes," as Helmut Pape puts it, T. L. Short's more contemporary reading of Peirce's doctrine of the meanings of concepts fails to discount an "infinite progressus of interpretations and an infinite regress in the relation to an object, which leads to a lack of reference."¹³ Apparently to avert the association of evolutionary science with ends, Short speaks only of develop-

11. The formal and final causes are distinct in Peirce's view, as Stephen B. Hawkins suggests, although they each function as definitive of a class, either of a species or of a causal relationship ["Desire and Natural Classification: Aristotle and Peirce on Final Cause," *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 43 (2014), pp. 521–541, at pp. 527–529].

12. For Mill's theory, see §§1–3, ch. 5, of "Of the Law of Universal Causation," in John. M. ROBINSON (ed.), *A System of Logic*, vol. 1, bk. 3, vols. 7 and 8 of *The Collected Works of John Stuart Mill*, Toronto: University of Toronto Press, 1973–1974.

13. "The Natural and the Final: Some Problems with Short's Naturalistic Account of the Teleological Structure of Semiosis," *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 43 (2007), pp. 645–653, at pp. 646 and 647.

ments leading to outcomes, “finious processes,” determined by “variation and selection.” Recognizing the need to account for the activity of agents (e.g., ants solving logistical problems), Short nonetheless speaks only of “a principle of selection grounded in an individual entity [...] ants are of such a nature as to try various routes around an obstacle [...] until they chance upon a route [...] this property of ants had already been selected in the process of evolution.”¹⁴ The evolutionary process replicates the general form of reality within the ants’ thinking and in our own thinking as evolutionary scientists. Evolutionary thinking is thus reflected in the ants’ and the scientists’ experimental inquiry, but it only resembles the Thomistic analysis of the means to a given objective and like council is incapable of justifying its ends except by reference to further ends. In this way, evolutionary thought leads to an “infinite progressus” of concepts. The prevalence of semiotics in Peirce suggested to Gabriel Marcel that the objectivity of our uses of language depends on those of a given community, but I would say it leads equally to an infinite progressus of the uses of language required to justify those of the community.¹⁵

At one point Peirce considered the infinite progressus objection, and to counter the possibility of an infinite regress in the reference of concepts, he noted the examples of “symptoms of disease, signs of the weather, groups of experiences serving as premisses” (EP2.403–404); and to counter the possibility of a regressus in the interpretations of concepts, “the cards for a Jacquard Loom” (2.404). The Jacquard Loom “reads” the outlines on cards to weave decorative images into cloth; but to do so, it has no need to further interpret these cards. The “Jacquard Loom,” in Peirce’s discourse, serves as an image of self-evidence, and resembles the “smoothly-fitting keys” used to resolve “those problems [in science] that at first blush appear utterly insoluble” (2.437). Aquinas’s treatise of human acts peers everywhere through the pages of Peirce’s philosophy of science.

You find the self-evidence of the most fundamental hypotheses of science exemplified in Peirce’s “Neglected Argument” for the existence of God. The “hypothesis” of God’s existence enables us to “coherently” synthesize the “three Universes” of Peirce’s ontology, those of ideas, things and “the active power to establish connections between different objects.” Peirce is careful to specify that the Neglected Argument is not the usual type of argumentative reasoning relying on the conformity of thought to a given principle of inference, although it is “a process of thought reasonably tending to produce a definite belief” (EP2.435). The cognitive process of Peirce’s argument for God’s existence is one of its acceptance as a consequence of the type of coherence it

14. “Peirce’s Concept of Final Causation,” *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 17 (1981), pp. 369–382, at p. 374.

15. “La théorie de l’interprétation,” chapter 10 of Miklos VERÖ (ed.), *La métaphysique de Royce*, Paris: L’Harmattan, 2005 [1919/1945], p. 184.

lends the activity of science. As Peirce described it, the experience is one of “any normal man who considers the three Universes in the light of the hypothesis of God’s Reality, [...] [and who as a result] come[s] to be stirred by the beauty of the idea and by its august practicality, even to the point of earnestly loving and adoring his strictly hypothetical God, and [...] of desiring above all things to shape the whole conduct of life and all the springs of action into conformity with that hypothesis” (EP2.440).¹⁶ The deep-seated hypotheses of “laws of nature [as] [...] ideas or resolutions in the mind of some vast consciousness” or as the outcomes of the struggle for existence each meaningfully elaborate the order of experience and therefore too much influence their own protocols to be tested by conformity to experience. Yet they respond to the need to conceive of a complete and harmonious ordering of experience.

We need to get beyond the worry that the rationality of ends is opposed to scientific objectivity. Another sense of “end” is attached to the general meaning of science. As “truth” in the sense of the conformity of hypotheses to experience is the objective of logical thought, for Peirce, it is therefore a type of ethical thinking, and has the sense in Peirce of an analysis of the means to a given end. The ultimate end in ethics is “pre-normative,” and “[...] Logic [too], as a true normative science, supposes the question of what is to be aimed at to be already answered” (CP1.577–578). The end in itself in ethics, and logic, is in Peirce the unity-in-difference of aesthetic experience, “a multitude of parts so related to one another as to impart a positive simple immediate quality to their totality” (EP2.201). The more subjective ends of the species, of each one’s community or of the individuals in community may each enter into the good in itself of aesthetic experience. We might then be said to make use of the aim of truth, Paul Forster suggests, for the sake of our more subjective ends.¹⁷ These more subjective ends are not, however, extrinsic to the objectives of science – depending on our own efforts to synthesize these goals and the aim of truth in science they may each contribute to an intuitively coherent form of life.¹⁸

Dominican University College
Ottawa

16. The reasoning could be compared to Spinoza’s argument to engender the “intellectual love of God” based on the special type of “pleasure” derived from intuitive rational knowledge (*Ethics*, pt. 5, prop. 32, corollary); on Spinoza’s influence generally, see Shannon DEA, “A House at War against Itself: Absolute versus Pluralistic Idealism in Spinoza, Peirce, James and Royce,” *British Journal for the History of Philosophy*, 23 (2015), pp. 710–731.

17. “Peirce on Theory and Practice,” in Torkild THELLEFSEN and Bent SØRENSEN (eds.), *Charles Sanders Peirce in His Own Words*, Berlin: De Gruyter Mouton, pp. 213–219, at p. 216.

18. Thanks to Paul Forster for numerous discussions on Peirce and for a detailed review of an earlier draft of this essay.

SUMMARY

Against the challenge of the recent findings in experimental psychology to the intuitive methods of analytic philosophy, it is argued that the Thomistic theory of voluntary acts entails a form of intuitive science to support the most basic concepts of ethics and knowledge, and thus an intuitive method in philosophy. A key premise is from Charles S. Peirce's argument for the relevance of final causes to the methodology of experiments characteristic of contemporary science, with the result that the case against the intuitive method is self-defeating.

SOMMAIRE

Face au défi posé aux méthodes intuitives de la philosophie analytique par les découvertes récentes en psychologie expérimentale, il est soutenu que la théorie thomiste des actes volontaires implique une forme de science intuitive à l'appui des concepts les plus fondamentaux de l'éthique et de la connaissance, et donc une méthode intuitive en philosophie. Une prémisse-clé est empruntée à l'argument de Charles S. Peirce en faveur de la pertinence des causes finales en rapport avec la méthodologie des expériences caractéristiques de la science contemporaine, d'où il résulte que la contestation de la méthode intuitive est vouée à l'échec.

RECENSIONS ET COMPTES RENDUS

PHILOSOPHIE

William A. DEMBSKI, **Being as Communion. A Metaphysics of Information** (Ashgate Science and Religion Series), Farnham, Surrey UK, Ashgate, 2014, 15,5 × 23,8 cm, xvii-218 p., ISBN 978-0-7546-3858-2.

William A. Dembski possesses PhDs in both philosophy and mathematics.¹ He has studied information theory for well over 20 years. His education and research experience uniquely qualifies him to not only develop a rigorous understanding of information and its relationship to the natural sciences but also with respect to its metaphysical and theological implications. *Being as Communion: A Metaphysics of Information* is a creative work which functions as a bridge between the three disciplines of science, philosophy and theology. It is also the last book of a trilogy.² The first two titles sought to develop a method of design detection in the biological sciences, one where it could be concluded that intelligent causation was the best explanation for certain features of living systems (e.g. bacterial flagellum). *Being as Communion* is quite distinct in its program than the other two books, as it attempts to build a metaphysical case for the credibility of Intelligent Design³ (p. xiii). What Dembski means by a metaphysical case is that any being that exists is in communion which entails the exchange of information. Dembski ushers a direct challenge to scientific materialism indicating that science is not “as is widely supposed, an atomistic, reductionist, and mechanistic science of particles or other mindless entities, which then need to be built up to ever greater orders of complexity by equally mindless principles of association, known as natural laws or algorithms or emergent properties or principles of self-organization” (p. xiii).

Since there are far too many philosophical, scientific and theological notions examined throughout *Being as Communion* to be adequately treated in a short review, it will be more useful to outline the main threads which will provide the reader with an overall sense of the book. One of the key ideas throughout *Being as Communion*

1. He has also completed a M.Div. in theology from Princeton. He has also written an excellent book exploring the problem of evil: *The End of Christianity: Finding a Good God in an Evil World*, Nashville TN: B&H Publishing Group, 2009.

2. The first two books include *The Design Inference: Eliminating Chance through Small Probabilities*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998; *No Free Lunch: Why Specified Complexity Cannot be Purchased without Intelligence*, Lanham MD: Rowman & Littlefield, 2002.

3. See William A. DEMBSKI *The Design Revolution: Answering the Toughest Questions About Intelligent Design*, Downers Grove IL: InterVarsity Press, 2004. According to Dembski, Intelligent Design is the study of signs of intelligence, whereby certain features of living systems and of the universe, in general, are best explained by an intelligent cause.

is Dembski's embracing of informational realism, i.e., the view that the prime "stuff" of reality is information itself – that au fond, all of material reality is derived from an information-theoretic basis (p. xiv). This is Dembski's main thesis which he seeks to defend in light of different philosophic, scientific and theological notions he explores, including determinism, contingency, necessity, causal closure, embodiment, immateriality, randomness, panpsychism, divine, action, free will, resurrection, and immortality.

In the first chapter, Dembski asks a question regarding the fabric of reality: "What does the world look like if the fundamental stuff of reality is not matter but information?" (p. 1). His thesis is that information is irreducible to matter: "matter itself is an expression of information" (p. 1). This is quite distinct from the standard scientific materialistic picture where everything is reducible to matter. Dembski's goal in this book is to be able to open up a serious dialogue concerning the importance of information in understanding reality (p. 1). Dembski briefly examines several serious challenges, throughout history, to the materialistic outlook including recent ones such as those expounded by C.S. Lewis and Alvin Plantinga⁴ whereby they argue that the generation of mind from mindless processes is self-referentially incoherent (p. 7). Dembski's proposed remedy is a full understanding of the concept of information alongside its deep interconnection to material reality and its influence upon it. Such an understanding for Dembski underscores information's transcendent nature.

In chapter 7, titled, "Information Theory," Dembski distinguishes between Shannon and Kolmogorov's respective theories. Shannon's theory involves identifying "a character string within this matrix of possibilities [the distinct character strings from the relevant alphabet] and then [sending] that string across the communication channel. In this way, a possibility is identified, others are ruled out, and information is produced (in exactly the inclusion – exclusion sense of information described in earlier chapters)" (p. 41). Whereas Kolmogorov's theory differs in its computability, it reflects an algorithmic information theory which "focuses on the degree to which character strings are compressible, interpreting the compressed strings as computer programs within a given programming environment" (p. 44).

Chapter 8 is where Dembski begins to lay the foundation of his metaphysics of information. He distinguishes between two causes of information: nature and intelligence (p. 47). Dembski suggests that materialism undermines the actual role of intelligence in nature (p. 48). He relates this to the standard materialist interpretation of Darwinian/Neo-Darwinian evolution which suggests that evolutionary biology is purposeless and non-teleological. Dembski asks whether nature understood solely in materialistic terms, has the capacity to create *all* of the information we see within the universe (p. 50). Dembski considers whether this insight is misguided when he states:

For Aristotelians, for instance, teleology (finality) is fundamental to nature, so to try to divorce teleology from nature makes no sense. For nonmaterialists generally, nature without teleology is not nature, and so bracketing out teleology from nature

4. See James BEILBY (ed.), *Naturalism Defeated? Essays on Plantinga's Evolutionary Argument Against Naturalism*, Ithaca NY: Cornell University Press, 2002.

by focusing on its material aspect becomes a fool's errand. Materialists, rejecting a fundamental teleology not reducible to matter, are for this reason ever ready to charge nonmaterialists with embracing dualism, seeing in teleology a second fundamental principle in addition to matter. But nonmaterialists are in their right to turn the table on materialists, charging them with embracing what might be called *demidism* (as in a demigod or half god). Demidism, by focusing only on nature's material aspect, makes nature half of what it really is, and thus not nature at all. (p. 50)

Dembski embraces the nonmaterialist position, and as a Christian, opts out for a theistic dualism, namely that both God (an immaterial disembodied agent) and material reality exists. Yet it is important to note that although God can interact with His creation, God is outside of space-time since God is a disembodied agent. Although Dembski sees intelligence as the prime reality, it is difficult to see how informational realism differs significantly from metaphysical idealism.

One of the important distinctions Dembski makes with respect to intelligence versus nature is that of externalist design and internalist nature. Dembski uses the example of the acorn to delineate internalist nature, namely, that there are internal principles at play which allow for the development of the acorn into the oak tree (pp. 53-55). One could argue that this is based on the information instructions embedded in the acorn's cell's DNA. Aristotle would refer to this as the *telos* or the *entelechy* of the acorn which permits its development. Dembski suggests that this internalist nature is due to an outside source, i.e., an externalist design (God or an outside intelligence). The same type of dilemma would be present when explaining the origin of life. It is not due to the vitality of matter but to its organization and embedded informational processes. This is what permits its ability to replicate, which is what is presupposed in the first place to have life without an external source for its functional information.

Chapter 14 involves the problem of divine action. Dembski considers the problem causal closure poses for God's interaction with the created order, particularly given classical physics' deterministic view of reality. Dembski adheres to the nondeterministic view of quantum mechanics which leaves the universe as being informationally open. This informational openness allows for God's interaction through information in the material created order without disrupting it, i.e., without imparting material energy.

In chapter 20, Dembski, ponders the creation of information. In previous chapters he establishes that matter is solely the medium of information (p. 97). Here Dembski reconfigures Claude Shannon's "schematic diagram of a general communication system"⁵ to demonstrate his belief as a Christian theist that the Trinity (God the Father, God the Son and the Holy Spirit) are the sources of information as the supreme intelligence and grounding of reality (p. 190). In the *End of Christianity* he has dubbed this the Trinitarian model. However, for non-Christians who would find such a notion too outlandish he suggests a "triadic mode of creation" through intelligent agency (p. 191). He suggests that the "triadic mode of creation" can function but it still has other problems to consider if metaphysical materialism is false:

5. Claude SHANNON and Warren WEAVER, *The Mathematical Theory of Communication*, Urbana IL: University of Illinois Press, 1949, p. 34.

In this diagram, an intelligent agent forms an intention or purpose (at the information source or sender), articulates an item of information to advance that purpose (in the form of a message), and then broadcasts it (via a transmitter). The message, to be broadcast, must be energized in the form of a signal. As a signal, it crosses a communication channel to a receiver, where it induces a pattern and has a palpable effect (which, the sender hopes, realizes the original intention or purpose). All of this makes perfect sense in the context of ordinary human communication [...]. But what if materialism is false? What if information sources exist that are intelligent but not materially embodied (such as God, who traditionally is regarded as pure spirit and thus without a body)? In that case, no direct observation evidence of such an information source will exist (the source, because unembodied cannot impinge directly on our senses). (p. 191)

Dembski, as a Christian theist, is convinced of the metaphysical truth of there being not only a physical/material reality but also an immaterial reality predicated on the concept of God, who is the ultimate source of all, including information.

Dembski's work would have been more convincing if he had more carefully distinguished between scientific materialism and methodological materialism.⁶ Dembski's book will be of utmost interest to those interested in the efficacy of informational processes and their connection to ultimate reality. It will also be of particular interest to those engaged in the dialogue between science and theology, as well as philosophical theology, and philosophy of science. Dembski provides a plausible explanation of how God interacts with material creation through informational processes and nondeterministic quantum mechanics without disturbing the balance of material energy (while avoiding a crude type of interventionism involving a suspension or breaking of the laws of physics). Ultimately, Dembski sees the informational realist picture of the world superior to the materialistic one (which he argues, is presupposed by contemporary science) because the former allows one to "take the world as it is" as opposed to imposing a scientific reductive materialism (p. 203).

SCOTT VENTUREYRA

*Graduate Studies, Theology
Dominican University College
Ottawa*

6. He does briefly discuss these distinctions and with respect to methodological naturalism and metaphysical naturalism on pp. 8, 80-81. One is not entirely sure which one he is critiquing at times since the two seem to coalesce together for both the critics and supporters of each. This tends to blur the lines regarding debates of the explanatory power and scope of materialism/naturalism whether methodological or metaphysical.

Simon D. PODMORE, **Struggling with God: Kierkegaard and the Temptation of Spiritual Trial**. Cambridge: James Clarke & Co., 2013, 15,5 × 23,5 cm, 294 p., ISBN 978-0-227-17343-5.

The dual substance of Christ – the yearning, so human, so superhuman, of man to attain God or, more exactly, to return to God and identify himself with him – has always been a deep inscrutable mystery to me. This nostalgia for God, at once so mysterious and so real, has opened in me large wounds and also large flowing springs.

These words open the prologue of Nikos Kazantzakis' 1953 novel, *The Last Temptation of Christ*¹. Here Kazantzakis presents his lifelong wonder at the possibility of Jesus' struggle against the temptations and desires of his earthly body, in spite of his divine nature. Who was Jesus, if his two natures could be so at odds with one another? Furthermore, how could his earthly nature be at odds with his divine, if God made the substance of his flesh? Did not God declare the world he made to be "good"? And who are we, who can relate to his temptation and experience a similar struggle when our own desires find themselves to be at odds?

This question of our human identity and desire in light of the reality of God is the main focus of this book, which uses the motif of Jacob wrestling with God as a recurring motif. The idea is meant to help us reflect on the question of who God is and how we can reconcile his all-powerful nature with the tragedies, setbacks, and suffering we so often experience in this earthly life. If God has made us, our world, and seeks us out individually to come to him, why must the journey be so difficult?

This question has an ontological dimension as well, which becomes apparent in the book's introduction. Describing a sculpture to illustrate Jacob's struggle, rendered in stone by Jacob Epstein (*Jacob and the Angel*, completed in 1941, featured on the cover), Podmore notes that Jacob's opponent supports him as Jacob struggles against him, thus implying that the God who sustains the universe, the God who is existence himself, is ultimately the one who makes our struggles (and Jacob's) possible. It is he who makes us able to struggle against him; our rejection of him and his plans for us is only possible so long as it gives us the strength to reject him. Ultimately he, Jacob, and all the rest of us are one substance, in him. Podmore observes, "At once translucent and condensed, the two figures are formed from the same vivid alabaster rock. They are of one matter, even of one flesh" (p. 17).

This idea of struggle becomes especially rich when one recognized the truth of our being in God: if indeed we derive our existence from his existence, are cut from his own stone, it must be that when we struggle against him we are really struggling against ourselves. And if we are struggling against ourselves, then our opponent is not really God, and not really ourselves, but a false self at odds with the will of God (and even what we ourselves truly want). The struggle of spiritual beings, then, is to quiet the cravings and false desires which keep us at odds with both our true selves and the One in whom we live and move and have our being. We must overcome these false desires in order to know peace; as St. Augustine said, speaking to GOD in the

1. Nikos KAZANTZAKIS, *The Last Temptation of Christ*, New York NY: Simon & Schuster, 1960 ('1953), p. 1.

Confessions, “because you made us for yourself, our hearts find no peace until they rest in you.”²

A final point to be made concerns Podmore’s focus on the challenge of understanding the nature of this struggle with God, seeing it as the “infinite, qualitative, eternal, and essential difference between God and man” (p. 196). Podmore relates the idea of the struggle with God specifically to temptation, for it is here that the struggle is most obviously played out. But in this view, it is not God against whom we struggle, but the things which would distract us or separate us from God. For example, Jesus’ hunger during His forty days in the desert would be his real opponent, and certainly not his heavenly Father (or his fast). In this case, the struggle with God is not against God, but *with* him (in the sense that we struggle against worldly distractions in order to enter more fully into his presence. The tension is not between us and God, but between our desire for God and our desire for selfish, worldly goods.

This last idea brings us back full circle to the words of Kazantzakis, from the introduction to his novel, where he comments on his own experiences of struggle against temptation: his “principle anguish and source of all my joys and sorrows,” and an “incessant, merciless battle between the spirit and the flesh.”³ (Kazantzakis, 1953, 1). In short, then, Podmore offers insightful discussion on the nature of our struggles *with* God. He helps demonstrate how, during those times where we feel we are fighting against God, we are, in fact, struggling against the things that keep us from God. The fact that these things are, all too often, we and our own, selfish desires, opens the door to fruitful dialogue with other religious traditions, and would surely be of great interest to anyone engaged in comparative religious studies.

Matthew NEWLAND

Graduate Studies, Philosophy
Dominican University College
Ottawa

Cornelio FABRO, **Participation et causalité selon S. Thomas d’Aquin** (Bibliothèque de la Revue Thomiste), Paris, Parole et silence, 2015, 15,2 × 23,5 cm, 652 p., ISBN 978-2-889-18594-8.

Un classique devenu introuvable est réimprimé : c’est une très bonne chose !

À sa première parution, l’ouvrage de Cornelio Fabro avait entraîné bien des discussions et des controverses, bien au-delà des cercles thomistes ou néo-scolastiques. Depuis, il y a eu dans bien des milieux, une certaine désaffection pour ce type de discours. Récemment, cependant, de diverses perspectives on retrouve ces textes, on accepte de les relire et d’y trouver des arguments méritant attention. La longue et riche « présentation historico-doctrinale » d’Alain Contat situe bien les enjeux

2. St. AUGUSTINE. *The Confessions*, I,1 (R.S. PINE-COFFIN, trans.), London: Penguin Books, 1961.

3. Nikos KAZANTZAKIS, *The Last Temptation of Christ*, p. 1.

généralisés par les propositions de Fabro. En plus bref et de manière incisive, l'« avertissement » du fr. Humbrecht situe bien l'intérêt de l'ouvrage.

Si je puis exprimer une réserve, ce serait la suivante. Depuis 1961, date de la parution de la première traduction française, l'extension du lectorat capable de lire aisément le latin a beaucoup diminué. Or les textes de Thomas d'Aquin, de Jean de Saint-Thomas et d'autres médiévaux ou commentateurs classiques ne sont cités qu'en latin ! Cela risque de complexifier la tâche de bien des jeunes lecteurs. Invitation à replonger dans l'apprentissage du latin ? Invitation à proposer bientôt non pas une simple réimpression mais une ré-édition – pourquoi pas électronique – de l'ouvrage ?

Maxime ALLARD, o.p.

Faculté de philosophie
Collège universitaire dominicain
Ottawa

Jean-Jacques SUEUR, **Pour un droit politique. Contribution à un débat** (Dikè), préface de Michel van de KERCHOVE, Québec, Presses de l'Université Laval, 2011, 13,5 × 21,5 cm, 331 p., 978-2-7637-9106-7.

Je suis d'avis que le ton d'un ouvrage importe énormément. Il est possible d'exposer un argument avec puissance mais sans résonance ; ce n'est pas le cas de Jean-Jacques Sueur. Dans *Pour un droit politique*, celui-ci joue adroitement le rôle de l'universitaire qui professe plus qu'il n'enseigne. Nous n'avons peut-être pas retenu toute l'information qu'il déverse sur nos têtes, mais sa rigueur nous a impressionnée. Le sujet est ardu, mais nous voulons en savoir plus.

Pour une lectrice accoutumée à des textes de philosophie politique bien plus qu'à des traités juridiques, *Pour un droit politique* représente une lecture dense et parfois même aride parce que Sueur se plonge sans détour dans le remaniement de concepts juridiques (et des traditions qui reposent sur eux). Mais c'est justement ce remaniement, ce geste de réappropriation et de contextualisation qui permet à la philosophie de trouver son compte. Sueur s'évertue en effet à montrer qu'il est juste et bon d'employer une méthodologie philosophique pour (ré)apprendre l'interdisciplinarité qui a pétri et qui continue de former le droit juridique malgré lui. Repenser l'État, son pouvoir, sa composition et sa souveraineté, c'est, pour lui, repenser les systèmes et les régimes des règles politiques qui ne peuvent pas échapper à leurs ancrages socio-historiques. *Pour un droit politique* est exemplaire du chemin qu'il trace : le parcours d'un droit juridique qui comprend son être politique, qui reconnaît ses racines et ses branches entremêlées avec l'histoire et la sociologie et qui les remet en question.

Ainsi, la première grande division de cet ouvrage, « Titre I. L'État comme système : L'équilibre des forces », déconstruit-elle l'idée de l'État unifié que le monde occidental (et, plus précisément, l'Europe de l'ouest) prend pour acquis. L'État est composé non seulement de plusieurs parties, mais également de plusieurs points de vue, et son « objectivité » est le résultat d'un système qui rassemble ces parties et qui a ses propres causes. Sueur propose une exploration de ce qui a donné la forme de

l'État qui nous est conceptuellement familier, pour pouvoir lancer deux questions philosophiques: notre expérience contemporaine de l'État correspond-t-elle vraiment à notre idée juridique de l'État et doit-elle lui correspondre? La construction de ces questions se fait dans les chapitres I et II, «Historicité du politique» et «Ancrage de l'État».

Dans le premier chapitre, il s'agit de tracer la généalogie historique, apparemment hétérodoxe selon le droit juridique, des droits fondamentaux jusqu'à la constitution de l'État: «*L'opposition du subjectif et de l'objectif en premier lieu*, l'idée que les droits quels qu'ils soient auraient besoin de l'intervention d'un tiers, d'une autorité légitime pour être «garantis», alors que c'est l'inverse qui est vrai: ce sont eux, comme droits fondamentaux, qui légitiment l'intervention de l'autorité en question (le juge, le législateur).» (p. 96) Le deuxième chapitre, quant à lui, s'emploie à exposer à quel point l'idée même de pouvoir et de souveraineté représente une constellation de relations «horizontales» entre des factions de pouvoir traditionnelles et des «instances» et des «groupes sociaux» (p. 98) qui ne s'identifient pas avec le concept d'un bloc étatique.

Quant à la deuxième partie du livre, «Titre II. Constitutions et régimes: l'équilibre des organes», elle continue ce qui a été établi jusqu'alors en se concentrant sur la notion de constitution. Mais le même thème de l'ancrage socio-historique du droit la traverse de part en part. Sueur ne cesse de rappeler que ce qui forme la société, ce qui la constitue, ne peut être expliqué que si nous nous appuyons sur les traditions juridiques pour les dépasser, reconnaissant ainsi les valeurs et les structures qui les conservent et qui sont le squelette de l'État dont nous nous réclamons.

Dans sa conclusion, Sueur rassemble les fils de son discours: l'historicité, l'interdisciplinarité et la juridicité du droit juridique. Il s'efforce de justifier ce qui, pour lui et pour cette lectrice, est un état de fait, l'état de la qualité relationnelle de l'État. Un essai destiné à des juristes, *Pour un droit politique* reprend la tradition critique avec une précision chirurgicale et Sueur s'applique à accomplir ce que la critique post-moderne ne peut pas accomplir, c'est-à-dire non seulement montrer une ouverture à une nouvelle réappropriation de ce que nous sommes mais encore être un exemple de ce renouvellement.

Élaine GAUTHIER-MAMARIL

*Department of Philosophy
School of Divinity, History and Philosophy
University of Aberdeen*

Jennifer MATHER SAUL, **Lying, Misleading, and What Is Said. An Exploration in Philosophy of Language and in Ethics**, Oxford, Oxford University Press, 2012, xi-146 p., 13,5 × 21,5 cm, ISBN 978-0-199-60368-8.

In this book, Jennifer Mather Saul is offering an example of what an intersection between philosophy of language and ethics might look like. As she points out in the preface, the distinction between lying and misleading is not one that is relevant only to academics. In fact, members of the public would readily assert this distinction

without having to offer explicit epistemological or ethical arguments. As a topic of exploration, how we deal with lying and misleading, therefore, is not only interesting in a cross-disciplinary way, but has recognisable significance outside of academia.

This is what Jennifer Mather Saul sets out to highlight and this is what she delivers. In Chapter 1, the concept of “lying” is explored and carefully defined to account for issues concerning accidental falsehoods, intent, warranting contexts and metaphors, for example. However, the main difference between lying and misleading remains that the liar expresses something as true that they know or believe to be false, while the person who misleads says something true to lead the listener to a false conclusion. Both cases must take into account “what is said,” which is the topic of Chapter 2.

The chapter reviews multiple different analyses of “what is said” by multiple philosophers of language. Mather Saul examines each of these theories not to ascertain their truth but to apply them to the case of the lying-misleading distinction. After a thorough exposition, they are proven to fall short of the task at hand. In Chapter 3, Mather Saul will then break down what this particular case needs from a “what is said” theory and posits one of her own.

Chapter 4 is the most dense as it is the one concerned with refuting the proposition that misleading is morally superior to lying. The author concludes that, just as is the case with “what is said,” the given moral scale cannot be reliably maintained. However, this does not mean that the choice to mislead rather than lie cannot inform us about the ethical character of the speaker. The ethical focus is thus not eliminated, but rather, shifted. Finally, Chapter 5 is a showcase of various historical examples of how the lying-misleading distinction has been treated throughout the centuries.

As a targeted exploration of possible intersections between different areas of philosophy and of milieu, this book is a success. Mather Saul clearly and concisely explains her goal and her arguments, while at the same, she manages to circumscribe her playfield with grace. Academically rigorous as well as tongue-in-cheek at times, *Lying, Misleading, and What Is Said* is the example of stimulating philosophical literature. It is not only of interest to philosophers of language and to ethicists, but to any thinker who is curious about how specialisations can challenge each other. This is not an attempt at a system or an essay. It is an approachable taste of what could happen if more publications had the courage to be explorations. Mather Saul delivered the result of quality research in a way that incites enthusiastic reflection, something that is not to be taken for granted in the sometimes treacherous bogs of academic writing.

Élaine GAUTHIER-MAMARIL

*Department of Philosophy
School of Divinity, History and Philosophy
University of Aberdeen*

Pierre DESPRÉS (dir.), **L'enseignement de la philosophie au cégep. Histoire et débats** (Kairos – Série ‘Travaux communs’), préface de Paul INSCHAUSPÉ, postface de Georges LEROUX, Québec, Presses de l'Université Laval, 2015, 12,5 × 19 cm, XXX-375 p., ISBN 978-2-7637-2673-1.

Dans un premier temps, cet ouvrage, auquel ont collaboré sept auteurs, propose la construction d'un tableau historique de l'enseignement de la philosophie au cégep (Collège d'enseignement général et professionnel) québécois. Chaque chapitre retrace une période précise de cette histoire, en commençant par le début des années 1960. Dans un deuxième temps, le collectif désire informer des débats qui ont eu lieu durant cette histoire et prendre position face à ces derniers. Finalement, il tente de penser et d'articuler quelle est la formation philosophique dont les cégépiens ont besoin aujourd'hui.

Un constat indéniable se présente tout au long de l'ouvrage: le combat pour maintenir l'enseignement de la philosophie obligatoire dans les cégeps a toujours été constant et le demeure encore. Le ministère de l'éducation et autres organismes gouvernementaux n'ont cessé depuis l'instauration des cégeps en 1968 de remettre en question la pertinence de la philosophie. Ce qui doit d'abord être compris, selon le collectif, c'est que l'enseignement de la philosophie relève d'une conception *humaniste* de l'éducation. Si nous restons enfermés dans une conception *utilitaire* de l'enseignement de la philosophie, la lutte pour le préserver persistera.

Point de départ marquant dans l'histoire de l'enseignement de la philosophie au cégep: le Rapport Parent (1964-1965). Inspiré du Rapport d'Harvard, le Rapport Parent suggérait d'éliminer les collèges classiques pour réunir les pré-universitaires et les techniques et ainsi éliminer l'élitisme ambiant de l'époque, pour former des générations *libres, éclairées et critiques*. Selon ce rapport, le rôle de l'école n'est pas seulement de préparer au marché du travail mais de développer la personne totale. Avant l'instauration des cégeps, l'enseignement de la philosophie était réservé à une élite bourgeoise et au clergé local, qui ne concevaient aucunement la pertinence d'un aspect fondamental de la philosophie: son enracinement politique. La philosophie enseignée, surtout celle de Thomas d'Aquin, pouvait être qualifiée de philosophie catholique. Le Rapport Parent est venu mettre fin à cette éducation philosophique chrétienne. En 1967-1968, avec l'avènement des cégeps, quatre cours de philosophie deviennent obligatoires dans la formation générale. Une Enquête sur l'enseignement de la philosophie dans les collèges classiques avait été menée en 1966, dans laquelle étaient identifiés les besoins des étudiants auxquels devaient répondre les enseignants en philosophie au cégep durant les années subséquentes: une majorité d'étudiants exprimait une préférence pour une réflexion philosophique portant sur des problèmes concrets, pour un enseignement impliquant plus de dialogue entre étudiants et enseignants et permettant l'accès aux textes originaux plutôt qu'aux commentateurs. Malgré ces considérations, le Rapport Parent a tout de même indiqué qu'il fallait accorder une place importante à l'histoire de la pensée philosophique occidentale. Comment donc concilier les intérêts philosophiques des étudiants avec des textes de plus de 2000 ans et des professeurs habitués à un type d'enseignement magistral? C'est ainsi que les premières années d'enseignement de la philosophie au niveau collégial ont mené à diverses expérimentations

pédagogiques. L'enseignement continue toutefois d'être critiqué comme trop magistral.

Première attaque portée à la philosophie au niveau collégial peu après ses débuts: le Rapport Roquet (1970). Ce rapport remettait en question la légitimité de la philosophie au cégep. Il fut rangé sur les tablettes mais il ne fallut que peu de temps pour que surgisse par la suite l'Enquête Charbonneau-Lacharité-Vidricaire (1972). Cette enquête posait la question (p. 49): «*L'ADN institutionnel de la philosophie ayant changé radicalement, comment les enseignants vont-ils s'adapter?*» En effet, lors de l'instauration des cégeps, beaucoup d'enseignants ne surent pas s'adapter et quittèrent leurs fonctions. Naît alors en 1972 la Coordination provinciale de la philosophie qui publie des cahiers pédagogiques pour les quatre cours de philosophie, dans le but de donner des points de repère aux enseignants. La nécessité de former les enseignants au collégial ainsi que la recommandation de créer un programme de maîtrise pour l'enseignement de la philosophie au cégep furent d'ailleurs proposées au gouvernement mais rien n'en fut retenu.

En 1974 paraît le Rapport Panaccio, Mémoire sur la place de la philosophie dans l'enseignement collégial. Le développement des techno-sciences est utilisé comme argument principal pour justifier la réduction de la place occupée par la philosophie. Il fallut donc redéfinir la place de la philosophie et c'est sa dimension éthique qui fut le plus fortement retenue. Il fallut par la suite trouver comment insérer la philosophie socialement et donc la situer en lien avec l'histoire et la culture du Québec, puis retracer son lien essentiel avec le politique. Il y eut donc chez les enseignants un phénomène massif de *politisation* de la philosophie au cours des années 1970, où le marxisme devint très populaire: «*Plutôt que de se limiter à transmettre l'esprit critique nécessaire à une juste évaluation du progrès technique, des résultats scientifiques ou du développement économique, ils effectuèrent un examen de leurs principes et de leurs effets, bref, ils épousèrent un prosélytisme radical et embrasèrent un idéal contre-culturel sans concession.*» (p. 68)

Un autre rapport paraît en 1975, le Rapport Nadeau, portant sur l'état et les besoins de l'enseignement collégial. Il questionne le bien-fondé de la formation générale. Par la suite sortit le Rapport GTX qui demandait la réduction du nombre d'heures en philosophie, sous prétexte que le Rapport Parent n'en prévoyait que 120 et que les cégeps d'avant 1993 en donnaient 180. Malgré tous ces rapports qui s'en prennent à la philosophie, un consensus règne, soulignant que la réforme du rapport Parent est trop récente pour qu'on change les programmes de la formation générale. Bref, par suite de l'implantation des quatre cours pour les enseignants, l'adaptation s'avéra difficile mais tout de même réussie. L'étape suivante pour les enseignants consistait dans la redéfinition de l'identité disciplinaire et institutionnelle de la philosophie via trois ancrages: éthique, *politique* et épistémologie.

En 1978, l'enseignement de la philosophie au cégep est accusé d'endoctriner les étudiants et d'avoir un caractère trop dogmatique et militant. Ces critiques proviennent de deux rapports: le rapport annuel du Conseil supérieur de l'éducation (*L'état et les besoins de l'éducation*) puis le Livre blanc gouvernemental, où l'on recommande la création d'un organisme national indépendant de telle façon que les objectifs de la philosophie soient fixés par un comité d'experts indépendants plutôt que par la Coordination provinciale et la communauté philosophique. Ayant

constamment à se défendre, la philosophie n'a donc jamais pu se déployer librement dans les cégeps durant les 25 premières années. Le soutien d'une bonne partie de la population a aidé dans cette lutte. Des organismes comme la Coordination provinciale, la Société de philosophie du Québec et Philosophie au Collège furent des aidants essentiels mais, selon les enseignants, la cause ultime de cette résilience est la pertinence de cette discipline pour la formation des jeunes.

En 1992, Lucienne Robillard est nommée ministre de l'éducation du Québec puis, en 1993, le plus grand changement se produit dans l'histoire des cégeps: les cours sont désormais définis en termes de *compétences*. On note aussi le passage de quatre à trois cours de philosophie. D'ailleurs en 1992, le Conseil des Collèges publie *L'enseignement collégial: des priorités pour un renouveau de la formation* et note: «[...] ce n'est pas pour lui-même et en lui-même que l'enseignement collégial présente un intérêt particulier, mais bien au titre d'instrument au développement de la société québécoise.» (p. 131) On a même proposé d'éliminer tous les cours de philosophie de la formation collégiale dans le but d'ouvrir la formation générale à d'autres cours, notamment l'histoire, l'art, l'économie, l'esthétique, l'informatique, les mathématiques, etc. La réponse des enseignants, sous la forme des trois mémoires qu'ils rédigèrent, fut tout de même intéressante: plutôt que de se montrer en désaccord avec les propos du Conseil des collèges, ils les reprirent mais à leur manière, en exprimant qu'il n'y avait aucun besoin de réduire le nombre d'heures de la philosophie pour atteindre les objectifs de la Réforme. D'un autre côté, et cela ne faisait pas l'unanimité au sein des enseignants, on mettait l'accent sur le développement des facultés intellectuelles plutôt que sur le côté humaniste de la philosophie. Il s'opéra par la suite un regroupement des organismes représentant la philosophie: la Coalition pour la défense de la philosophie au collégial. Une lettre ouverte fut envoyée à la ministre de l'éducation pour le maintien de la philosophie et des quatre cours obligatoires. Le projet d'éliminer les cours fut ainsi mis de côté mais le nombre de cours de philosophie offerts aux cégeps passa tout de même de quatre à trois.

L'approche-programme et l'approche par compétences initiées par la ministre Robillard avaient pour but, comme on peut s'y attendre, de faciliter l'intégration des étudiants sur le marché du travail. Le problème principal (pas seulement pour la philosophie mais aussi pour tout le reste de la formation générale) détecté par les enseignants en lien avec cette approche était le grand manque de définition du concept «compétence». De plus, cette implantation se fit en commençant par les cégeps puis fut par la suite instaurée aux premiers cycles de l'éducation, ce qui semblait tout à fait illogique (pourquoi ne pas commencer par le bas?). Le Parti québécois, au pouvoir en 1995, rajoute une heure par semaine au premier cours de philosophie – format que les cégeps ont conservé depuis. Pour la philosophie au cégep, les années 1992-1997 auront tout de même été les plus difficiles: «Ce moment de son histoire aura en effet quand même été l'occasion de démontrer, grâce à la Coalition pour la défense de la philosophie au collégial, que la communauté philosophique du Québec et le milieu artistique la soutenaient et qu'elle faisait partie de la culture et de l'espace public québécois – ce qui n'est pas peu dire.» (p. 160)

De 1997 à 2000, le Parti québécois lance l'évaluation de l'enseignement au collégial pour évaluer la formation générale. Résultat: malgré l'application du nouveau programme de la part des enseignants, les étudiants n'apprécient ni la philosophie

ni leurs enseignants, sans compter que le taux d'échecs est alarmant au premier cours. La recommandation de la Commission de l'évaluation de l'enseignement au collégial fut de traiter des thèmes de la citoyenneté et de la démocratie dans le premier cours, afin d'intéresser davantage les étudiants.

En novembre 2003 est créée la journée mondiale de la philosophie, célébrant 35 ans d'enseignement de la philosophie au niveau collégial. Mais, rien d'étonnant, la célébration ne dure pas longtemps: Guy Demers, alors sous-ministre de l'éducation, annonce qu'il y aura débat public sur la pertinence de l'institution collégiale au Québec, incluant la place de la philosophie. Cela passe par le Forum sur l'avenir de l'enseignement collégial en 2004. On remet en cause toute l'institution du cégep. Les raisons évoquées sont le faible taux de réussite puis le petit nombre d'étudiants terminant leur programme dans les délais prescrits. Les enseignants de la formation générale n'eurent pas le droit de faire partie du Forum. Heureusement pour la philosophie, cette tentative de réforme a échoué.

Est ensuite créée la NAPAC (Nouvelle Alliance pour la Philosophie Au Collège), composée d'un regroupement d'enseignants très actifs sur les plans politique, public et culturel. Beaucoup d'enseignants au statut précaire s'y joignent devant les menaces constantes de perdre leur emploi. Ils organisent des assemblées régionales de philosophie puis des cafés philosophiques. Ce sont deux années durant lesquelles les enseignants se regroupent massivement afin de leur profession et la développer.

En 2008, apparaît aux niveaux primaire et secondaire le programme Éthique et culture religieuse (ECR). On peut caractériser ce processus de *déconfessionnalisation* du système scolaire québécois. Le but est de construire une culture publique commune. Ce programme tente aussi de répondre aux problèmes qu'ont les jeunes devant leur premier cours de philosophie au cégep. En effet, la philosophie est la seule discipline, semble-t-il, pour laquelle les jeunes n'arrivent pas préparés. Français, éducation physique et anglais se donnent dès le primaire et se poursuivent au secondaire et au cégep, mais la philosophie représente réellement un élément nouveau et parfois déstabilisant pour les nouveaux étudiants du cégep. Le point commun entre ECR et philosophie est qu'elles demandent toutes deux à l'étudiant de réfléchir sur des enjeux éthiques. Par contre, dans le programme ECR, on ne réfléchit pas *sur* les valeurs, les normes et les principes. On ne fait que tenter de résoudre des problèmes. De plus ce programme prétend apprendre aux étudiants à apprécier les différences culturelles et personnelles chez les autres mais ne présente aucunement l'athéisme et l'agnosticisme comme positions possibles, qui ne font d'ailleurs que grandir depuis les dernières années. Bref, il reste encore du chemin à parcourir si l'on désire arrimer ECR et philosophie, de façon à préparer davantage les nouveaux cégépiens à aborder celle-ci.

Pour conclure, l'idéal humaniste du Rapport Parent est encore jugé « passiste » par plusieurs aujourd'hui. Il semble qu'une bonne partie de la culture ambiante trouve normal que l'école n'ait comme but que de former des futurs travailleurs. La lutte en faveur de la rationalité et de la question du sens de l'existence humaine doit sans cesse être renouvelée. La philosophie démontre son importance lorsqu'elle se montre pourvoyeuse de sens et de signification. Exception culturelle, l'enseignement de la philosophie au cégep, malgré la nouvelle approche par compétences, saura conserver son bien-fondé s'il demeure philosophique et littéraire, et non subordonné

aux demandes du marché du travail. La question se pose tout de même: comment enseigner la philosophie à des jeunes qui en sont à leur premier contact avec cette discipline? En outre, le nombre d'heures de cours de philosophie doit-il être le même pour tous? Le système français, par exemple, alloue par semaine huit heures aux étudiants en lettres, quatre aux étudiants en sciences et deux aux étudiants des programmes techniques. «De nouvelles stratégies, lit-on à la p. 334 de l'ouvrage collectif, pourraient être pensées pour favoriser ici une implantation diversifiée et ouverte sur la pluralité des cheminements de formation.»

En dernier lieu, en tant qu'enseignant en philosophie au cégep de Gatineau depuis 2010, je ferai remarquer que l'adaptation de son enseignement à une immense variété de types de personnes et d'apprentissages (en moyenne quatre classes de 37 étudiants par enseignant à temps plein) ne rend pas la tâche plus facile. Le défi n'est pas de savoir comment rendre la philosophie intéressante pour *les* étudiants mais de trouver comment elle peut prendre sens chez *chaque* étudiant. Car, après tout, qui, à ce stade, n'en est à un passage de son existence où il ne se pose au moins une question d'importance fondamentale, à laquelle il n'a pas encore trouvé de réponse? Et ce n'est qu'à partir de cette question précise, à notre avis, question unique pour chaque étudiant, que l'enseignant peut et se doit de débiter la réflexion philosophique. À cette condition, l'étudiant trouvera pertinente et s'appropriera plus facilement la réflexion qui l'attend dans sa formation philosophique de niveau collégial.

Nicolas CRISAFI

*Enseignant en philosophie
Cégep de l'Outaouais*

THÉOLOGIE

Alain GIGNAC, **L'épître aux Romains** (Commentaire biblique: Nouveau Testament, 6), Paris, Cerf, 2014, 15,5 × 23 cm, 645 p., ISBN 978-2-204-09258-6.

Ce commentaire utilise surtout des éléments de l'analyse narratologique, de la rhétorique ancienne et de l'énonciation telle que définie par Benvéniste, tout en y ajoutant la notion de lecteur implicite (par exemple à la p. 293). Le but du commentaire est d'ouvrir de nouvelles possibilités de lectures du texte de *Romains*. Cette approche permet à l'auteur de prendre ses distances par rapport aux problématiques actuelles issues surtout de l'application des méthodes historico-critiques. De plus, G. est soucieux de ne pas fermer de portes à l'interprétation du texte pour le lecteur contemporain. Mais, les limites d'espace fixées par la collection ne lui permettent pas de faire une synthèse des résultats de son analyse.

En partant surtout des indices d'énonciation (l'utilisation des pronoms personnels), de la rhétorique et des formes littéraires, G. divise l'épître en 39 discours. Il souligne ensuite quelques aspects des relations (différences et complémentarités) entre ces discours. Nous allons présenter un aperçu général de l'interprétation de l'ensemble des discours de Rm 5-8 et montrer surtout comment la prise en considération de l'énonciation permet de se dégager des problématiques actuelles et d'ouvrir de nouvelles possibilités de lecture.

La traduction aide à faire une première lecture intelligente et critique du texte. Quand un acteur est personnifié, son nom porte une majuscule (Péché, Loi). G. propose une traduction littérale de certains mots qui permet d'en saisir la signification: *anomia* est traduit par «anomie» (6,19) au lieu d'iniquité et une note fournit la signification du mot: «le fait d'être sans loi» (p. 255, note b). *Pneuma* est traduit pas «souffle». Certaines notes sont particulièrement riches en informations concernant l'histoire de l'interprétation (ex. les notes sur 6,14-7,6 et 7,7-25; sur le *je*, p. 283) et présentent des synopses comparatives (p. 288). D'autres fournissent des informations sur le grec et les familles de mots.

Selon G., Rm 5 est une section autonome qui fait la transition entre Rm 1-4 et Rm 5-8 et elle se divise en deux paragraphes (p. 205-206). Paul s'adresse à un «nous» qui vise tout lecteur (p. 211). Rm 5,1-11 présente déjà l'essentiel de l'évangile de Paul: «Par l'action de Jésus *nous* sont passés d'un état de séparation à un état de communion avec Dieu, mais *nous* sont en attente du salut à venir.» (p. 211)

Rm 5,12 commence par «à cause de cela» et présente les versets qui suivent comme l'explication de ce qui précède. Et pourtant, au plan de l'énonciation, on passe d'un *nous* (5,1-11) à un texte à la troisième personne (5,12-21). Rm 5,12-21 compare Adam et Christ; toutefois, le point de départ n'est pas la transgression d'Adam mais la fidélité du Christ, car il s'agit de faire comprendre les conséquences de la fidélité du Christ (p. 233). De plus, jusqu'ici, la justice apportée par le Christ était considérée comme un «déjà là» et ce paragraphe se termine par un «à venir» dans l'attente d'un salut pas encore pleinement accompli (p. 234). Le texte laisse donc le lecteur face à un futur, dans une situation d'attente d'un salut.

Après l'explication de l'évangile de Paul en Rm 5, Rm 6-8 en développe les conséquences concrètes. Le texte soulève une première objection: «Devons-nous demeurer dans (la sphère) Péché, afin que la grâce prolifère?» (6,1). Il y répond au nom de la communauté (6,2) comme le montre l'apparition d'un *nous* qui est plus que l'ensemble du *je* paulinien et d'un *tu* car il s'adresse à un *vous* (6,3.11); ainsi, ce *nous* inscrit tout l'auditoire de Paul dans le texte et s'adresse à tout lecteur, et donc à une communauté qui dépasse celle du premier siècle: «Rhétoriquement, les Romains devaient se sentir hautement concernés et interpellés par ce procédé – de même que le lecteur d'aujourd'hui capable de s'identifier à l'expérience baptismale.» (p. 245) Pour G. le débat sur la théologie baptismale du texte est mal engagé: «Paul part d'une pratique connue pour proposer une analogie et réfléchir sur la dynamique «mort/vie» de la vie chrétienne, mais le discours se détache du baptême au fur et à mesure qu'il progresse.» (p. 248) Paul propose une nouvelle interprétation du baptême permettant de passer d'un baptême «purification» à un baptême «noyade» (p. 248).

Les verbes en 6,12-14 sont à l'impératif alors que ceux des onze premiers versets étaient à l'indicatif. Ces versets rappellent la rupture radicale avec le monde de Péché. Paul exige que cette rupture soit effective et, en devenant mercenaire du Christ, le croyant est assimilé à l'itinéraire de ce dernier (p. 247, 249).

En Rm 6,15-7,6, le *je* paulinien s'adresse à un *vous*, créant ainsi une distance entre la communauté et Paul lui-même. Le *nous* ne réapparaît qu'en 7,5-6 et il indiquerait alors une solidarité retrouvée entre Paul et les frères juifs mais «si cette hypothèse mérite d'être mentionnée, elle demeure aléatoire et ne doit pas contraindre l'interprétation» (p. 257). On passe de l'image du soldat mercenaire (6,12-14) à celle de

l'esclave (6,15-23); ces deux images sont enracinées dans la sociologie du 1^{er} siècle. Le croyant est appelé à devenir esclave pour Dieu. Ensuite, à l'aide de l'image du mariage, Rm 7,1-6 souligne que la Loi n'empêche pas Pêché d'agir, tout en sous-entendant que « Loi doit disparaître pour ouvrir une liberté de vie » (p. 261).

Puisque le personnage Loi a été rapproché du personnage Pêché dans les versets précédents, on peut donc poser la question: « Loi est-elle Pêché? » (7,7). Et ce paragraphe (Rm 7,7-8,2) aborde la question du rapport entre Loi et Pêché. Le « moi » revient 25 fois dans cette péripécie et 27 verbes sont conjugués à la première personne (p. 273). Mais qui est ce *moi*? La caractéristique principale de ce *moi* est qu'il n'est pas identifié (p. 274). En Rm 7,7-14a, c'est le *je* paulinien qui parle alors que, en 7,14b-25, le texte présente un *moi* complètement impuissant et solitaire, enfermé dans un espace clos et dans une temporalité sans ouverture sur un horizon ultérieur (p. 278-279). Ces indices d'énonciation permettent à G. de prendre du recul par rapport à toutes les hypothèses proposées sur l'identité de ce dernier *je* (p. 281-282) et de laisser ouverte les possibilités d'interprétation du texte. Alors que certains ont identifié ce second *je* à Adam, G. suit Theissen, selon lequel « Adam n'est pas le sujet du conflit en Rm 7,7s., mais plutôt son modèle ». En conséquence « l'interprétation doit à la fois tenir compte d'un télescopage possible et en faire abstraction » (p. 276). Le second *je* évoque donc une humanité étrangère au Christ, antithèse de l'humanité qui a rencontré celui-ci (Rm 6 et 8).

Rm 8,1-39 propose une réponse globale aux objections précédentes car il n'y a plus de condamnation pour ceux qui sont en Christ (8,1). Au plan de l'énonciation, le *je* n'a pas la même fonction qu'en Rm 7. En Rm 8, Paul s'adresse à ses énonciataires qu'il interpelle en tant que « frères » (8,12) à la première personne du pluriel et le lecteur implicite est inscrit dans le texte (p. 293). L'énonciation a une triple portée: 1) elle suggère la mise en scène d'un procès; 2) elle porte un souci exhortatif et éthique; 3) le *vous* exhortatif cède peu à peu la place à un *nous* qui témoigne de la certitude de l'espérance (p. 294).

Au lieu de partir des problèmes qui ont accaparé l'attention des exégètes, la prise en considération de l'énonciation permet à G. de faire une lecture de chaque péripécie qui part du texte de *Romains* pour en comprendre le fonctionnement et la situer dans l'ensemble de l'épître (p. 223).

Les problématiques partent de l'exégèse historico-critique et les méthodes viennent surtout de la linguistique, des analyses littéraires et de la rhétorique. Ceci a pour résultat que, souvent, les conclusions des analyses ne permettent pas à G. de prendre position devant les multiples questions soulevées par les méthodes historiques. De plus, son souci est de laisser ouvertes les possibilités de lecture de *Romains* (comme en Rm 7,7-8,2).

La valeur de ce commentaire, c'est qu'il oblige le lecteur à revenir au texte, à coller au texte et à se poser lui-même des questions.

Jean DOUTRE, o.p.

Faculté de théologie
Collège universitaire dominicain
Ottawa

Jean-Noël ALETTI, **Justification by Faith in the Letters of Saint Paul: Keys to Interpretation** (Analecta Biblica - Studia, 5), Peggy Manning MEYER transl., Roma, Gregorian & Biblical Press, 2015, 16,5 × 23,7 cm, 227 p., ISBN 978-88-7653-678-6.

If one takes seriously the question of “Works and Justification” in the epistle of James, the argument about the right understanding of “Justification” is about 2000 years old. It follows that any writing on Justification may be superfluous. Aletti anticipated this point; so, up front (pp. 11-17), the author justifies the need for another writing, his writing, on “Justification by Faith;” foremost, because there are still contestable interpretations of the doctrine in recent publications (he mentions the Lutheran-Roman Catholic’s *Joint Declaration on the Doctrine of Justification* [pp. 16-17]), and there are *crux interpretum* passages and phrases in Paul’s letters that call both for judgment and clarifications. The texts and *pericopai* the author undertakes to debate their meaning in recent scholarship include the following: 1 Cor 4:4; 6:9-11; 2 Cor 5:11-21; 6:14; 3:9; Gal 1-5; Rom 1:18-8; Phil 3 and Jas 2:14-26. To these problematics, which the author will confront head-on, one needs to add two others: 1) the author reviews the positions of two Anglophone writers, Richard Hays’ subjective reading of *pistis Iêsou Christou* (pp. 54, 148, 150-154, 207-208) and Ed Parish Sanders’ emphasis on the correct understanding of Paul’s Jewish milieu (pp. 204-205); 2) the author proposes a rhetorical method (p. 1) as the panacea for establishing the coherence of Paul’s teachings on Justification by faith, against the charge of incoherence argued for by H. Räisänen and his followers (p. 13).

Beginning the introductory part of his book on a linguistic argument furnishes the author with a double tool, 1) the *raison-d’être* for using a rhetorical method, since “Justification” is a forensic term, hence, forensic rhetoric – legal arguments – (p. 203) is implied in the letters of Paul themselves, and 2) the imperative for a contextual argument, after all, necessity is the mother of invention – ecclesial needs is at the origin of Paul’s articulation of Justification by Faith (pp. 27, 203). The author then goes ahead to enunciate his two pronged thesis: 1) “Justification by Faith,” has both declarative, and 2) factitive meanings (pp. 26-27). Consequently, the representative (of *status quaestionis*) opinions of N.T. Wright and J. Piper (pp. 23-27), are incomplete and inaccurate, only the introduction of *gezerah shawah* hermeneutics can reconcile both perspectives (pp. 163, 207-208). As a matter of fact, the author gives a four-point (pp. 26-27) correctives to the position of N.T. Wright, who recognizes, in the main, that Justification for Paul is only declarative and an enrollment into the family of God, but denies its salvific significance and discountenances its ecclesial context or origin. N.T. Wright’s position is the Lutheran position, well articulated by Martin Luther, in contradistinction to the Roman Catholic position (p. 16, footnote 14).

Going through the whole of the author’s book, it is evident that logic or rhetorical argumentation and linguistico-contextual analysis, in order to prove that Paul’s theology of Justification by Faith is coherent, and that it remains the cornerstone of Christianity, dominate the whole work. Hence, the author cashes in on the linguistic gains of his introductory statements, where “Justification,” from its denominative derivative is declarative; he argues this point further from 1 Cor 4:4; 6:9-11; 2 Cor 5:11-21; 6:14; 3:9 (pp. 29-40, 203).

The importance of those passages stems, on the one hand, from the fact that they all provide a cumulative argument against the position of N.T. Wright, which the author is critical of in pages 26-27, and, on the other, it builds a philological evolutionary argument on the use and meaning of the concept of "Justification" in Paul's letters (p. 203). First of all, 1 Cor 4:4 proves the existence of a negative and a positive usages of the concept of "Justification" in Paul's days, but a contextual analysis shows that Paul construes it positively in 1 Cor 4:4. Secondly, 1 Cor 6:1-11 and 2 Cor 5:11-21 provide the modalities leading to "Justification," but crafted in a judicial language (p. 32); and, thirdly, 2 Cor 5:7 leads to the finished product or end-result of "Justification" – declarative and factitive statements – "for anyone who is in Christ Jesus is a new creation, the old is gone, the new is here" (2 Cor 5:17). A fact to remember is, there is no definition of justification or an explanation of its meaning within the *pericopai* of 1-2 Corinthians (p. 29); Galatians and Romans will attend to this question. Here, however, is the author's summary of the arguments in 1-2 Corinthians, as regards justification: "The two letters to the Corinthians have allowed identifying some of the components of the Pauline doctrine of justification: (i) its operator, God, who took the initiative, (ii) its instrumental cause, Christ, (iii) its object, a radical interior transformation, (iv) its goal, a life conformed to the effected transformation" (p. 41). These points will corroborate the author's arguments, down the road, to the effect that both subjective and objective genitives have to be presupposed in Pauline understanding of Justification by faith alone.

If 1-2 Corinthians provide the author with a philological explanation of Paul's semantic coherence, he now moves to Galatians and Romans, where rhetorical argumentation will demonstrate the ecclesial problem that warrants an excursus/discourse on the concept of Justification by Faith, as well as the theological centrality of Justification for Pauline and ecclesial existence (pp. 203-204, 208-210). Also, it is from this point forward, that the author attempts to respond to two major Anglophone writers' preoccupations: 1) the mediatory role of Jesus as regards the Pauline doctrine of Justification by Faith (Richard Hays [pp. 54, 148, 150-154]), and 2) whether Paul's understanding of the Judaism of his times was erroneous, an attack on Lutheran perspectives on Justification by Faith alone (Ed Parish Sanders [p. 13]).

The clearest proof of consistency in method and explanation is that the author outlines the rhetorical fabric of each micro-unit or pericope before analyzing how each part adds up to the rest in logic, grammar and meaning. He isolates and analyzes the "thesis" or "propositio" of each unit showing how it encapsulates the project in hand; he, then, advances all the arguments (*Probatio*) in favor of the point in contention (pp. 43-170 *passim*). Despite the different micro-units and varied subtheses (the author introduces a category he calls "sub-propositio" and defends himself against scholars who criticize that initiative [pp. 120, 121, 122, 123 (footnote 12) and 129]) the author notices in Galatians and Romans; however, he accepts *mutatis mutandis*, the classic *propositio* (thesis to be defended) of Galatians to be Gal 2:15-17 (pp. 52-55) and that of Romans to be Rom 1:16-17 (p. 123).

The first question he addresses is the divide, among Pauline scholars, on subjective and objective readings of the role of Christ in Justification by Faith. While admitting the difficulty of doing so from the literary character of the texts themselves, he suggests a contextual and substructural semantics of the texts in question.

The author's argument, as regards Galatians, is that without the problem that pitted Peter against Paul in Galatians, the need to address the topic of "Justification by Faith" would not have arisen: ecclesial conflict necessitated the debate on Justification by Faith, therefore, linguistic analyses alone are insufficient for understanding Justification by Faith, from the perspectives either of subjective or objective genitive arguments (pp. 56, 62-65); his solution is both/and not either/or. After all, "Justification is described by verbs that are all in the passive, which clearly indicates that man is not the author or operator of his justification" (p. 54), says the author.

The second problem the author tackles is the role of Abraham in the argument on Justification by Faith, whether it makes Abraham a model of Justification by Faith alone or a patriarch through whom a new family of God springs. In order to respond to this argument, the author considers Paul's argument that the role of the Law, which came after Abraham, according to Galatians, as making Abraham the patriarch of a family rather than the model of Justification, for Justification comes through Abraham's seed, and not through Abraham. Consequently, to factor in the question of the relevance of "works" of the Law for the Justification of Abraham is wrong, because his seed, Jesus Christ, will provide justification through his cross for everybody, including Abraham – it is a familial argument on "faith" and not one based on the Law (pp. 77-79, 98, 154, 167-170); Gal 3:28 (pp. 93-100) typifies the new family in question. Paul calls believers "just," "saints," and "sons" (p. 177).

If the linguistic analysis of the introductory part of the book as well as the rhetorics of Galatians and Romans assuage the Lutheran misconception of Justification by Faith alone (Justification as legal and declarative), the question of the status of the justified person has not been addressed (Justification as factitive). In order to do that, the author underscores the role of the Holy Spirit in the life of a justified person. His fundamental argument is that the human capacity to do good and avoid evil comes from the Holy Spirit: the Holy Spirit confers the status of adoption as well as dwells in a justified person as the power to do good and avoid evil. In other words, the flip side of the Law is the works of goodness engendered by the Holy Spirit against the works of the Law or death. Here, the classic Lutheran saying – *simul justus et peccator* (at the same time just and sinner) is turned on its head – justification is both declarative and statitive: while baptism declares a person justified, the presence of the Holy Spirit is the statitive evidence, and works or good deeds the proof of their new status (pp. 62-63, 98-99, 101-117, 171-188).

Furthermore, the author addresses the two thorny issues of: 1) how to understand Paul's statement in Romans 7:19 – "for the good that I want ($\theta\acute{\epsilon}\lambda\omega$) that I do not do it . . . what I do not want ($\theta\acute{\epsilon}\lambda\omega$) I do" (p. 175) –, whether it means the human incapacity to do good, and 2) the question of the possibility of "self-righteousness" (pp. 178-188). Since both topics are treated in the same chapter, it is safe to conclude that the author sees their meanings as correlated. The long and short answer the author provides for the statement of Rom 7:19 is that it presents Paul's old anthropology before the advent of the Holy Spirit, which is the subject matter of Rom 8, where the Holy Spirit enables the Christian to do good, which is Paul's new anthropology (p. 177). Concerning the apparent dual sources of the capacity for righteousness, namely, from the Law and from Faith, the author construes Phil 3:2-16 as a rhetorical concept of "periautology," that is, "self-praise." The purpose of this self-praise, of

his former life as a Pharisee, is meant to draw attention to his present life – Justification by Faith alone, and not by the Law, which was the erroneous understanding of the Pharisees, but he now knows better (pp. 178-188, esp. 187).

The final point the author makes is to establish the irreconcilability between the Pauline stance on Justification and that of the letter of James; the fundamental reason for this is the different motivations for the writing of these letters. The author, on the basis of *chreiatic* rhetorics – “[t]his term [*chreia*] will be used to designate an argumentation generally introduced by a question, that is responded to by a thesis, that in its turn is contrasted to an objection that is refuted with the help of examples, principles and recourse to authorities (laws or well-known authors)” (p. 193-194). This rhetorical approach is particularly suited to James’ purposes because Pauline conception of Justification was under attack (pp. 196, 199) on account of an erroneous understanding of it, so James defends the right understanding of Paul’s doctrine of Justification; the fact that it includes works (p. 201). However, since Paul was not specifically mentioned in James’ letter, the author says, this form of *chreia* is a maxim (pp. 193, 198).

A clear difference between Pauline articulations of Justification by Faith alone and its James’ variant comes from James’ inversion of the arguments of Rm 4:1-8 in Jas 2:21-25 (pp. 197-201). As reasons for the incompatibility of James’ and Pauline perspectives, the author gives some semantic and illustrative examples. A semantic example is the crass contrast between the understanding of faith, while James (Jas 2:14-26) mentions the faith of demons (right statements about Jesus), Paul speaks (Rom 4) of Abraham’s faith as total submission “to God and to His word” (p. 197). With regard to illustration, James uses the prostitute Rahab, who was rewarded for her action/deed, although a sinner, but Paul argues that David’s adultery and homicide disqualified him from obtaining God’s friendship.

At this juncture (pp. 203-210), the author returns to the various questions posited in the introduction part of the book in order to give them summary answers. Seemingly, there are five points the author makes as conclusion to his impressive book:

1. Studies on the Greek vocabulary of Justification shows an evolution in its meaning from classical Greek to Septuagint Greek. Paul’s use of the term underscores declarative and factitive meanings.
2. The classic theological/ecclesial confrontation between Peter and Paul in Galatia provides the context for a deliberate discussion on Justification by faith alone. Even today, ecclesial contexts continue to be responsible for a fascination with the term of Justification.
3. Justice cannot be done to the studies of Justification by faith without admitting its Jewish roots, and the new anthropological outlook Paul makes it to wear, thanks to the Christ-event. Any ambiguous text, in this debate, may be resolved through *gezerah shawah* principle.
4. Pauline construance of Justification has a place for works, thanks to the presence and activities of the Holy Spirit in baptized Christians, as shown by Gal 5 and Rom 8.
5. Since Christology is at the heart of Justification by Faith, it is at the core of Christianity and not peripheral to it!

* * *

To take on an academic colossus like Aletti takes nerves, but academic advancement is built on such nerves, with the intention to further clarify misty points, and provide new theses for scholarly progress. While recognizing the monumental contribution of the author, his set methodological approach to his writing raises tangential questions and leaves other issues crying for help.

The author's fidelity to rhetorical method proves insufficient, each time he confronts a problematic text. In order to deal with the complex reading of Romans 4, the author reverts to thematic and linguistic analyses (pp. 154-170). This is not the only time, where an item on historical critical method rescues the author, despite his confidence in rhetorical method, from Pauline quandary. As a matter of fact, starting out his book on a linguistic footing (pp. 19-117) proves the insufficiency of rhetorical method, it has to work alongside other methods; perhaps the days of historical method are not numbered as some may think. The clearest departure of the author from rhetorical method and dependence on historical critical method comes with his thematic (justification, Law, Abraham, Holy Spirit, faith, covenant, promise, etc., see page 161) studies of major themes or concepts in both Galatians and Romans (pp. 19-210 *passim*).

Having made the preceding remark, since the problematic of Law warrants the use of rhetorical method by the author, one would have loved the author to say something about contemporary Old Testament debates, especially in Deuteronomistic studies, whether the Law had any positivistic status prior to the first Christian century. It would seem that the author's separation between the Law and covenant is forced, both should be treated like the proverbial chicken and the egg priority – covenants engender the Law (p. 80).

The author's solution that Gal 3:28 exemplifies the familial argument he posits is fascinating, but the remark on page 96 (footnote 40) resuscitates an old question: is Gal 3:28 a formula or not? Without mincing words, the author responds negatively. The only support for this conclusion, as far as we can see, is based on rhetoric and not contextual exegesis! In fact, the author's argument on the previous page (p. 95) on the importance of baptism in the unfolding of Gal 3:28, which is the core example of family he has, is compromised, and his statement on the "family of God" (p. 98) weakened! We think that "family" and "baptism" are inseparable, and for Paul, the formula in Gal 3:28 hold them together (see, Ayodele Ayeni, "Ni judío ni griego," *Anamnesis* 25/50, 2015, 41-64). It is, however, consoling that the author notes the indispensability of baptism, in his summary or concluding remarks (pp. 206-207), as part of the process of Justification.

A related issue is the conspicuous absence one notices in the author's book of any consideration for the antithesis "Jew first and then Greek," in Romans 1-10, since rhetorical analyses is the author's method of choice. One expects some comparative analysis between Gal 3:28 and the theology of Rom 1-10, because the antithesis "Jew first and then Greek" features several times in the contextual arguments of Justification in Romans, culminating in the famous statement – "there is no distinction between Jew and Greek" (Rom 10:12). If a contextual analysis of Gal 3:28 had been done, the similarity of contexts would have been evident, *mutatis mutandis*.

The author's table (p. 127) contains this dyad, but silence greets its presence in his analysis of the contents of the table. This leads, it would seem, to the author's denial of any arguments on Justification in deuterio-Pauline letters, with the vocabulary exception he points out in Titus 3:7 (p. 209). But is this accurate, when one compares the contexts of Gal 3:28, 1 Cor 12:13 and Rom 1:14, 1:16, 2:9-10 (2x), 3:9, 10:12 with Col 3:11?

The most laudable part of the whole book, we think, is the author's conscious decision to steer clear of every confessional defense and to limit himself to raw exegesis. If for no other reason, scholarship can identify with the author's work and its worth, without confessional bias.

Ayodele AYENI, C.S.Sp.

S.I.S.T., Enugu, Nigeria

Newman Theological College, Edmonton, Canada

Yvan BOURQUIN, **L'inattendu de Dieu. Scènes imprévisibles dans l'évangile de Marc** (Parole en liberté), Bière, Éditions Cabédita, 2015, 15 × 22 cm, 94 p., ISBN 978-2-88295-741-2.

La première partie de ce livre analyse deux textes de l'évangile de Marc où apparaissent des acteurs imprévus. La deuxième partie du livre est une réflexion sur l'imprévu de Dieu dans nos vies quotidiennes et sur l'attitude à adopter pour le découvrir et en vivre.

Dans les deux scènes abordées dans la première partie, apparaissent des personnages inattendus qui ne sont pas identifiés: l'un au début du récit de la Passion, la femme qui verse du parfum sur la tête de Jésus (Mc 14,3-9) et l'autre à la fin de la Passion, le centurion au pied de la croix (Mc 15,33-41). B. s'inspire des intuitions de Jean Delorme (*L'heureuse annonce selon Marc*, Paris, Cerf, 2008) pour montrer comment quatre éléments du récit de Marc 14,3-9 produisent un effet de surprise: la femme ne n'est pas nommée; le lecteur se demande ce que fait Jésus chez Simon le lépreux; l'identité de ceux qui s'indignent n'est pas dévoilée; et le geste de la femme devient un mémorial pour tout être humain (p. 14, 23, 25-26). L'anonymat de la femme et de ceux qui s'indignent oblige le lecteur à réfléchir; et la parole de Jésus qui fait de ce geste un mémorial s'accomplit au moment même où le lecteur lit le récit.

Devant Jésus en croix, un centurion déclare: «Vraiment cet homme était Fils de Dieu.» (Mc 15,39) Il semble évident qu'un païen ne pourrait parler comme cela; alors pourquoi le rédacteur de l'évangile a-t-il situé cette parole inattendue dans ce récit? (p. 29). Pour répondre à cette dernière question, B. distingue deux intrigues qui se croisent dans l'évangile de Marc: une intrigue de révélation de l'identité de Jésus et une intrigue de situation qui tourne autour des conflits que suscite Jésus (p. 34, 36). La parole du centurion donne sens aux paroles de Jésus sur le but ultime de son action (intrigue de révélation): le Fils de l'homme est venu pour servir et donner sa vie (Mc 10,45). Ensuite, cette parole conteste les propos des amis de Jésus, à savoir qu'il ne pouvait subir le sort de la croix s'il était vraiment le Christ (intrigue de

révélation: Mc 8,29-33) et de ses ennemis qui trouvaient qu'il devait subir ce sort en raison de son identité usurpée (intrigue de révélation et de situation: Mc 8,29.31; 14,60-64). Enfin, la confession de foi du centurion fait écho à la voix de Dieu (Mc 1,11): «Tu es mon Fils bien-aimé.» (p. 39) Ceci nous montre que Dieu s'est révélé à travers Jésus sur la croix et que Dieu habite nos impossibilités (p. 46).

Pour B., le récit de la Passion chez Marc développe une théologie de la crise qui nous engage dans notre existence personnelle (p. 41). C'est ainsi qu'il aborde le troisième chapitre pour parler de l'imprévisible de Dieu au quotidien. Parfois, quelqu'un peut capter dans le discours d'autrui la présence d'une autre voix qui le rejoint (p. 54). Ou encore, des images et des visages révèlent quelque chose d'insoupçonné; ainsi, sans le savoir, par notre visage nous pouvons conférer de la valeur à une personne (p. 59). Il y a des rencontres, des personnes qui amènent à changer et ce n'est qu'après coup qu'on s'en aperçoit (p. 60-65). Tout cela fait partie de l'inattendu 'providentiel' de Dieu comme la parole du centurion devant la croix. Cela produit un effet sur nous et en nous et le dernier chapitre tente d'approcher ce saisissement en regard de la Passion et de la passion (p. 67-88).

À la suite de Jean Delorme, B. choisit une autre voie que celle du secret messianique pour tenter de saisir les mouvements d'ensemble de l'évangile de Marc. Il ouvre ainsi d'autres possibilités de lecture bien ancrées dans le quotidien.

Jean DOUTRE, o.p.

Faculté de théologie
Collège universitaire dominicain
Ottawa

Yves DE MONTCHEUIL, **Leçons sur le Christ** (Les classiques de Lessius), introduction par Bernard SESBOÛÉ, Paris, Éditions jésuites, 2016, 14,2 × 20,5 cm, 223 p., ISBN 978-2-87299-281-2

Ces leçons sur le Christ sont un document historique, à plus d'un titre: par leur auteur au destin singulier, par leur moment historique et par une intuition novatrice, promise à une réception large, bien que différée. Théologien prometteur, Yves de Montcheuil a été fusillé en 1944 pour son activité dans la résistance. Il participait d'un renouveau théologique, dont Henri de Lubac sera l'une des plus belles figures. Après la guerre, ce dernier prit en charge la publication, à titre posthume, de deux ouvrages de son défunt confrère et ami: *Leçons sur le Christ* (éd. de l'Epi, 1949) et *Aspects de l'Église* (éd. du Cerf, 1949).

Les présentes leçons, dispensées en 1941-1942 aux auditeurs du Centre Universitaire Catholique, à Paris, et rééditées aujourd'hui aux Éditions jésuites, grâce à Bernard Sesboué s.j., traitent de façon directe, personnelle et inspirante de différentes facettes du mystère du Christ. Montcheuil traverse les principales thématiques de son cours de christologie, dispensé à l'Institut catholique de Paris la même année, sans complexité superflue. Ces leçons témoignent de l'émergence d'un christocentrisme combiné à un sens aigu de l'histoire humaine.

Montcheuil manifeste une vive conscience de l'interdépendance croissante des idées, des aspirations, des économies et des politiques dans le monde de son temps. Le lecteur d'aujourd'hui perçoit l'affinité avec certaines des intuitions d'Henri de Lubac, notamment dans *Catholicisme* (mentionné plusieurs fois par l'auteur). La vision du Christ développée par Montcheuil anticipe le rôle reconnu au Christ par le Concile Vatican II, à travers *Gaudium et Spes*. L'un des grands enjeux de l'étude du Christ, en résonance avec les attentes anthropologiques du moment, est la construction du corps du Christ, loin d'un christianisme individualiste et étriqué (cf. p. 42-45). La préparation du Christ est envisagée, non seulement comme anticipation du Christ individuel, mais aussi comme réalisation du Christ total (cf. p. 61-66). Dans la même veine, Montcheuil traite du Christ médiateur, non seulement entre les hommes et Dieu, mais entre les hommes eux-mêmes. Cette vision intègre à la fois la relation essentielle du disciple au prochain et la réconciliation opérée par le Christ. Ce dernier inaugure une paix que le monde ne peut créer, entre Juifs et païens pour commencer.

L'autre point clé des leçons est une compréhension renouvelée et audacieuse de la Rédemption. C'est le chapitre magistral au cœur de l'ouvrage. La Rédemption est «la restauration du genre humain dans la voie du salut» (p. 152). Comme telle, elle est une activité divine continue, exercée par le Christ et prolongée tant que dure l'histoire humaine. La satisfaction est resituée comme une exigence conséquente à la Rédemption. Celle-ci est considérée comme mystère d'amour et initiative de pardon, sans aucune condition préalable. Montcheuil se réclame ici à juste titre des trois paraboles de la miséricorde chez Luc. Il pourrait aussi invoquer la conversion de Zachée (Lc 19, 1-10), qui est clairement conséquente à la visite dont le Christ prend l'initiative. Dans la logique prévenante de la Rédemption, la satisfaction opérée par le Christ ouvre une voie au pécheur pardonné, afin que celui-ci croisse dans la communion avec Dieu et soit réellement transformé. Mais la satisfaction ne répond à aucun besoin divin et elle n'est nullement une condition préalable à l'obtention du pardon divin.

Une telle conception de la Rédemption a prévalu à notre époque. Elle se rencontre entre autres chez Raymond SCHWAGER, *Avons-nous besoin d'un bouc émissaire?*, traduit de l'allemand par Eric Haeussler et Jean-Louis Schlegel, Préface de Jozef Niewiadomski, Postface de René Girard, Paris, Flammarion, 2011, 364 p. La prévenance du pardon est plus conforme à la logique de l'Évangile. Selon la parabole du débiteur inconséquent (Mt 18, 21-35), une fois le pardon offert gratuitement, sans condition préalable, celui qui est gracié est appelé à se comporter de façon conséquente par rapport à la grâce reçue. L'attitude conséquente se vérifie par la répétition du pardon reçu sous le mode d'un pardon offert, à la mesure de chaque débiteur. Une telle imitation est une condition, non de la réception du salut, mais de son maintien eschatologique pour qui en est bénéficiaire dès ici-bas.

Emmanuel DURAND o.p.

Faculté de théologie
Collège universitaire dominicain
Ottawa

Pascale WATINE CHRISTORY, **Dialogue et Communion: l'itinéraire œcuménique de Jean-Marie R. Tillard** (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 272), Leuven, Peeters, 2015, 16 × 24 cm, xxiii - 773 p., ISBN 978-90-429-3172-3.

This important monograph by Pascale Watine Christory charts the undoubtedly central role that French-Canadian Dominican Jean-Marie Roger Tillard played in the ecumenical work of the Catholic Church from the late 1960s until his death in the year 2000. As Watine Christory writes, "if we can say that Vatican II would not have been what it was without Congar, we dare to say that without Tillard the ecumenical agreements in which he participated would not have been what they were" (p. 734). Not only Tillard's research and methods can be found in these documents and agreements, but, most importantly, *his very words* still remain. Watine Christory's most important contributions are tracing the history of these documents back to the pen of Tillard. Whether the ecumenical encyclical *Ut Unum Sint*, or any number of other documents from the *Faith and Order* commission or specific dialogues, the comparison between Tillard's original and the final documents is remarkable. No doubt, the final result of these documents relates to the committee, but the input of Tillard stands out.

The book is set out in five sections, each treating a different ecumenical partner. The first section treats Tillard's work within the Catholic Church itself, most notably with Vatican II and its reception. Of specific importance, Watine Christory describes in detail how Tillard was involved in the drafting of the papal encyclical, *Ut Unum Sint*. A second section treats in depth the dialogues with Anglicans. This is the longest section of the book, and probably the ecumenical area where Tillard is most known. It also serves as a template of sorts to chart Tillard's service in other ecumenical areas: the fantastic hope Tillard had in the 1970s and early 80s, but one that was tested both by the questions of the Congregation for the Doctrine of the Faith, specifically by Cardinal Ratzinger, and the rapidly changing ecclesiology of the Anglican communion, most notably the opening of ordination to women. Tillard no doubt felt disappointment in the last decade or more perceiving increased separation between Catholics and Anglicans, rather than rapprochement.

A third section in the book treats Tillard's work at the World Council of Churches Commission on Faith and Order. This work occupied him from 1978 until his passing. At the same time, he was involved in a friendly dialogue with the Disciples of Christ, subject of the fourth section of Watine Christory's study. This was annual work, one that allowed him to explain Catholic teaching in a calm manner with little political or social friction, quite unlike that with the Anglicans or the Orthodox, treated in the last section of this work. Dialogue with the Orthodox was engaging for Tillard – Orthodox theology no doubt influenced his thinking – but the continuing political ramifications of claims about the Papacy, especially in the context of the crumbling of the Soviet Union, meant that these discussions were often difficult.

Each dialogue was different for Tillard, but certain theological ideas routinely returned to give perspective and a way forward. The central ideas of reception, memory, and communion became useful in each dialogue. Watine Christory's book digs deeply into the use of each of these ideas in the various conversations.

Undoubtedly, anyone wishing to understand the reception of Vatican II would find much in this book of interest.

Besides the usefulness of the in-depth study of the role Tillard played in each of the dialogues, one realizes in reading this book the value that Tillard attached to *words*. That is, how much of Tillard's life was attached to reading words and explaining the words that he read. Like Watine Christory, I have had the privilege of working in the Tillard archives at Dominican College in Ottawa: those archives are a treasure-trove of source material on Tillard's work. However, despite the thousands of documents from Tillard available there, and even if one were to include the additional material in Chevetogne, used by Watine Christory, precious little biographical information can be gleaned on Tillard other than that he was obviously a *bourreau de travail* and loved to read and write. The sheer quantity of his literary output is remarkable. Yet, where other writers might make more practical and biographical appeals, connecting arguments to current events, we find very little of this in Tillard. There is something of a purity in his writings that only works when one has a master's command of Scripture and the history of theology.

On the whole, Watine Christory, clearly notes her support of Tillard's thought. Using his method of noting conclusions with an *o*°o, she concludes each short section throughout the chapters with some general or personal commentary. Most often the commentary is positive, noting Tillard's important contributions. However, Watine Christory does note some critique, however brief and muted. In particular, she notes that it is unfortunate that Tillard often worked with a desired ideal ecclesiology rather than a practical one. Though he was conscious of this, she writes, his ideals often lead him in utopic directions rather than ones that might work.

Because of the thematic structure of the book, with each section basically going over the same chronological period as the last, it is sometimes difficult to see Tillard the person. Admittedly, this book is historical theology and not biography, but more exploration of Tillard as a person might have been useful. For example, several questions might have been pertinent to the investigation: what did it mean that Tillard was Dominican? How did his religious life affect his ecumenical work? What was life like as a religious who seemed to be constantly on the move?

Indeed, more study of the earlier years of Tillard might have been relevant to the later questions. Though the book is usefully exhaustive in its later parts on ecumenical dialogues, the sections on his early years, even his work at Vatican II, is relatively brief. Among other things, the author overlooked an additional two full years of articles written by Tillard during the Council for the newspaper *Le Devoir*¹. As Vatican II would loom so large for Tillard in all the subsequent discussions, it is unfortunate that that period is treated in only a few brief pages.

1. Almost sixty articles (11 in 1963, 19 in 1964 and 27 in 1965); the references will be found in the Appendix ("Bibliography: J.M.R. Tillard in *Le Devoir*, 1963 to 1965") of my article "Martin Luther at the Council? J.-M.R. Tillard's Interaction with Protestantism for the Renewal of the Consecrated Life after Vatican II," in Darren J. DÍAS *et al.* (ed.), *Vatican II and the Promise of Renewal*, Adelaide: ATF Press, 2017, p. 141-158.

Besides being the most thorough work on Tillard to date, this monograph by Pascale Watine Christory should not be missed by anyone studying the history of ecumenical theology in the last several generations.

Jason ZUIDEMA

McGill University
Montreal

LIVRES REÇUS

Ouvrages publiés par des professeurs du Collège universitaire dominicain

Marie-Thérèse NADEAU, *Silence. La plus belle des paroles*. Montréal-Paris, Médiaspaul, 2017, 12,7 × 19 cm, 152 p., 15 € (19,95\$ CDN), ISBN 978-2-89760-089-1.

Philosophie

Académie d'éducation et d'études sociales, Rémi BRAGUE, Xavier FONTANET *et al.*, *Transmettre l'essentiel*; présentation de Anne DUTHILLEUL. Paris, Artège Lethielleux, 2016, 17 × 24 cm, 262 p., s.p., ISBN 978-2-249-62438-4.

Cristian CIOCAN et Anna VASILIU (dir.), *Lectures de Jean-Luc Marion* (Cerf Patrimoines). Paris, Cerf, 2016, 15 × 22,8 cm, 427 p., 34 €, ISBN 978-2-204-11580-3.

Françoise DASTUR, *Chair et langage. Essais sur Merleau-Ponty* (Encre marine). Paris, Éditions les Belles Lettres, 2016, 16 × 22,4 cm, 233 p., 27 €, ISBN 978-2-35088-102-7.

Henri HUBERT et Marcel MAUSS, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* (Quadrige), présentation de Natacha GAGNÉ. Paris, Presses Universitaires de France, 2016, 12,5 × 19 cm, 201 p., 16 €, ISBN 978-2-13-059623-6.

Jean-Luc NANCY, *Que faire?* (La philosophie en effet). Paris. Éditions Galilée, 2016, 12,5 × 21,5 cm, ISBN 978-2-7186-0941-6.

Bible et judaïsme

Hans AUSLOOS et Bénédicte LEMMELIJN, *La Bible et la vie. Réponses bibliques aux questions d'aujourd'hui* (La Bible et le rouleau, 48). Namur, Éditions jésuites (Lessius), 2016, 14,5 × 20,5 cm, 24 €, ISBN 978-2-87299-290-4.

Annette BOURLAND HUIZENGA, *1-2 Timothy. Titus* (Wisdom Commentary, 53), Foreword by Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA; Editor's Introduction, by Barbara E. REID, o.p. Collegeville MN, Liturgical Press (A Michael Glazier Book), 2016, 15,7 × 23,5 cm, lii-209 p., 39,95 \$ USA, ISBN 978-0-8146-8203-6.

Éliane et Régis BURNET, *Décoder un tableau religieux. Ancien Testament*. Paris, Cerf, 2016, 18 × 22,8 cm, 157 p., 29 €, ISBN 978-2-204-10441-8.

Jacques DESCREUX (dir.), « *Confiance, c'est moi!* » *Fiabilité et non-fiabilité des narrateurs bibliques*. Actes du symposium du RRENAB, Lyon, 14-16 juin 2013. Lyon, PROFAC-Théo, 2016, 14,8 × 20,6 cm, 130 p., 13 €, ISBN 978-2-85317-148-9.

- André FOSSION, Jean-Paul LAURENT, *Lire pour vivre. Soixante-dix lectures de textes évangéliques. Tables liturgiques*, Namur, Éditions Jésuites; Bruxelles, Éditions CRER-Lumen Vitae, 2016, 15 × 22,5 cm, 272 p., 24 €, ISBN 978-2-87324-539-9.
- Marc GIRARD, *Évangile selon Jean. Structures et symboles, I: Jean 1-9*. Montréal-Paris, Médiaspaul, 2017, 22,8 × 15 cm, 317 p., 20 €, ISBN 978-2-89760-109-6.
- Daniel MARGUERAT, *Jésus et Matthieu. À la recherche du Jésus de l'histoire* (Le monde de la Bible, 70). Genève, Labor et Fides; Paris, Bayard, 2016, 14,8 × 22,5 cm, 312 p., 21,90 €, ISBN 978-2-227-48842-7.n b
- John Paul MEIER, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, vol. V: *Probing the Authenticity of the Parables* (The Anchor Yale Bible Reference Library). New Haven CT and London, Yale University Press, 2016, 16 × 24 cm, xiii-441 p., s.p., ISBN 978-0-300-21190-0.
- Ludovic NOBEL, *Introduction au Nouveau Testament* (Mon ABC de la Bible). Paris, Cerf, 2017, 12,5 × 19 cm, 172 p., 12 €, ISBN 978-2-204-11006-8.
- Armand PUIG I TARRECH (ed.), *Església i comunitats jueves i cristianes en el món bíblic i postbíblic* (Scripta Biblica, 16). Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2017, 15,5 × 23,5 cm, 394 p., s.p., ISBN 978-84-9883-894-7.
- Andrea SPATAFORA, *Langage symbolique et Apocalypse* (Le livre et le rouleau); traduit de l'anglais par Marie-Antoinette PIRLOT et révisé par Gaston LESSARD. Namur, Éditions jésuites (Lessius), 2016, 14,5 × 20 cm, 188 p., 19,50 €, ISBN 978-2-87299-308-6.

Théologie, sciences religieuses et spiritualité

- Nagy Charles BEDWANI, *De la violence et des jeunes*. Montréal-Paris, Médiaspaul, 2016, 14 × 20,2 cm, 186 p., 17,50 €, ISBN 978-2-89760-085-3.
- Henri BOULAD, *La famille. De l'enracinement à la liberté*. Montréal-Paris, Médiaspaul, 2016, 14 × 18 cm, 103 p., 14,65 €, ISBN 978-2-89760-084-6.
- CATHERINE DE SIENNE, *Les Lettres, VII: Lettres aux religieux et aux prêtres* (Sagesses chrétiennes); traduction de Marilène RAIOLA, présentation de Umberto MEATTINI. Paris, Cerf, 2016, 12,4 × 19 cm, 246 p., 18 €, ISBN 978-2-204-07719-4.
- William CAVANAGH et James K.A. SMITH (ed.), *Evolution and the Fall*, Foreword by Michael GULKER. Grand Rapids MI, Wm. B. Eerdmans, 2017, 15 × 22,5 cm, xxix-231 p., 26,00\$ USA, ISBN 978-0-8028-7379-8.
- Claire DUMONT, *Donne-moi la Sagesse. Itinéraire spirituel avec saint Louis de Montfort*. Montréal-Paris, Médiaspaul, 2017, 14 × 20,3 cm, 159 p., 14 €, ISBN 978-2-89760-108-9.
- Danielle ÉON, *Homme et femme icônes de Dieu*. Paris, Cerf, 2017, 14 × 21,5 cm, 326 p., 25 €, ISBN 978-2-204-11881-1.
- Jay HARRINGTON (ed.), *Christian Faith and the Power of Thinking. A Collection of Essays Marquing the 800th Anniversary of the Founding of the Order of Preachers in 1216*. Chicago IL, New Priory Press, 2017, 15 × 23 cm, xiii-181 p., \$12.95 U.S.A., ISBN 978-1-62311-050-5-51295.

- Thierry-Dominique HUMBRECHT, *L'avenir des vocations*. Nouvelle édition avec une postface en guise de bilan depuis 2006. Paris, Parole et Silence, 2016, 13,8 × 20,9 cm, 235 p., 17 €, ISBN 978-2-88918-942-7.
- Gregory KOUKL, *The Story of Reality. How the World Began, How it Ends, and Everything Important that Happens in Between*; foreword by Nancy PEARCEY. Grand Rapids MI, Zondervan, 2017, 13,8 × 21 cm, 198 p., 19,99\$ CDN, ISBN 978-0-310-52504-2.
- Jean-Baptiste LECUIT, *Le désir de Dieu pour l'homme. Une réponse au problème de l'indifférence* (Cogitatio Fidei, 303). Paris, Cerf, 2017, 13,5 × 21 cm, 369 p., 32 €, ISBN 978-2-204-11756-2.
- Bertrand LESOING, *Vers la plénitude du Christ. Louis Bouyer et l'œcuménisme* (Cogitatio Fidei, 302). Paris, Cerf, 2016, 13,5 × 21 cm, 357 p., 32 €, ISBN 978-2-204-11888-0.
- Thomas MICHELET (éd.), *Les papes et l'écologie. De Vatican II à Laudato si'*, présentation, choix de textes et index par Thomas MICHELET; préface du cardinal Peter K.A. TURKSON. Paris, Éditions Artège, 2016, 16 × 24 cm, 595 p., 23,95 €, ISBN 979-10-336-0041-1.
- Achiel PEELMAN, *La communion des saints. Approche chrétienne et amérindienne*, Montréal-Paris, Médiaspaul, 2016, 12 × 19 cm, 115 p., 13 €, ISBN 978-2-89760-088-4.
- Bernard POUDERON et Enrico NORELLI (dir.), *Histoire de la littérature grecque chrétienne des origines à 451. II. De Paul de Tarse à Irénée de Lyon*, 2^e éd. (L'âne d'or). Paris, Les Belles Lettres, 2016, 15 × 21,4 cm, 865 p., 55 €, ISBN 978-2-251-42065-3.
- Didier RANCE, *À travers la grande épreuve. Europe de l'est: témoins de la foi dans la persécution 1944-1991*. Paris, Éditions Artège, 2016, 14 × 21 cm, 341 p., 19,90 €, ISBN 978-2-360-40136-9.
- Gilles ROUTHIER, Daniel CADRIN, Lorraine CAZA, *La vie religieuse. Regards sur l'avenir*. Montréal-Paris, Médiaspaul, 2016, 11 × 18 cm, 79 p., 8 €, ISBN 978-2-89760-086-0.
- Marie-France SCHMIDT, *Jean de la Croix. Portrait d'un mystique réformateur*. Paris, Salvator, 15 × 22,3 cm, 201 p., 22 €, ISBN 978-2-7067-1445-0.

1. Conditions de soumission d'un manuscrit

- 1.1 Le manuscrit doit être inédit.
- 1.2 Le manuscrit sera envoyé par courrier électronique en format Microsoft Word ou en format *RTF (Rich Text Format)* à l'adresse science-et-esprit@udominicaine.ca ou science-et-esprit@dominicanu.ca. Si le texte contient de l'hébreu ou du grec, il sera aussi envoyé en format PDF.
- 1.3 Le manuscrit ne doit pas excéder une longueur de 5000 à 7000 mots.
- 1.4 Le texte de l'article sera suivi d'un sommaire d'une dizaine de lignes au maximum, rédigé en français et en anglais.
- 1.5 Le texte, sur lequel ne doit pas figurer le nom de l'auteur, sera précédé d'une page frontispice contenant les informations suivantes : a) le titre de l'article tel qu'il figure au début du manuscrit ; b) le nombre de mots, incluant le texte et les notes ; c) le nom, l'adresse postale et l'adresse électronique de l'auteur.

2. Évaluation du manuscrit

- 2.1 Le manuscrit sera soumis à deux arbitres pour une évaluation à l'aveugle.
- 2.2 Les arbitres sont invités à remettre leur rapport un mois après la réception du manuscrit.
- 2.3 Dans le cas d'une acceptation conditionnelle ou d'un refus de publication, les rapports des arbitres seront acheminés à l'auteur.
- 2.4 Une fois l'article accepté pour publication, l'auteur remplira le formulaire de cession de droits disponible sur le Site WEB de la revue (www.udominicaine.ca/rse ou www.dominicanu.ca/rse) et attestant que le texte est inédit.

