

Justice rétributive et théologie

par **Henri
BLOCHER**,
théologien,
Nogent sur Marne
(France)

À Gérard Pella, avec une immense gratitude pour son ministère et la joie d'une vieille amitié.

« La société occidentale ne se reconnaît plus depuis dix ans le droit de punir » : ce constat n'est pas moins conforme à l'observation aujourd'hui qu'au temps, déjà lointain, où le formulait Pierre Chaunu¹. Le travail de démantèlement de la « justice rétributive » lancé par le traité de Cesare Bonesana Beccaria (1764)² a fait basculer l'opinion majoritaire, fortement majoritaire, du côté des adversaires de cette justice. Quand Georg Wilhelm Friedrich Hegel affirme démontré « que le sentiment général des peuples et des individus envers le crime est et a toujours été qu'il mérite punition et que le criminel doit supporter ce qu'il a fait »³, il creuse l'écart temporel qui nous sépare de lui ! De même, le théologien de Princeton Charles Hodge : il en estime le sens « indestructible dans la nature de l'homme », si profondément enraciné, avec la raison, qu'« il a survécu à la Chute »⁴. On peut plaider que ce sens est toujours là, et se manifeste par de soudaines éruptions, mais la culture l'a réprimé et le réprime, efficacement.

La situation pose un problème à la théologie chrétienne. Paul Ricœur le reconnaît : La « théologie pénale paraît indissociable du christianisme, du moins en première lecture » ; il explique : « La

¹ *Le Refus de la vie. Analyse historique du présent*, Paris, Calmann-Lévy, 1975, p. 153.

² *Ibid.*, pp. 151,156, sur Beccaria et sa postérité.

³ *Principes de la philosophie du droit*, trad. André Kaan, coll. Idées 28, Paris, Gallimard, copyright 1940, § 101 (R), p. 136s.

⁴ *Systematic Theology*, Grand Rapids, Eerdmans, 1986^{réimpr.}, I, p. 421.

christologie tout entière s'est inscrite dans le cadre de la théologie pénale, par le double canal de l'expiation et de la justification. Ces deux 'lieux' théologiques sont traditionnellement liés à la peine par le plus solide des liens rationnels »⁵. Le rapport à la justice rétributive oppose l'orthodoxie reçue, et plus que toute autre l'orthodoxie *évangélique*, à la culture ambiante. Dans une situation de ce genre, au fil des siècles, une minorité de théologiens résiste et défend l'héritage ; plusieurs s'éloignent de la foi des pères ; d'autres s'essaient au compromis, ils cèdent à la pression sur le point attaqué, mais ils tentent de sauvegarder l'essentiel de l'héritage (les avis divergent, bien sûr, sur l'essentiel à préserver).

L'enquête dans laquelle nous nous engageons se veut celle d'un théologien (je ne puis autrement !). Elle procède de la confiance dans l'Écriture comme Parole de Dieu : c'est le *principium cognoscendi externum*, le « juge des controverses ». L'interprétation qui recueillera son sens, pour qu'aucune autre autorité ne se surimpose en pratique, cherche à se laisser guider par l'Écriture même (*Scriptura semetipsam interpretans*), à progresser « selon l'analogie de la foi ». Ensuite seulement, et brièvement, elle affrontera quelques objections plutôt philosophiques. Le heurt frontal avec les adversaires virulents, voire brutaux, du principe rétributif, comme ce Marie-Jean Guyau avec son *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* (1885), ne ferait pas jaillir beaucoup de lumière. Je choisis donc deux auteurs qui cherchent manifestement à *desserrer* l'emprise de la notion rétributive de la justice, à lui enlever son crédit, mais le font à l'aide d'arguments nuancés, patiemment élaborés, avec le souci de tenir compte du texte biblique. Le premier, Christopher D. Marshall, professeur de Nouveau Testament à Auckland, a publié en 2001 un livre remarqué, et, plus récemment, en a résumé les thèses dans plusieurs articles de dictionnaire⁶. Le second est le grand philosophe Paul Ricœur qui est revenu sur le sujet de sa communication de 1967 au soir de sa vie⁷. Sa

⁵ « Interprétation du mythe de la peine », in *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, p. 352. Cette contribution fut d'abord exposée au Congrès de Rome (dont Ricœur était un ténor régulier, sous la présidence d'Enrico Castelli) en janvier 1967.

⁶ Il est l'auteur de *Beyond Retribution: A New Testament Vision for Justice, Crime and Punishment*, Grand Rapids, Eerdmans, et de plusieurs articles, dont « Justice, Rétributive » et « Punishment » dans le *Dictionary of Scripture and Ethics*, Grand Rapids, Baker Academic, 2011. Je n'ai eu accès au livre que par des recensions, je m'appuierai surtout sur les articles.

⁷ Pour le premier texte, cf. *supra* n. 5 ; le second « le Juste, la justice et son échec », figure dans les *Cahiers de l'Herne, Ricœur 2*, éd. de l'Herne, 2004, repris comme « Points Essais 584 », pp. 217-260.

position n'a guère varié dans l'intervalle, les deux fois il commente, comme un élément de sa démonstration, la section de Hegel qui « construit » le principe pénal.

Précisions de vocabulaire

Commencer par s'entendre sur les mots. Aristote, au livre V de son *Éthique de/à Nicomaque*, distingue entre la justice *distributive* (*to dianemètikon dikaion*), qu'exerce l'autorité en répartissant avantages et désavantages, honneurs et biens, selon le mérite des personnes au sein de la communauté politique, et la justice *commutative* (*en tois sunallagmasi*), qui concerne les contrats, et que commande l'idée d'égalité (ch. 2,12-13). Quand une inégalité (proportionnelle !) fait l'objet d'une plainte, la justice commutative se fait *corrective* ou *correctrice* (*to diorthòtikon*). C'est à son propos qu'Aristote évoque la peine infligée par le magistrat (ch. 4,4) ; elle rétablit en quelque sorte l'égalité. Thomas d'Aquin suit Aristote, comme on pouvait s'y attendre (*Summa theologica* II^a-II^{ae}, qu. 61, art. 1). Il loge lui aussi l'infliction des peines dans la justice commutative : répondant à la difficulté soulevée par la citation de Mt 7,2, il écrit : « Cette formule du jugement divin est à entendre dans le sens de la justice commutative, en tant qu'elle égale les récompenses aux mérites et les supplices aux péchés » (art. 4, ad 1^m)⁸. François Turretin, le « Thomas d'Aquin protestant », rapporte à la justice *distributive* l'attribution des récompenses et des peines, et préfère parler de la justice *vindicatrix vel ultrix*, « vengeresse »⁹. C'est la force de la vision du Dieu-Juge des humains, plutôt qu'entre les humains dans leurs litiges, qui peut expliquer ce remaniement. Ricœur se sert aussi de l'adjectif « vindicatoire »¹⁰. Il a l'avantage de faire ressortir le problème très intéressant du rapport de la peine judiciaire à la vengeance.

On le voit, l'expression de « justice rétributive » n'apparaît pas dans les textes anciens, et je ne suis pas sûr qu'elle soit bien acclimatée en français. Elle semble cependant transparente. Il s'agit de l'application à la personne du traitement qu'elle *mérite* – et, comme nous humains sommes de pauvres pécheurs, la rétribution est presque exclusivement en vue dans la punition. On rejoint la vieille définition

⁸ Je cite la traduction de M. S. Gillet, dans l'édition de la *Revue des jeunes*. À signaler que l'art. 1 (*sed contra*) emploie le mot *directiva* pour la distribution (*directiva in distributionibus*), ce qui ne s'accorde pas avec l'usage d'Aristote.

⁹ *Institutio theologiae elencticae*, New York, Robert Carter, 1847^{réimp.}, I^a Pars, Locus III, qu.19,2 et 3 (p. 212s.).

¹⁰ « Le Juste », pp. 237, 239.

du juste en général (chez Cicéron, par exemple) : *suum cuique tribuere*, rendre à chacun ce qui lui est dû. L'acte étant négatif, son « salaire » est négatif, on peut donc aussi en parler comme d'une dette : le coupable doit « payer ». Chr. Marshall résume bien la pensée associée : « Le but de la punition n'est pas d'abord de faire mal, ou de corriger, ou de dissuader le transgresseur, mais plutôt d'attester les contraintes imposées par l'ordre moral et légal et de redresser le déséquilibre moral créé par la transgression »¹¹.

La notion plus exactement cernée¹², nous pouvons consulter la Norme normante, l'Écriture.

Les données scripturaires

Y a-t-il un principe biblique plus massivement attesté que celui de la rétribution ? Il semble l'être, quant à la manière de faire de YHWH, le Seigneur, à peu près autant dans l'Ancien que dans le Nouveau Testament. La formule qui le résume, « rendre à chacun selon ce qu'il a fait », avec de légères variations dans le vocabulaire, revient fréquemment. Pour n'en donner que des échantillons, 1 R 8,39 parle de « donner à chacun selon toutes ses voies » (je propose des traductions ultra-littérales), Pr 24,12, de « faire revenir à l'homme selon son œuvre » et le v. 29 reprend de même, à la première personne. Sur les lèvres de Jésus, la venue glorieuse du Fils de l'homme s'accompagne de cette opération : « Alors il rendra à chacun selon sa pratique » (Mt 16,27). Dans l'ordre canonique, la Bible se conclut par ce rappel : « Voici, je viens vite, et mon salaire avec moi, pour rendre à chacun comme est son œuvre » (Ap 22,12).

Dans l'Ancien Testament, ce sont d'abord les racines *GML* et *ŠLM* qui servent à exprimer l'idée de rétribution. Parmi les passages

¹¹ « Justice, Retributive », in *Dictionary of Scripture and Ethics*, 440a.

¹² Il n'est pas rare que l'emploi imprécis des termes fasse glisser dans le parallogisme. Bien qu'il ne s'agisse pas strictement de la rétribution (le sujet reste proche !), je saisis l'occasion de résumer une mise au point magistrale de Benjamin B. Warfield, dans sa recension du livre de J.K. Mozley, *The Doctrine of Atonement* (cet auteur réputé patauge faute de rigueur dans l'emploi des mots-clés), *Critical Reviews, Works X*, Grand Rapids, Baker Book H., 1981^{réimp.}, p. 471s. : quant à l'exigence de la justice divine, la *solutio* s'obtient par le paiement de la dette judiciaire dans le châtement même du coupable ; la *satisfactio* ou *acceptatio orthodoxe* par le paiement d'un équivalent (objectivement tel, selon la vérité et la justice divines) ; l'*acceptatio* selon Jean Duns Scot par le paiement d'un équivalent librement estimé tel par Dieu (l'équivalence n'est pas intrinsèque) ; l'*acceptilatio* par une décision divine sans paiement de la dette (thèse socinienne).

(nombreux) où on les rencontre, on peut citer És 59,18 : « Selon les rétributions, selon qu'il rétribue, fureur pour ses adversaires, rétribution pour ses ennemis, pour les îles il rétribue de la rétribution ». Ou Jr 51,56b : « Car YHWH est un Dieu de rétributions, rétribuer il rétribue ». Ces proclamations tonitruantes ne sont pas la seule façon de dire le principe. On trouve, par exemple, le mot *'éqèv* qui signale la correspondance, parfois la réciprocité et l'équivalence (à partir de l'image du *talon*, auquel correspond son empreinte) : il peut servir pour la récompense (Nb 14,24 ; Ps 19,12) ou pour le châtement (2 S 12,6.10). La loi du talion est avant tout une *limitation* de la riposte à l'offense, mais la notion de correspondance n'est pas absente (voir par exemple Abdias). Le mot « fruit » se trouve aussi (Ps 58,12 ; Jr 17,10). La métonymie qui fait passer de *'àwôn*, la faute, l'iniquité, la perversion, au « châtement correspondant » (Gn 19,15 ; 1 S 28,10) s'explique par la liaison qu'institue le principe. N'est-il pas évident, quand le malheur, de la part de YHWH, frappe les pécheurs, que tel est le châtement qu'ils ont *mérité* ? Les clauses du pacte d'Éden (Gn 2–3) suggèrent que la mort suit la désobéissance à l'ordre du Créateur comme le salaire suit le travail.

Dans le Nouveau Testament, c'est le verbe *apodounai*, exactement « rendre » (*reddere*), qu'on trouve très souvent, volontiers associé à *misthos*, « salaire, rétribution » (comme Ap 22,12). Les deux se combinent en un seul mot, *misthapodosian* en He 2,2, autre formulation du principe. Une autre encore en He 10,29, où l'idée de mérite (*de condigno* !), mérite négatif, est nette : celui qui méprise le sang du Fils de Dieu *est jugé digne de châtement*. C'est un autre mot (peut-être la solde du soldat romain, à quoi la libre gratification qu'il pouvait recevoir serait contrastée) qu'emploie Rm 6,23 : « Les *opsônia* du péché, c'est la mort ». On peut penser que le langage de la *dette* pour la culpabilité attachée au péché implique la même relation rétributive.

Dans les deux Testaments, la *justice* de Dieu est en cause (ce qui permet de parler de *justice* rétributive). És 5,16, dans un contexte de châtements annoncés déclare : « YHWH *š'vâôt* est exalté par le jugement, et le Dieu saint sanctifié par la justice ». Le même prophète considère que les jugements qu'exécute YHWH apprennent la *justice* aux habitants de la terre (26,9b, et le verset suivant avertit contre l'indulgence !) ; au ch. 42, c'est pour l'amour de sa justice (*l'ema'an šidqô*), pour magnifier sa loi qui la traduit (v. 21) que YHWH livre son peuple pécheur au pillage (v. 22). Sion frappée confesse : « C'est YHWH, lui, qui est juste, car je me suis rebellée contre ce qu'il avait dit [sa bouche] » (Lm 1,18). De même la prière en Ne 9 reconnaît à

propos de la peine (*ʔlâʔâ*) qui a touché Israël (v. 32), « Toi, tu [as été] juste au sujet de tout ce qui est venu sur nous » (v. 33). Bien que le mot-clé soit seulement *mišpàt*, qu'on traduit généralement « droit », l'intercession d'Abraham en Gn 18 s'appuie sur la certitude que le Juge de toute la terre, juste, ne condamne que le fautif. Dans le Nouveau Testament, la racine *dik-* est pareillement présente dans plusieurs passages pertinents. C'est le « juste jugement » de Dieu (*dikaiokrisia*) qui se révèle quand il rend à chacun selon ses œuvres (Rm 2,5). Après avoir évoqué, au début de sa Seconde aux Thessaloniens le « juste jugement de Dieu » (v. 5, *dikaia krisis*), l'apôtre souligne qu'il est juste (*dikaion*) pour Dieu de rétribuer ceux qui affligent par l'affliction (v. 6), de faire justice (donner *ekdikèsis*) de ceux qui ne connaissent pas Dieu (v. 8), de leur faire subir la peine (*dikè*) d'une ruine éternelle (v. 9). L'Apocalypse confirme : Dieu est juste, comme ses jugements, les persécuteurs ont mérité (*axioi eisin*) ce qui leur est infligé (16,5-7).

Trouvons-nous des indications sur la relation entre la faute et sa rétribution ? L'une des expressions les plus parlantes pourrait être celle de 1 Rois 8,32 : le jugement fait retomber la conduite du coupable sur sa tête. Cela correspond à la formule quasi technique pour l'obligation à la peine : « il portera sa faute », *nàsàʔ ʔwôn* (Lv 5,1 ; 17 ; etc.). 2 Co 5,10 énonce que « chacun recevra les [choses] par le corps, quant à celles qu'il a faites, soit le bon soit le mauvais ». La correspondance est si stricte qu'elle avoisine l'identité. L'image de la moisson des actes explicite : on récolte ce qu'on sème (Ga 6,8). Il ne faut pas ici se méprendre : il ne s'agit pas de loi impersonnelle. Si la loi n'a rien d'arbitraire, elle ne cesse pas de dépendre de la volonté de Dieu – et le verset cité le montre bien : « On ne se moque pas de Dieu ». D'ailleurs, dans la vision biblique, même la germination et la croissance littérale de plantes est un don renouvelé *de Dieu* (1 Co 15,38) !

Impossible, dans les textes, de manquer la conjonction entre la rétribution et la « vengeance ». La paire ouvre Dt 32,35 ; on la retrouve ailleurs, comme en És 35,4 (avec l'autre racine pour la rétribution). Le verbe *nàqam* est fréquent pour la punition, par YHWH, des crimes (par exemple Ps 99,8). Le Nouveau Testament n'est pas en reste : Rm 12,19 cite le verset du Deutéronome (« vengeance » est *ekdikèsis*, ce qui montre qu'on ne sort pas de la sphère de la justice, *dikè* ; le verbe est employé en Ap 6,10 et 19,2). La vengeance divine n'a rien d'un emportement incontrôlé, c'est celle du juste Juge : ce qu'ajoute la notion à celle de rétribution, c'est la compensation de l'offense *personnelle* faite au Dieu vivant et saint ; c'est l'engage-

ment personnel que met aussi en valeur le mot « colère ». La vengeance entre humains est, dans l'Ancien Testament, strictement encadrée et régulée. Elle n'est pas exclue, car le Vengeur (*gô'él*) du sang doit l'exercer au nom du disparu (Nb 35), mais ne doit pas être confondue avec une violence sans loi.

Le verbe *nàḥam*, qui peut signifier la compassion et la consolation, peut aussi dire la vengeance (És 1,24, parallèle à *nàqam* ; 57,6). L'offensé est « consolé » de la blessure qu'il a subie par la punition de l'offenseur. On n'est pas loin de la notion de *satisfaction* : le verbe *ràšâ*, qui évoque en général le bon plaisir ou la complaisance, et qu'on peut souvent traduire « agréer » a cet usage significatif : le peuple châtié et repentant aura « satisfait » pour ses fautes (Lv 26,41.43), comme la punition de l'exil selon És 40,2¹³.

Brièvement, on peut rappeler que la rétribution des fautes par la peine joue un rôle cardinal dans deux doctrines importantes. Quant à la rédemption opérée par Jésus-Christ, l'expression « il a porté nos péchés » l'implique déjà. Les efforts pour l'effacer d'És 53, le passage qui a déterminé le sens donné à la mort de Jésus pour les premiers chrétiens (et, je crois, Jésus lui-même), sont vains. S'il est mort, lui, le juste, c'est que le *châtiment* qui nous procure la réconciliation avec Dieu est tombé sur lui (v. 5), nos fautes sont retombées sur lui (v. 6), il a porté (*nàsà'*) les péchés de ces « nombreux » pour lesquels le Christ est mort (Mc 10,45 et par.). Cette compréhension de la Croix est nettement plus présente chez les Pères de l'Église qu'on ne le suggère souvent (et que je l'imaginai moi-même en rédigeant *la Doctrine du péché et de la rédemption*). Jean Chrysostome peut écrire, par exemple : « Les hommes devaient être punis ; Dieu ne les a pas punis ; ils devaient mourir ; Dieu a donné son Fils à leur place (*ant'ekeinôn*) », ou encore : Dieu a disposé que « celui qui n'avait pas fait de mal soit puni pour ceux qui avaient fait le mal »¹⁴. La seconde doctrine

¹³ Le dictionnaire Brown-Driver-Briggs donne le sens satisfaisant : « *her punishment is accepted* (as satisfactory) ». Je sais que d'autres lexicographes voient ici un homonyme ; il me semble que la multiplication des racines homonymes a dépassé le raisonnable dans certains dictionnaires, mais, même s'il s'agissait d'un autre *ràšâ* que celui qui évoque l'agrément, on pourrait plaider que la contagion de sens entre homonymes n'est pas rare.

¹⁴ Homélie VII, 3, sur la 1^{re} ép. à Timothée et homélie sur 2 Co 11,5. La grande différence entre les Pères et les Réformateurs est que les premiers ne tirent pas les conséquences de cette vérité, n'en font pas le centre organisateur de leur théologie. Pour un certain nombre de citations, cf. Nick Needham, « Justification in the Early Church Fathers », in *Justification in Perspective: Historical Developments and Contemporary Challenges*, sous dir. Bruce L. McCormack, Grand Rapids, Baker Academic, 2006, surtout pp. 33-35.

est celle des peines éternelles, dont la raison serait difficile à trouver en dehors de l'exigence de la justice (cf. 2 Th 1,9 déjà cité).

La logique scripturaire ressort avec un relief remarquable du paragraphe très dense en Rm 3,21-26. Comment pouvons-nous accéder à un statut de justice (être-en-règle avec Dieu) alors que la justice rétributive l'interdit ? Dieu l'a rendu possible par l'effusion du *sang* de Jésus. Il a par là montré sa *justice*, alors que l'exercice de sa miséricorde au long de l'Ancien Testament, quand il accordait à la simple foi la justification gratuite (cf. Rm 4,1-8), paraissait la laisser de côté : car Dieu passait par-dessus les péchés, sans les punir (v. 25b et 26a). Il a montré sa justice (qui doit donc être sa justice rétributive, qui demande la mort des coupables) en exécutant la condamnation à mort méritée par les pécheurs sur la personne de son Substitut. Ainsi Dieu a réussi cette prouesse de sagesse inconnue du monde (cf. 1 Co 2,7-8) : être juste (selon la justice rétributive) en justifiant (acquittant/déclarant – « en-règle ») ceux que leur conduite condamne mais qui par la foi en Jésus bénéficient de sa substitution.

Une autre lecture ?

Paul Ricœur est bien contraint d'admettre la présence de la justice rétributive « en première lecture ». Comment pense-t-il en établir une seconde ? Il ne peut pas rester près des textes. Sa stratégie consiste à réduire la portée cognitive, et donc doctrinale (dogmatique) de la présentation biblique : son procédé consiste « à briser la coque d'une métaphore, en la heurtant contre celle de métaphores adverses »¹⁵. Il a, en effet, tenté de « rectifier » la métaphore juridique par la métaphore conjugale, « lyrique » et la métaphore de la colère de Dieu, « tragique »¹⁶. Mais qui décide du « heurt » de ces « métaphores », sans parler du statut de métaphores ? Il n'est nullement évident qu'elles divergent, traitées comme elles doivent l'être, et donc qu'elles autorisent la dé-juridisation à laquelle se livre Ricœur ! Il pose que « l'Alliance est plus qu'un contrat, elle est le signe d'un rapport créateur, et [...] le péché est plus qu'une transgression, [...] il est l'expression d'une séparation ontologique »¹⁷. Outre que le « plus que » est trompeur, puisqu'il reste si peu du sens dévalorisé, la thèse est loin de preuve exégétique ! Pour échapper aux énoncés si fermes

¹⁵ « Mythe de la peine », p. 365. Ricœur veut dépasser ce procédé, mais il décrit dans la phrase ce qu'il vient de faire.

¹⁶ *Ibid.*, p. 362.

¹⁷ *Ibid.*, p. 364.

de l'apôtre, Ricœur lui impute « une terrible et grandiose mise en scène » – « comment pourrait-on prendre au pied de la lettre cette imagerie ? »¹⁸. Je lis ici l'aveu de l'éloignement du texte. Un faux-pas très mineur mais double peut illustrer l'inadéquation du rapport de Ricœur à l'Écriture. Il conclut son chapitre par la phrase : « Amos répond à Eschyle : 'La colère de Dieu est d'un instant, sa *hèsèd*, sa fidélité, de toute la vie' »¹⁹ – or la citation n'est pas d'Amos, mais du Psaume 30,6, où le mot pour la grâce n'est pas *hèsèd* mais *ràšôn*...

Christopher Marshall reste plus proche du texte. On retrouve chez lui la tactique consistant à ne dire que la priorité d'autres aspects sans exclure le rétributif, alors qu'au bout du compte celui-ci s'évapore. Pour éviter l'exigence satisfaisante, il suggère que la punition servait à « dramatiser les conséquences catastrophiques des actes mauvais »²⁰ : le sens anglais de « dramatize » reste plus près du contexte théâtral que le mot français, si bien qu'on n'est pas si loin de la « mise en scène » selon Ricœur. En général, cependant, il s'efforce de prendre en compte tout ce qui est écrit, et fait des concessions marquées : « L'enseignement biblique sur la punition comporte, sans aucun doute, une dimension rétributive »²¹. Il distingue quatre idées fondamentales, selon cette orientation : la culpabilité objective ; le mérite (ou démérite) personnel ; la proportionnalité à respecter dans le châtement ; la nécessité de dénoncer le mal – il les trouve toutes quatre dans l'Écriture²².

Marshall, cependant, relativise ce qu'il concède : une société n'a pas à punir toutes les infractions morales (Israël n'avait pas à le faire) ; il y a d'autres « paiements en retour » qui satisfont la justice, comme la confession et la restitution²³. Il ne se demande pas si les limitations ne procèdent pas du caractère inachevé et externe de la justice humaine, alors que le Dieu « dont les yeux sont trop purs pour voir le mal » ne laisse de côté aucune transgression morale. Il ne cherche pas si, dans le rapport à Dieu, la confession repentante n'est efficace qu'en vertu du Paiement de la Croix (selon la logique de Rm 3). Marshall argue du fait que les chrétiens sont invités à pardonner sans demander aucun paiement, et cite Rm 12,17ss²⁴ : il n'a pas vu la raison qu'en donne

¹⁸ *Ibid.*, p. 367.

¹⁹ *Ibid.*, p. 369.

²⁰ « Justice, Retributive », 441a.

²¹ « Punishment », *Dictionary of Scripture and Ethics*, 650a.

²² « Justice, Retributive », 440a et b.

²³ *Ibid.*, 440b, 441a.

²⁴ *Ibid.*, 441a.

l'apôtre : nous pouvons renoncer à la rétribution *car Dieu se la réserve* (v. 19), en déléguant d'ailleurs au magistrat une anticipation partielle de ses jugements (13,4). C'est bien *parce que* le Fils incarné a donné sa vie en rançon, payant ainsi la dette judiciaire, annulant en sa chair le document accusateur, que Dieu fait grâce au pécheur qui se tourne vers lui, et le décharge du souci de la juste rétribution si d'autres lui ont fait tort.

L'argument le plus remarquable est celui-ci : la justice rétributive insiste sur le lien au démérite, c'est le coupable qui doit être puni. Marshall approuve et enchaîne : « Ce point introduit un obstacle de taille pour les théories de l'expiation qui dépendent de la notion de punition substitutive »²⁵. Je parlerais plutôt de « point aveugle » chez lui : la doctrine de l'orthodoxie évangélique établit aussi la possibilité d'une substitution légitime, dans des conditions définies, à partir de structures communautaires : un mari peut « porter la faute » (*nàsà' àwôn*) de sa femme (Nb 30,16). Le Christ ne porte pas les péchés comme un simple individu arbitrairement substitué à d'autres individus, mais comme le Nouvel Adam, le Chef de la nouvelle humanité, celle qui est en lui.

Le reste des arguments se résume en l'opposition de la justice *restauratrice*, prônée, à la justice rétributive. Ricœur fait chorus, et signale que des Français ont aussi proposé de la nommer « justice reconstructive »²⁶. Selon Marshall, « dans la perspective de la justice restauratrice, ce n'est pas la peine punitive qui satisfait en fin de compte [*ultimately*] les exigences de la justice, mais plutôt l'affirmation des droits des victimes, la guérison des blessures, et la réparation des relations endommagées »²⁷. Marshall montre une belle retenue en n'exploitant pas des clichés courants, comme ceux qui définissent la justice de l'Ancien Testament comme « fidélité à l'alliance » et salut, et l'opposent en tant que conception « hébraïque » au juridisme latin ou occidental : les textes cités plus haut prouvent le manque de fondation de ces clichés (on peut aussi évoquer la tradition juive). Mark Seifrid en a fait une réfutation soignée, dont il a rédigé une synthèse pour le *Dictionnaire de théologie biblique*²⁸, auquel je renvoie.

²⁵ *Ibid.*, 440b.

²⁶ « Le Juste », p. 249 n. : « Justice reconstructive est le terme préféré par Antoine Garapon à la suite de Jean-Marc Ferry ».

²⁷ « Justice, Restorative », *Dictionary of Scripture and Ethics*, 439a.

²⁸ Par commodité, je cite l'original : « Righteousness, Justice, and Justification », *New Dictionary of Biblical Theology*, sous dir. T. Desmond Alexander & Brian

L'énoncé de Marshall sur la justice restauratrice est ambigu. Si son *ultimately* signifie que l'exigence de la justice rétributive reste valable (et avec l'absolu que le caractère divin implique), on peut débattre des priorités, mais la thèse est « négociable ». S'il s'agit d'une façon diplomatique de lui donner congé, nos citations scripturaires s'y opposent. Je doute que la notion de justice telle qu'elle est définie résulte d'une analyse sobre et impartiale de la mise en œuvre de la notion biblique dans les textes, mais je reconnais volontiers que celle-ci ne se réduit pas à la rétribution des fautes. La justice biblique a plusieurs niveaux ; de la justice exercée dans la justification des impies, je parle volontiers comme d'une justice « au carré », à la puissance *g, g* comme « grâce ». La réalisation plénière de la justice de Dieu, c'est bien la restauration de l'harmonie ou ordre divin, « Dieu tout en tous » (ce qui n'est pas « fusionnel » mais reste Alliance), et donc de la guérison de toutes les relations abîmées par le péché. Le sophisme consiste à opposer rétribution et restauration, comme on ne le voit pas dans l'Écriture : une antithèse étrangère fausse la réception de la Parole.

Les ressorts du refus

Les arguments déployés pour effacer ou estomper l'insistance rétributive dans l'Écriture se critiquent si aisément qu'on peut le parier : ce n'est pas leur effet qui persuade les adversaires. Il faut chercher « en-dessous ». Ce qui pousse des penseurs de confession chrétienne à dévaloriser la justice rétributive doit être mis en lumière et discuté. C'est chez Ricœur qu'on le voit le mieux, à cause de la modération et du souci biblique de Christopher Marshall, mais ce dernier même, semble-t-il, n'est pas sans en subir l'influence.

Le ressort principal joue dans le cœur de beaucoup. Jürgen Moltmann, après avoir déclaré que « le pécheur n'est pas à proprement parler un criminel, qu'il faut punir de surcroît », pose : « Pour l'amour toute souffrance est innocente... »²⁹. Il juge simplement incompatible

S. Rosner, Leicester/Downers Grove, Inter-Varsity Press/Inter-Varsity Press, 2000, 740b-745b. Les études approfondies, et fourrées d'érudition maximale, se trouvent dans les deux volumes de *Justification and Variegated Nomism*, sous dir. D.A. Carson, Peter T. O'Brien et Mark A. Seifrid, *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* (2), Tubingue, Mohr & Siebeck, vol. I, *The Complexities of Second Temple Judaism*, 2001, vol. II, *The Paradoxes of Paul*, 2004. D'autres contributions que celles de Seifrid sont aussi pertinentes.

²⁹ *Trinité et royaume de Dieu. Contributions au traité de Dieu*, trad. Morand Kleiber, *Cogitatio fidei* 123, Paris, Cerf, 1984, p. 73 (citation précédente, p. 72).

avec la compassion, avec l'amour, de Dieu de faire souffrir une créature, comme le fait un châtement ; il en tire la conséquence du salut universel (apocatastase), comme le lui permet sa bibliologie non-orthodoxe³⁰. Le vocabulaire même de Ricœur trahit la prépondérance d'une puissante réaction affective : d'emblée il lance le mot de « scandale », et bientôt de « disgrâce », et devant la thèse de Kant (la punition est un hommage à l'être moral), il écrit : « Comment ne pas se révolter au regard de cet hommage inhumain rendu à l'humanité ? »³¹. Il n'hésite pas à refaire surgir son thème du « dieu méchant »³².

Ce facteur quasi « viscéral » affecte l'argumentation. Alors qu'il a cité Kant et son commentateur Alexis Philonenko distinguant soigneusement la contrainte (l'usage de la force pour imposer la loi) et la violence³³, Ricœur qualifie sans justification adéquate la justice punitive de justice *violente*³⁴. On sait la charge du mot. Il traite de la vengeance. S'il note : « Nous devons à l'ethnographie contemporaine la réhabilitation mesurée de ce qui a été une pratique instituée au niveau de multiples cultures qu'on ne saurait tenir pour barbares, inhumaines, si certaines archaïques »³⁵, il finit par l'exclure en son principe : « Une question est posée : l'*hubris* n'est-elle que l'excès de la vengeance ? ou bien la vengeance est-elle, en tant que telle, excès ? Sénèque imposera la seconde réponse »³⁶. Si l'autorité de Sénèque n'est pas rien pour nous, celle de l'Écriture impose, elle, l'autre réponse. Les formes, hélas ! si courantes, de la vengeance humaine, pécheresse, sont une pathologie de la juste vengeance, comme Dieu lui-même l'exerce, et comme sa loi en empêche les débordements³⁷. Autre écart à signaler : Ricœur trouve chez Paul que

³⁰ Cf. par exemple, *L'Église dans la force de l'Esprit*, ch. III. Dans *Jésus, le messie de Dieu*, trad. Joseph Hoffmann, *Cogitatio fidei* 171, Paris, Cerf, 1993, p. 292, il exclut la peine de mort parce que Jésus est mort pour tous.

³¹ « Le Juste », p. 243 ; pour les mots précédents, pp. 217, 222, 241.

³² *Ibid.*, p. 257.

³³ *Ibid.*, pp. 225-227.

³⁴ *Ibid.*, à partir de p. 233.

³⁵ *Ibid.*, p. 237. Il développe dans les pages suivantes. C'est la grandeur de Ricœur de consentir à de telles nuances, celle-ci attestant aussi son respect pour les opinions présentes dans l'intelligentsia...

³⁶ *Ibid.*, p. 240.

³⁷ Ricœur, *ibid.*, p. 247, cite le jugement négatif de Hegel sur la vengeance, « lésion nouvelle », déclenchant une mauvaise illimitation. Je remarque cependant que Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 102, p. 138s., admet : « Celle-ci [la vengeance] est juste dans son contenu, si elle est une compensation » ; il semble dire que la lésion nouvelle ne procède pas de son principe (mais de l'oubli de l'universel par la volonté particulière).

la logique de la loi éclate « par contradiction interne »³⁸, car elle donne la mort ; cette lecture ignore que pour Paul la loi donnerait la vie si elle était obéie – le problème vient du péché dont la loi exacerbe la révolte, sans briser la force de la « chair »³⁹. Marshall se contente de plaider que « la justice, dans la Bible, n'est pas une norme abstraite »⁴⁰ : il ne le dit pas, mais s'il suggère que la justice rétributive en serait une, il convient de protester : nullement, il s'agit de l'action concrète, réalisant la volonté concrète, du Dieu très concret !

La force de l'objection pour notre sentiment, « comment le Dieu d'amour peut-il faire souffrir sa créature ? », nous la ressentons tous. Je suis obligé, dans la responsabilité de la foi, d'y déceler une projection anthropomorphique (ou « pathique »). Il est inintelligent pour nous d'appliquer à Dieu ce qui vaudrait pour les créatures que nous sommes. C'est manquer de confiance, c'est faire preuve de présomption. Puisqu'il a parlé. L'incompréhensible radical, le « mystère opaque », se situe d'ailleurs en amont de la rétribution pénale : c'est la permission du mal par le Seigneur, l'inclusion dans son Dessein du choix contraire à lui par la créature, la créature-image qui a en lui la vie, le mouvement et l'être... C'est devant cette énigme que nous nous prosternons dans la *foi*.

Ricœur fonde ensuite son rejet sur l'*échec* de la tentative de justifier la peine, d'abord par Kant, puis par Hegel. Ces deux représentent à ce point des sommets dans l'histoire de la philosophie qu'il généralise implicitement : personne ne peut espérer faire mieux ! Il ne nous est pas possible de suivre ici le détail de la démonstration. Sans nous croire plus aptes que ces géants, il nous est permis, cependant, de ne pas nous en contenter. Une réflexion informée par la vision biblique et ses présupposés – qu'on nous chasse ou non de la « philosophie » – peut voir les choses autrement, et sortir de certaines impasses. Kant défend sans la moindre vacillation le droit de punir (est-ce l'empreinte de son éducation piétiste ?) : Ricœur résume cette « lucidité cruelle » : « La peine ne relève ni de la prudence ni du calcul pragmatique. Le crime est à lui seul sa raison d'être puni »⁴¹. Ricœur attaque le « formalisme du droit », dont Kant est certainement le champion, qui annonce « l'échec qui afflige particulièrement la forme

³⁸ « Mythe de la peine », p. 366.

³⁹ Des luthériens allemands (non pas Luther) interprétaient ainsi ; c'est un avantage de la « nouvelle perspective sur Paul », malgré tout ce qu'on doit en critiquer, qu'une telle interprétation n'a plus guère cours.

⁴⁰ « Justice, Restorative », 439b.

⁴¹ « Le Juste », p. 242.

judiciaire du droit »⁴². D'emblée, nous commenterons que ce formalisme (illusoire) est aussi notre cible, au nom du caractère « concret » du Dieu biblique, de l'alliance qu'il met en place (qui unit la norme objective et la relation inter-personnelle), et du commandement qu'il prescrit. Plus loin et plus précisément, c'est l'écart entre l'hommage au sujet moral que la peine est censée représenter et le dommage causé au sujet empirique, chez Kant, qui pose un problème insoluble à Ricœur : « La punition a transformé en gouffre l'écart entre le sujet moral et le moi empirique »⁴³. Kant échoue à résoudre « l'énigme du transfert de l'homme transcendantal à l'homme empirique »⁴⁴. Nous pensons que la dualité du sujet (*cogito*) transcendantal et de l'empirique est en effet une difficulté non résolue au cœur du kantisme, et qu'elle cache le mensonge central : l'attribution d'une *autonomie* absolue à la volonté. C'est parce que le sujet se pose lui-même, au lieu d'être posé, à sa place « concrète » dans l'Alliance, par Dieu le Dieu souverain, que la difficulté insoluble s'introduit. Mais ce n'est pas ce que Ricœur met en cause ! Quant à sa critique, on pourrait rétorquer qu'à dissocier totalement le sujet transcendantal de l'empirique on en fait un fantôme d'abstraction, et Kant maintient un lien (s'il ne peut pas s'en justifier) ; pourquoi donc infliger la peine creuserait-il un gouffre ? On peut y voir l'affirmation du lien, car le sujet empirique doit être moral.

Dans ses deux essais, Ricœur utilise la construction du droit de punir par Hegel d'abord pour exclure ce droit des niveaux spirituellement supérieurs, et donc du rapport entre l'homme et Dieu ; c'est « le niveau le plus pauvre spirituellement » du droit abstrait, relatif à la propriété⁴⁵. De nouveau, on remarque la distance à laquelle on se place de la vision biblique : le Dieu transcendant se supprime et son alliance se dissout. Je plaiderais toujours que l'exigence d'universalisation de la Raison hégélienne, qui fonde pour lui la nécessité d'une négation de la négation du droit (d'une peine répondant au crime), ne suffit pas à l'affaire : c'est un pâle *ersatz* de l'autorité de Dieu⁴⁶. Dans « le Juste, la justice et son échec », Ricœur cible le lien qui subsiste avec la vengeance, et, comme la vengeance suppose une « lésion nouvelle », il estime que la défense du droit de punir s'achève

⁴² *Ibid.*, p. 223.

⁴³ *Ibid.*, p. 243.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 244.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 245.

⁴⁶ Je faisais valoir l'argument dans *la Doctrine du péché et de la rédemption*, Didaskalia, Vaux-sur-Seine, Édifac, 2001, p. 47.

dans la contradiction⁴⁷. Mais nous avons contesté que le *principe* de la vengeance requière cette nouvelle lésion (injuste), comme nous refusons de l'enraciner dans le fond ténébreux du dieu méchant... Nous ne pouvons donc pas prétendre que Ricœur échappe lui-même à l'échec.

Une formule revient, dans laquelle résonne la « réaction affective » : le « scandale » de la peine infligée (Ricœur dit « intellectuel » mais il est plus qu'intellectuel), c'est l'ajout de la souffrance à la souffrance, « le faire souffrir en plus »⁴⁸, avec l'idée qu'un mal physique supprime un mal moral⁴⁹. Cette appréhension des données les caricature, les déforme, et sans analyse pour la légitimer. Dans l'optique de l'Écriture, telle que nous tentons de l'épouser, le châtiment est objectivement, *coram Deo*, un bien : c'est la restauration de l'ordre *bon* du Seigneur, sans lequel il n'est pas de restauration de l'homme (et les relations en font partie). Si, d'un point de vue borné, c'est une démarche négative, c'est, comme chez Hegel mais avec une meilleure fondation que chez lui, la négation de la négation mauvaise : un événement moralement positif, un bien. *En vérité*, le bien de la créature ne saurait résider ailleurs que dans le Bien défini par le Créateur : comme telle la peine est aussi pour le pécheur qui la subit le *bien*.

Appropriation réflexive

Quelques réflexions supplémentaires permettent de « boucler la boucle », de conclure l'enquête.

Le thème de l'*ordre* restauré peut réveiller dans la mémoire les échos déplaisants de régimes humains/inhumains qui avaient fait du mot leur mot d'ordre. Même en conjoignant « harmonie », on ne les chasse pas tous. Il convient donc de rappeler que l'ordre du *vrai* Dieu, n'est autre que le rayonnement universel de son être, qui est le Bien. On n'est pas loin de la *gloire*, et du règne, enfin, de l'amour. Dans la confiance qui me courbe devant le « mystère opaque », je m'approprie les paroles que Julienne de Norwich a reçues du Christ : « *All shall be well, and all shall be well, and all manner of things shall be well* » (« Tout sera bien, et tu verras, à la fin, que tout était bien »).

Un tel ordre reconnu, la punition semble comparable au *choc en retour* que subit, dans l'espace physique, tout mobile qui heurte

⁴⁷ « Le Juste », p. 246s.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 230, 251.

⁴⁹ « Mythe de la peine », p. 349.

un réel qui lui résiste. Celui qui fonce tête baissée contre un mur reçoit, en retour, ce qu'il a fait avec son corps, le salaire ou la contrepartie de son acte... L'agent moral, quand il transgresse le commandement de Dieu, heurte le réel spirituel qui lui résiste, et se fait mal – tout en se trouvant remis à sa place. L'analogie convient au rapport de conséquence quasi naturelle entre la faute et la peine (moisson), l'espèce d'équivalence souvent reconnue ou souhaitée ; il faut ajouter aussitôt qu'il s'agit de l'espace moral-spirituel. La réalité en cause n'est autre que le rayonnement personnel de Dieu, et la conséquence, déterminée par son vouloir, revêt un caractère éthique. L'absence de choc en retour signifierait l'absence de réalité de l'environnement spirituel, ou son indifférence à la transgression : toutes deux à l'opposé de la vision biblique de Dieu.

Que l'enjeu soit la *vie*, car le salaire du péché est la mort, convient aussi au parallèle : chacun de nous en prenant le volant, en enfourchant sa bicyclette risque sa vie ; nous nous engageons nous-mêmes dans nos actes ; il en va de même devant Dieu, dans le cadre de l'Alliance créationnelle.

Outre l'existence de la réalité spirituelle, la thèse présuppose plusieurs vérités attestées par l'Écriture – ce sont elles, semble-t-il, que négligent ou rejettent les adversaires de la justice rétributive. Elle tient l'homme pour *responsable* : c'est-à-dire enjoint de répondre de ses actes au Seigneur. Il y faut une liberté réelle, mais non pas absolue, ni première ni dernière ; la pure autonomie est exclue. Les actes posés par cette liberté, dans l'univers spirituel de la présence de Dieu, ont un poids : ils ne sont pas que d'un instant, ils ne s'évaporent pas aussitôt, ils laissent leur trace, leur fruit – qu'ils ont été commis demeure et appelle le « choc en retour ». La conception biblique du temps est sous-jacente, avec une réelle distinction des moments et la continuité qui les lie⁵⁰. Qui adhère à cette vision a les armes voulues pour résister aux entraînements de la mentalité, ou sensibilité, contemporaine, hostile au droit de la peine.

L'Évangile, la bonne nouvelle d'une justice *justifiante* et restauratrice si on veut ainsi l'appeler, qui dépasse la rétribution, n'en brille qu'avec plus d'éclat. Soutenir la thèse orthodoxe en la matière n'enlève *rien* à la célébration de la justice-don : au contraire ! Refuser que la guérison des relations s'accompagne d'un « oubli » du poids de culpabilité qui demeure, ce n'est pas nier l'intérêt de Dieu pour ces relations : au contraire ! C'est montrer combien elles lui sont

⁵⁰ On peut voir mon étude, « Yesterday, Today, Forever: Time, Times, Eternity in Biblical Perspective », *Tyndale Bulletin* 52/2, 2001, pp. 183-202.

chères, à partir du prix inouï qu'il a payé pour les reprendre – sans rien léser de sa justice et de sa sainteté. Dire que nous méritions très justement la mort, et que Dieu nous en délivre en prenant sur lui, en la personne du Fils, et par amour pour nous, notre condamnation, ce n'est pas affadir son amour : au contraire ! C'est louer l'Amour dont on ne peut pas concevoir de plus grand.

