

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 37 (1987)
Heft: 1

Artikel: Homo humanus : la signification de la distinction réformatrice entre la personne et ses œuvres, pour la façon dont l'homme moderne se comprend lui-même
Autor: Jüngel, Eberhard
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-381324>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 17.11.2024

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

HOMO HUMANUS

LA SIGNIFICATION DE LA DISTINCTION RÉFORMATRICE ENTRE LA PERSONNE
ET SES ŒUVRES, POUR LA FAÇON DONT L'HOMME MODERNE SE COMPREND
LUI-MÊME*

EBERHARD JÜNGEL

I.

La doctrine de la justification de l'homme par la foi seule divise les esprits. Avec sa conception de l'affirmation paulinienne fondamentale selon laquelle l'homme devient un *homme juste* par la foi seulement, sans les œuvres exigées par la loi, Martin Luther — «qui a peut-être davantage travaillé, souffert et surtout prié, en cette affaire, que tous ceux qui ont vécu avant lui dans l'ère postapostolique et que tous ceux qui sont venus après lui»¹ — ne s'est pas seulement opposé de front à d'importantes voix du passé. Il a également provoqué la contradiction des époques ultérieures. C'est que dans le langage de la théologie, un *homme juste* n'est rien d'autre qu'un *homme droit*, en dernière instance — au jugement de Dieu. Or *l'homme droit* n'est autre que *l'homme humain*. C'est pourquoi, comme l'affirme expressément Luther dans sa *Disputatio de homine* (1536), la justification par la foi seule ne définit pas seulement le chrétien, mais l'homme tout court². Il appartient ainsi à l'humanité de l'homme de ne pas être constituée par son activité. Si l'on veut comprendre ce qu'est un homme humain au sens de Luther, il faudra donc distinguer de façon appropriée entre la personne de l'homme et son activité.

Cependant, c'est justement cette distinction entre la personne et ses œuvres qui divise les esprits — aujourd'hui de façon peut-être encore plus aiguë qu'autrefois. Max Scheler s'est fait le porte-parole de beaucoup de ses contemporains en diagnostiquant dans la distinction, parallèle à celle-ci, entre l'homme intérieur et l'homme extérieur, la cause d'une banalisation irresponsable de toutes les valeurs pondérables, qu'elles soient laïques ou religieuses :

* Conférence donnée à l'Université de Genève le 3 février 1984, lors des «Journées Luther» organisées par le département de philosophie avec l'appui de la fondation Maria Gretler. Le texte allemand original a paru dans la revue est-allemande *Die Zeichen der Zeit* 39 (1985), p. 35-43.

¹ Selon les mots du vieux Karl Barth, dont la lecture critique du Réformateur place le témoignage au-dessus de tout soupçon (*Dogmatique* IV/1**, p. 176).

² M. LUTHER, *Disputatio de homine*. 1536, *WA* 39/I, p. 176, 33-35 = G. EBELING, *Disputatio de homine. Erster Teil: Text und Traditionshintergrund*, Tübingen, 1977, p. 22: «Paulus Rom. 3: Arbitramur hominem iustificari fide absque operibus, breviter hominis definitionem colligit, dicens, hominem iustificari fide.»

«Dans les indicibles profondeurs de la pure intériorité, l'esprit, les idées, les actes et l'état d'esprit, le sens du beau et la religion — le Christ lui-même — deviennent (...) tout simplement banals, irresponsables, insignifiants»³. C'est plus particulièrement la théologie de Luther, avec ses distinctions si pénétrantes, que Scheler rend responsable de cette «maladie allemande». «Avec Luther, l'esprit allemand renonçait le premier, et sur le terrain des valeurs *suprêmes*, c'est-à-dire de celles qui forment toutes les autres valeurs, à l'intégration de ce qui est intérieur au monde réel extérieur — à *l'harmonie entre l'extérieur et l'intérieur*»⁴. Contre la distinction entre la personne et ses œuvres, Scheler fait valoir que «ce n'est qu'au seuil de l'*acte* que les vécus s'articulent et reçoivent l'unité de la *personne*»⁵. Adoptant une position similaire, Herbert Marcuse a accusé la distinction théologique entre la personne et ses œuvres de «décharger» la personne «de la responsabilité de sa pratique à un degré inconnu jusque-là (...). La séparation de l'agent et de l'acte, de la personne et de la pratique pose déjà le principe de la 'double morale' qui constitue, en tant que séparation de la 'fonction' et de la 'personne', l'un des piliers de l'éthique luthérienne»⁶. Voilà pour ce qui est de l'objection formulée par deux voix *philosophiques*, auxquelles on pourrait facilement joindre tout un chœur de *théologiens* contemporains.

Que dirons-nous donc? Faut-il rappeler que déjà l'apôtre Paul a dû se défendre contre le malentendu qui veut que le message de la grâce de Dieu justifiant le pécheur par la foi seule non seulement favorise, mais provoque pour ainsi dire l'acte répréhensible (Ro 3,8; 6,1)? A ce point de nos réflexions préliminaires, il suffira peut-être de faire remarquer qu'avec sa distinction entre la personne et ses œuvres, Luther n'a précisément pas défendu la thèse d'une «*séparation* de la personne et de l'œuvre», comme le voudrait Marcuse. Au contraire, d'après Luther, l'œuvre et la personne sont intimement «conjointes, au point que l'une ne peut être sans l'autre». Car la vie n'est jamais totalement inactive, même pendant le sommeil, si bien que «séparer la foi des œuvres, ce serait comme si quelqu'un voulait séparer le pouls des artères»⁷. *Distinguer* ne signifie en aucun cas *séparer*. «C'est pourquoi le raisonnement suivant ne vaut rien: 'ces choses sont distinctes entre elles, donc

³ M. SCHELER, «Von zwei deutschen Krankheiten», in: *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, éd. par Maria Scheler (*Gesammelte Werke*, vol. 6), Berne/Munich, 1963, p. 208-209.

⁴ M. SCHELER, *op. cit.*, p. 212.

⁵ M. SCHELER, *op. cit.*, p. 211.

⁶ H. MARCUSE, «Autorité et famille», in: *Pour une théorie critique de la société*, trad. par C. Heim, Paris, 1971, p. 20.

⁷ M. LUTHER, *Disputatio circularis de veste nuptiali*. 1537, *WA* 39/I, p. 282, 1-5: «[persona et opus] sunt coniuncta, et ita, ut alterum sine altero esse non possit, (...) quemadmodum vita ipsa, etiam cum dormimus, tamen agit etiam per somnia, nunquam quiescit, ergo idem est separare fidem ab operibus, ac si quis vellet pulsum ab arteriis seiungere.»

elles peuvent aussi être séparées l'une de l'autre' »⁸. Au contraire, la nécessité de distinguer aussi rigoureusement que possible n'existe que là où les réalités à distinguer sont le plus étroitement conjointes. C'est précisément le cas en ce qui concerne la personne humaine et ses actes.

En nous proposant de mettre à nouveau en valeur la distinction réformatrice entre la personne et ses œuvres dans le contexte de la question moderne de ce qui rend l'homme humain, nous présupposerons toujours la conjonction la plus étroite possible entre *persona* et *opus*. Car ce n'est pas pour détruire cette conjonction, mais pour la réaliser d'une façon qui soit profitable à la personne et à son activité, qu'une distinction correcte des deux est nécessaire. Tel est le propos de ce qui va suivre. A cet effet, on prêtera d'abord attention (II) à cette curieuse expression d'*homme humain*. Ensuite (III) on esquissera, sommairement et dans la perspective de la question qui nous occupe, la façon dont l'homme moderne se comprend lui-même, pour (IV) la confronter à la distinction réformatrice de Luther, de manière à pouvoir enfin (V) répondre à la question de l'homme humain.

II.

L'homme humain — curieux pléonasme!^{8a} Rien n'est plus révélateur du caractère problématique de notre existence que le fait étrange que, pour parler de l'homme véritable, la simple expression *l'homme* ne suffise pas, mais qu'il faille de surcroît attribuer spécialement à l'homme, par un curieux redoublement, la qualité d'être un homme *humain*. Cette manière, apparemment tautologique, de parler d'homme humain révèle qu'on peut manifestement aussi dénier à l'homme le fait d'être humain. Le curieux redoublement qui apparaît dans l'expression «l'homme humain» indique que l'homme peut passer à côté de lui-même, se fermer à la destination de son être. Ce n'est assurément pas le moindre des traits qui distinguent l'homme des autres créatures que cette possibilité de contredire son être d'homme et d'exister en contradiction avec soi-même. Et ce n'est qu'en tenant compte de cette possibilité — toujours réalisée — que l'on peut comprendre que, pour parler de l'être véritable de l'homme, on répète de manière tautologique son concept à titre de prédicat, en parlant d'*homme humain*. Cette nécessité — positive — de parler d'*homme humain* est précisément le reflet de la réalité négative de

⁸ M. LUTHER, *op. cit.*, p. 284, 3-5: «Non igitur valet argumentatio: Illa sunt inter se distincta. Ergo possunt etiam ab invicem separari».

^{8a} Ce pléonasme existe effectivement en allemand dans l'expression «Das ist aber ein menschlicher Mensch!», qui équivaut en français à: «Ça, c'est un homme! ça, c'est quelqu'un!» Notre langue connaît un redoublement semblable lorsqu'elle parle de la «personne humaine». L'usage bien précis que fait l'auteur du mot «personne» ne permet cependant pas de recourir à cet équivalent, bien qu'il soit d'un genre plus «neutre» que «l'homme». (N.d.t.)

l'homme qui manque à sa destination propre à l'humanité, la réalité de l'homme *pécheur*. Il n'y a aucun sens à parler d'un *animal animal*. Ce n'est qu'à propos de l'homme conçu comme animal doué de raison, mais abusant de sa raison, qu'il y a un sens à parler, avec Goethe et au comparatif, d'un être plus animal que l'animal: «Il l'appelle raison et ne s'en sert que pour être plus animal qu'aucun animal.»⁹ A ce moment, l'homme aurait cependant cessé d'être un homme humain. Entre l'homme et son humanité, un abîme peut s'ouvrir. L'*homo sapiens* et l'*homo humanus* ne sont manifestement pas sans autre identiques. Au contraire, l'homme doit d'abord trouver son humanité, puis en refaire sans cesse la preuve. Ce n'est qu'en devenant humain qu'il se trouve lui-même. Et ce n'est que par son humanité qu'il s'affirme comme homme.

Mais où l'homme peut-il trouver son humanité, se trouver lui-même? *Qu'est-ce* qui rend l'homme humain? *A quelle définition* dois-je correspondre pour être un homme humain, ou du moins le devenir?

Les réflexions qui suivent ont pour but d'approfondir ces questions en revenant à l'intuition réformatrice fondamentale quant à la vérité de l'homme. Or les intuitions fondamentales de la Réforme se comprennent comme des découvertes qui remontent à une intuition plus ancienne et plus originelle: l'intuition transmise par les textes bibliques. Les textes bibliques ne sont cependant pas des sources abstraites d'information et de connaissance. Ils ne communiquent leur message qu'en *interpellant* un individu ou une communauté pour leur *faire découvrir* quelque chose d'eux-mêmes. Nous aurons à nous souvenir de cette particularité herméneutique qu'est le pouvoir d'interpellation des textes bibliques dans notre recherche d'une réponse à la question de ce qu'est un homme humain. Car une partie de la réponse transparaît déjà dans cette particularité qu'ont les textes bibliques de faire découvrir aux gens quelque chose sur eux-mêmes.

Ces textes ne renvoient cependant pas simplement l'homme à lui-même: ils lui font aussi découvrir autre chose. C'est là une indication décisive pour bien comprendre l'humanité de l'homme. Pour atteindre vraiment le moi humain, il ne faut pas tant le renvoyer à lui-même que le conduire à quelque chose d'extérieur à lui. L'homme humain est susceptible de découvrir plus que son seul moi. Lorsqu'ils se font prédication, les textes bibliques font découvrir à leur auditeur son être véritable, l'être de l'homme nouveau, humain.

Ainsi, la particularité herméneutique formelle des textes bibliques nous conduit au seuil de l'enseignement théologique sur l'homme, que l'intuition fondamentale des réformateurs remet en valeur dans la Bible. Ce qu'est l'homme en vérité, ce n'est pas lui qui en décide. L'homme ne se définit pas lui-même. Il *est* défini, comme l'a affirmé Luther, par l'action justificatrice de Dieu et par la foi qui y répond.

⁹ J. W. VON GOETHE, *Faust I*, prologue dans le ciel.

Dire que l'homme est défini par la justification par la foi seule et non par les œuvres de la loi, c'est affirmer avant tout qu'il ne devient homme que lorsqu'il se sait *reconnu* comme tel par Dieu — de façon définitive. Ce qui est ici décisif, c'est que l'homme ne doit ni ne peut faire quoi que ce soit en vue de sa reconnaissance définitive. Au contraire, vouloir gagner cette reconnaissance, c'est déjà courir le risque de contredire sa propre nature et de perdre son humanité. Je vais brièvement l'expliquer.

L'homme en mal — et donc en quête — d'approbation, existe dans un tissu de relations qui le portent *au-devant d'autrui* : c'est là, dessaisi de lui-même, qu'il se retrouve. Il lui est même essentiel d'exister en relation avec d'autres hommes et avec Dieu. Sinon il ne serait pas à ce point soucieux d'approbation. L'homme est essentiellement «homme devant», «homme en relation». Il est homme devant Dieu (*coram Deo*) et homme sur la scène du monde (*coram mundo*). Même si, athée, il conteste l'existence d'une instance *divine*, son existence n'en vise pas moins à établir des relations avec autrui et à en obtenir l'approbation. C'est ainsi seulement qu'il fait l'apprentissage de la *responsabilité*. Dans tous les cas, l'homme humain est donc le contraire d'un être sans rapports, sans relations. C'est un être éminemment riche de relations, un être relationnel complexe. Aussi Luther veut-il que l'on énonce l'être de l'homme *in praedicamento relationis*.

Ce sont précisément ces relations constitutives de son humanité que le moi menace de détruire lorsqu'il veut gagner par lui-même l'approbation d'autrui. Car il se met à rapporter tout ce qu'il fait à soi-même et perd tout égard pour l'autre, avec lequel il est pourtant en relation. L'homme qui veut faire de l'estime d'autrui sa propre affaire devient un *homo incurvatus in se*, un homme replié sur lui-même, malgré la richesse des relations dont il est doté. En mettant en œuvre sa propre justice et l'approbation qu'elle mérite, il compromet son humanité, il passe à côté de sa destination. Car c'est manquer à sa destination d'homme que d'abuser de la richesse de ses relations pour s'y réaliser soi-même au mépris d'autrui, dans le seul but de se faire valoir. A ce sujet, il ne faut pas penser uniquement à ceux qui détiennent un pouvoir dans la société ou à ceux qui s'émancipent selon le principe de plaisir, pour ne citer que ces deux cas. Le rigorisme moral peut lui aussi être une variante de la réalisation de soi au mépris d'autrui. Il y a une dictature de l'égoïsme moral forcené. En tout cas, la réalisation de soi au mépris d'autrui dégrade toujours la richesse des relations dans lesquelles l'homme est vraiment homme. Si dans toutes les circonstances de la vie, je cherche à me réaliser sans égard pour autrui, je cours, que je le veuille ou non, à l'absence de relations. Et là où l'existence humaine s'isole, où les relations se dégradent, c'est le règne de la mort qui s'installe — au cœur de la vie. Car avec la mort survient l'isolement complet¹⁰.

¹⁰ Cf. E. JÜNGEL, *Tod*, Stuttgart, 1977, p. 145ss.

Et pourtant, l'homme moderne se comprend autrement. Il conçoit la réalisation de soi comme un privilège. C'est par son action qu'il décide de lui-même et se considère comme un homme humain. J'aborderai ce point par une esquisse — sommaire — de la façon dont l'homme moderne se comprend lui-même, que j'exposerai ensuite à un dialogue critique avec la façon dont la Réforme a compris l'homme comme une personne à distinguer de ses œuvres.

III.

a) «L'homme? D'où est-il?

Trop mauvais pour un Dieu; trop bien pour le hasard.»

Ce distique, qui ne manque pas d'esprit, est de la plume de Gotthold Ephraim Lessing¹¹, mais il pourrait servir d'enseigne à l'homme moderne tel qu'il se comprend lui-même. Les sciences modernes de l'homme s'accordent à penser qu'il est impossible de dire définitivement ce qu'est l'homme. L'homme passe pour un être indéfinissable.

Il n'en a pas toujours été ainsi. Autrefois, ce n'était pas l'homme, mais Dieu qui passait pour être indéfinissable: *Deus definiri nequit*. De l'homme par contre, on savait alors très bien dire quelle est sa nature: un animal doué de raison — *animal rationale* — par exemple, mais aussi un être politique — ζῷον πολιτικόν. Les sciences modernes de l'homme ne contestent pas de telles indications. Mais elles contestent que ces indications décrivent l'homme *entier*. L'homme *entier* est devenu scientifiquement inaccessible. Nous connaissons l'homme en détail et savons beaucoup de lui, plus même que nous n'aimerions. Mais l'homme *entier* est devenu pour la pensée moderne une donnée à tous égards problématique. Plus que le seul produit du hasard, et pourtant dénué de toute nécessité supérieure — c'est ainsi qu'il existe, c'est ainsi qu'il est homme. Dans son distique incisif, Lessing a anticipé ce que les sciences humaines épellent à leur façon: «L'homme? D'où est-il? Trop mauvais pour un Dieu; trop bien pour le hasard.»

Lessing déjà a mis un point d'interrogation au mot «l'homme». Par précaution. Il est vrai qu'on peut mettre un point d'interrogation à n'importe quel mot. Mais nulle part il ne paraît plus à propos, nulle part il ne semble plus irrévocable que derrière «l'homme» — cet être qui non seulement *peut* poser des questions, mais qui *est* une question à lui-même, *la* question. «C'est précisément Lui, l'Homme, qui me pousse à la question ultime et désespérée: pourquoi y a-t-il quelque chose, pourquoi n'y a-t-il pas rien?» — voilà ce que Schelling¹² a formulé à la fin de la grande époque de la philosophie critique.

¹¹ G. E. LESSING, *Die Religion*, in: *Werke*, éd. par H. G. Göpfert, vol. 1, Munich, 1970, p. 171.

¹² F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung*, vol. 1 (*Sämmtliche Werke*, éd. par K. F. A. Schelling, 2^e section/vol. 3), Stuttgart/Augsbourg, 1858, p. 7.

Les disciplines anthropologiques, qui étaient alors en plein essor, confirment le caractère radicalement problématique du fait d'être homme. Ce n'est pas par hasard que ces « sciences humaines » apparaissent au pluriel. Par là elles indiquent déjà qu'il n'y a pas de science d'ensemble de l'homme. Leur pluralité plus ou moins disparate est l'indice qu'une définition de l'homme *dans son entier* semble devenue impossible. L'accroissement des connaissances spéciales relatives à l'homme est sans doute énorme. Cependant, la question de l'homme lui-même — qui ou qu'est-il donc? — demeure sans réponse; à moins qu'on ne veuille faire dire aux nombreuses connaissances positives plus qu'elles ne peuvent dire. Pour la discipline qu'est l'anthropologie, l'homme est « pour nous un être obscur tant par son origine que par sa destination ». Et Plessner¹³ de se demander à juste titre: « un [tel] être se laisse-t-il déterminer de façon définitive? » Il semble que, de par sa nature indéterminable aussi, l'homme moderne ait pris la place de Dieu. *Homo definiri nequit* — c'est ce que dit l'homme lorsqu'il s'étudie et se comprend à l'aide de ses propres sciences.

L'affirmation du caractère indéfinissable de l'homme — le fait que l'homme moderne se comprend lui-même comme un moi qui non seulement a des questions, mais qui est à lui-même une question dont il ne connaît pas la réponse — est en fait étroitement liée à la grande importance que l'acte humain, l'activité humaine, l'œuvre humaine ont prise dans la conscience moderne. Que ce soit à la manière idéaliste, matérialiste, existentialiste ou positiviste, l'homme moderne se comprend inmanquablement comme un *sujet qui agit*. C'est en agissant qu'il acquiert sa *liberté*, en travaillant et en se dépensant qu'il devient *son propre maître*, tant au point de vue économique que moral. Tel est l'idéal moderne, parfois passé sous silence, mais en général clairement exprimé, de l'homme humain: devenir son propre maître, et cela par sa propre action. Or cela concorde tout à fait avec le caractère indéfinissable de l'être de l'homme, c'est-à-dire l'impossibilité de le circonscrire logiquement. Car dans son activité, l'homme se dépasse constamment lui-même, allant au-delà de ce qu'il a déjà atteint. Plus son activité est créatrice, productrice, plus il élargit non seulement son horizon, mais aussi son propre être. S'il est vrai que l'homme *se réalise* dans son activité — comme on aime le dire aujourd'hui —, la réalité de l'homme est effectivement indéfinissable. Car, à chaque nouvel acte productif, il se transcende lui-même. Mais comment indiquer ce qu'est l'homme *entier*, la totalité de l'existence humaine, si l'homme ne se laisse pas dé-finir? J'aimerais d'abord rappeler à quel point la façon dont l'homme se comprend lui-même en tant qu'*acteur* se répercute sur son *rapport au monde*, pour en venir ensuite au rapport qu'a chaque homme avec lui-même et qui décide de lui.

¹³ H. PLESSNER, Art. « Anthropologie II. Philosophisch », *RGG*³ 1, col. 411.

b) L'homme *moderne*, l'homme de la technique et de la morale autonome, a découvert de façon quasi stupéfiante que, par son activité, il est peu à peu devenu non seulement *la mesure de toutes choses*, mais plus encore : *l'instance* qui décide de tout. L'homme *décide* de ce qu'il advient du monde. « Nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature », tel est, selon la célèbre formule de Descartes, le but de la nouvelle philosophie pratique qu'il revendique (à l'encontre de la philosophie spéculative!)¹⁴. Autrefois, dans l'Antiquité et au Moyen Âge, une telle phrase aurait été sacrilège. Aujourd'hui elle paraît inéluctable. Je voudrais d'abord mettre en lumière le bien-fondé relatif de cette phrase, pour déceler ensuite l'erreur qui s'y cache. Le bien-fondé relatif qu'il y a à concevoir l'homme comme *instance de décision* concerne son *rapport au monde*, alors que l'homme qui se considère jusque dans son *rapport à soi* comme un *sujet qui décide*, commet une erreur d'orientation fatale.

Pour ce qui est de son rapport au monde, il y a l'appel biblique au *dominium terrae*: soumettez la terre (Gn 1,28). Nous l'avons fait. Et à la différence du monde ancien (dans lequel l'*homo faber* était également à l'œuvre), l'homme moderne a fait du monde l'objet de son œuvre non seulement ici et là, partiellement, mais *systématiquement*. Le monde dans son ensemble est devenu le matériau de son activité. D'une façon de plus en plus résolue et intensive, notre monde devient un monde *technique* — *l'œuvre de l'homme*. Monde naturel et monde « fabriqué » se sont déjà tellement interpénétrés que même la « nature » ne peut plus être préservée dans son caractère naturel que par le savoir-faire, la *τέχνη*, et donc l'œuvre de l'homme. De plus en plus, la « nature » n'est nature que par notre bon vouloir, réserve ou contrepoids que l'homme de l'ère technique se crée à lui-même. De plus en plus, la nature devient sinon un produit de la technique, du moins l'oasis artificiellement conservée ou restituée par une technique qui se limite elle-même.

Je constate cela sans le déplorer. Je tiens donc pour fautive la revendication que l'on entend de plus en plus souvent aujourd'hui — en raison de la crise écologique et de l'incontestable problème de l'environnement — et qui tend à faire révoquer la vocation biblique à dominer la terre, étant donné ses conséquences problématiques (les « impitoyables conséquences du christianisme », selon Améry). Il n'y a pas de retour possible de la soumission de la nature au pouvoir de l'homme à la soumission de l'homme au pouvoir de la nature. Il n'y a que la possibilité pour l'homme de limiter de façon sensée l'exercice de son pouvoir. Mais tout acte par lequel l'homme se limite ne peut être à son tour que l'effet du pouvoir qu'il exerce — cette fois de manière *responsable*. L'homme devra continuer à *dominer* la terre, si elle doit rester ou redevenir notre *patrie*. Il n'y aura pas de terre en paix sans *dominium terrae*. Discréditer globalement et abstraitement les concepts de domination, de réussite, de

¹⁴ R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, in: *Œuvres de Descartes*, éd. par C. Adam et R. Tannery, vol. 6, Paris, 1965, p. 62.

progrès, etc., est une réaction erronée à une évolution erronée — et dangereuse — de notre domination, de nos réussites et de nos progrès. Car on ne se rendra pas maître de cette évolution erronée en se résignant, en renonçant au *dominium terrae*, mais uniquement en apprenant à dominer la domination tout en l'exerçant sur la terre. Une domination effrénée fait du monde ainsi dominé un *imperium*. En revanche, une domination modérée, une domination qui sait se maîtriser, fait du monde un *dominium*. C'est précisément ce que l'homme *d'action* doit à nouveau apprendre s'il ne veut pas que ses faits et gestes entrent dans l'histoire comme des méfaits. Nous devons apprendre à maîtriser la domination et à dominer de telle façon que l'*imperium* devienne *dominium*. Nous ne saurions donc contester la façon dont l'homme moderne se comprend lui-même comme acteur, comme *le maître d'œuvre* dans son rapport *au monde*, sans mettre du même coup l'existence du monde en question. Après nous être avancés si loin — en bien et en mal — dans l'art de dominer le monde, il est au moins aussi dangereux pour notre survie de faire un pas en arrière qu'un pas de plus dans la fausse direction.

c) Cependant, ce qui peut être juste pour le rapport de l'homme *au monde* ne l'est plus du tout pour ce qui est de son rapport *à soi*. Que l'homme soit un sujet essentiellement actif et à l'œuvre ne vaut pour sa propre existence qu'en un sens restreint, tout à fait secondaire. Or c'est précisément ce que l'homme moderne a perdu de vue. Dans son rapport à soi, il se comprend exactement sur le modèle de son rapport au monde: comme un sujet qui décide de lui-même par son action — serait-ce celle de nier la vie humaine.

Chez Giambattista Vico, la conception de l'homme comme sujet créateur est encore limitée à son rapport au *mondo civile*, ou *mondo delle nazioni*, de sorte que, par rapport au monde historique, l'homme est créateur d'une façon analogue — mais analogue seulement — à celle de Dieu par rapport au *mondo naturale*¹⁵. Le critère du vrai (et donc de la connaissance) pour Vico, c'est de «l'avoir fait soi-même» — «*veri criterium [est] id ipsum fecisse*» —, le *primum verum* ayant son lieu en Dieu, parce qu'il est le *primus Factor*¹⁶. La conception de l'homme comme sujet créateur ne devait cependant pas rester limitée à son rapport au *mondo civile*. «Sans tenir compte de la science pieuse

¹⁵ G. B. VICO, *La scienza nuova, giusta l'edizione del 1744*, éd. par F. Nicolini, vol. 1 (*Opere*, vol. IV/1), Bari, 1928, p. 117-118 (§ 331); cf. *Principes d'une science nouvelle relative à la nature commune des nations*, trad. par A. Doubine, Paris, 1953, p. 101-102.

¹⁶ G. B. VICO, *De antiquissima italorum sapientia*, cap. 1, in: *Le orazioni inaugurali, il De italorum sapientia e le Polemiche*, éd. par G. Gentile et F. Nicolini (*Opere*, vol. I), Bari, 1914, p. 141; cf. aussi p. 131-132: «*verum esse ipsum factum; ac proinde in Deo esse primum verum, quia Deus primus Factor*». Sur ce problème, cf. K. LÖWITZ, *Vicos Grundsatz: verum et factum convertuntur. Seine theologische Prämisse und deren säkularre Konsequenzen*, Heidelberg, 1968.

de Vico et de la prémisse théologique de son principe, le principe de la réciprocité du vrai et du fait a été par la suite de plus en plus accentué et mis en application d'une manière qui fait de l'homme, en tant qu'*homo faber*, le maître de la nature et du même coup de l'histoire; car la domination sur son environnement naturel le rend également capable de modifier son environnement social. Le 'mondo civile' est aussi peu séparé du 'mondo naturale' que ce dernier ne l'est des sciences modernes de la nature, dont les progrès techniques ne sont pas sans transformer le monde de l'homme.»¹⁷ Et si l'on suit l'affirmation de Kant selon laquelle «nous ne comprenons en son fond que ce que nous pouvons *faire* nous-mêmes»¹⁸, jusque dans le domaine du rapport de l'homme à soi, celui-ci ne pourra se comprendre «en son fond» que s'il s'est fait lui-même. C'est en ce sens que Marx loue Hegel d'avoir conçu «l'auto-création de l'homme (...) comme un processus»¹⁹ — à ceci près justement que, selon Marx, ce processus doit être conçu comme étant celui du travail: c'est en travaillant que l'homme se trouve lui-même, si du moins il surmonte également l'aliénation due au processus du travail dans le capitalisme. La philosophie existentialiste offre une variation de la même idée, dont la version exacte est désormais: «Je suis mon acte».

C'est à cet endroit précis qu'intervient la distinction réformatrice entre personne et œuvre, pour corriger la façon dont l'homme moderne se comprend lui-même. Aussi nous faut-il maintenant considérer de plus près la signification de cette distinction.

IV.

a) C'est une des intuitions réformatrices fondamentales de Luther que d'avoir affirmé que la personne humaine n'est pas constituée par ses actes, mais au contraire en excluant rigoureusement toute tentative de se réaliser soi-même. «Opus non facit personam, sed persona facit opus: l'œuvre (que je fais) ne fait pas la personne (que je suis), mais c'est la personne (que je suis) qui fait l'œuvre», affirme le vieux Luther dans une dispute de 1537²⁰. Il contredit ainsi un courant de tradition aux effets considérables, qui avait déjà trouvé son expression classique chez Aristote, mais qui n'a acquis sa validité quasi illimitée qu'à l'époque moderne. L'opposition réformatrice à cette tradition se rencontre déjà chez le jeune Luther. Dans la *Controverse contre la théologie*

¹⁷ K. LÖWITH, *op. cit.*, p. 19.

¹⁸ E. KANT, lettre à Johann Pflücker du 26.1.1796, in: *Kant's Briefwechsel*, vol. 3: 1795-1803 (*Kant's gesammelte Schriften*, éd. par la Königlich-Preussische Akademie der Wissenschaften, vol. 12), Berlin, ²1922, p. 57.

¹⁹ K. MARX, «Ebauche d'une critique de l'économie politique», in: *Economie et philosophie (manuscrits parisiens) (1844)*, in: *Œuvres*, éd. par M. Rubel, vol. 2: *Economie II*, Paris, ³1979, p. 125-126.

²⁰ M. LUTHER, *Disputatio circularis de veste nuptiali*. 1537, *WA* 39/I p. 283,9.

scolastique de 1517, il l'a formulée avec la plus extrême vigueur: «Non effimur iusti iusta operando, sed iusti facti operamur iusta: non pas 'nous devenons justes en faisant ce qui est juste', mais c'est une fois justifiés (rendus justes) que nous faisons ce qui est juste»²¹. L'année d'avant, dans une lettre à Spalatin, Luther avait désigné nommément l'autorité qui était la cible de son antithèse: «Non enim, ut Aristoteles putat, iusta agendo iusti effimur, nisi simulatorie, sed iusti (ut sic dixerim) fiendo et essendo operamur iusta. Prius necesse est personam esse mutatam, deinde opera: ce n'est pas, en effet, comme le pense Aristote, en faisant ce qui est juste que nous devenons justes — sinon de façon hypocrite —, mais c'est en devenant et en étant, si je puis dire, des justes, que nous faisons ce qui est juste. Il faut d'abord transformer la personne, et ensuite agir.»²²

La thèse à laquelle s'oppose Luther se trouve dans l'*Ethique à Nicomaque* d'Aristote: τὰ μὲν δίκαια πράττοντες δίκαιοι γινόμεθα²³. Elle exprime une opinion courante dont personne n'aurait sans autre l'idée de contester la plausibilité. Il semble évident, en effet, que nous sommes ce que nous faisons de nous. Et de fait, Luther n'a pas contesté que, *in foro philosophico et mundo*, la thèse aristotélicienne soit plausible²⁴. Ce qu'il conteste en revanche, c'est que l'être véritable de la personne humaine puisse être établi par une quelconque instance du monde. L'homme que je suis en vérité, aucune instance au monde ne peut en décider. Même moi, je ne le puis. Juger de l'être de la personne échappe à toutes les personnes et instances terrestres. Car seul celui qui fait de la personne une personne est compétent pour juger de l'être de la personne. Et c'est Dieu seul. Aussi plausible soit-il d'affirmer que l'homme, la personne humaine, peut faire quelque chose *de lui-même*, il n'en faut pas moins contester que la personne puisse *se faire*, se constituer elle-même. Ce que la personne humaine fait d'elle-même est autre chose que ce qui fait de la personne une personne. C'est pourquoi, ce qu'il y a de plausible à juger, avec le monde, que l'homme est ce qu'il fait de lui-même, n'est plus valable lorsque c'est l'être de la personne qui est en cause. Dans ce cas, lorsqu'il en va de ce qui rend l'homme humain, seul le Créateur de la personne est compétent pour juger. Et en parlant de Créateur, on a déjà nié que la personne humaine puisse se constituer, se faire elle-même. Certes, il se peut qu'aux yeux d'autrui, je sois ce que je fais ou ai fait de moi-même. Il se peut même que je m'apparaisse à moi-même comme le produit de mes actes. Mais devant Dieu, je ne suis tout simplement pas en mesure de faire quelque chose de moi-même. C'est pour-

²¹ M. LUTHER, *Disputatio contra scholasticam theologiam*. 1517, *WA* 1, p. 226,8; cf. trad. in *Œuvres*, vol. 1, Genève, 1957, p. 98 (thèse 10).

²² M. LUTHER, lettre à Spalatin du 19.10.1516, *WA.B* 1, p. 70,29-31; cf. trad. in *Œuvres*, vol. 8, Genève, 1959, p. 12.

²³ ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, 1103a 34-b 1.

²⁴ M. LUTHER, *Disputatio circularis de veste nuptiali*, *WA* 39/I, p. 282,10: «Haec valent in foro philosophico et mundo».

quoi Luther ajoute abruptement à la phrase dans laquelle il admet ce que la façon de juger du monde a de plausible: «... sed non sic fit apud Deum: mais il n'en va pas ainsi devant Dieu»²⁵.

b) Ce commentaire abrupt n'est toutefois pas dirigé *contre* l'homme. Que *devant Dieu* il n'en aille pas selon les critères de jugement du monde, cela tient plutôt d'après Luther au fait que, *dans le contexte du monde*, l'homme demeure exposé à l'ambivalence entre être humain *et* inhumain, entre trouver et manquer la vérité de son être. L'homme ne peut pas échapper de lui-même à cette ambivalence. Il ne peut pas mettre lui-même son être à l'unisson. L'ambivalence qui affecte l'emprise de l'homme sur lui-même est le signe que sa personne est *aliénée* d'elle-même, qu'elle est — comme le dit Luther avec la tradition — une *natura corrupta*²⁶ ou, pour parler le langage biblique, que nous sommes *pêcheurs*. Aussi est-ce *un bien* pour la personne humaine qu'elle ne puisse pas disposer d'elle-même. L'homme est soustrait à lui-même pour son propre bien.

c) Luther n'a cependant pas abordé cette question par rapport à l'énoncé de la création, mais à celui de la justification. Son antithèse à la formule aristotélicienne selon laquelle nous devenons justes en faisant ce qui est juste l'indiquait déjà. Traiter la question de l'être véritable de l'homme dans le contexte de la doctrine de la justification révèle un sens aigu de la réalité. Car la réalité de l'homme comporte bel et bien le désir de se réaliser soi-même et de décider de son propre être par sa propre activité. Pour parler comme la Bible, c'est la réalité du péché qui, en affectant l'ensemble de la vie humaine, rend l'homme non pas simplement *mauvais* — ce serait le malentendu moraliste du péché —, mais victime de l'illusion de pouvoir se rendre bon par lui-même. A une telle illusion, l'énoncé de la justification oppose cette vérité: «la personne (...) a été faite par Dieu». Et Luther ajoute: «*per fidem*»²⁷. Cette précision ne doit toutefois pas être mal comprise, au sens où l'homme constituerait tout de même son être de personne par son propre acte ou sa propre performance — l'acte ou la performance de sa foi. Au contraire, pour Luther, la foi est l'interruption radicale de l'enchaînement des actes et des performances de notre vie. Dans la foi, l'homme s'en remet entièrement à l'acte de Dieu, à sa parole active et créatrice. Et c'est précisément à cette parole créatrice que la personne humaine doit son être. La foi n'y ajoute rien, elle rend hommage à la vérité de Dieu. Aussi Luther peut-il dire dans un raccourci saisissant: «Fides facit personam: la foi constitue la personne»²⁸. C'est la foi qui fait de la personne

²⁵ M. LUTHER, *op. cit.*, p. 282,10-11.

²⁶ M. LUTHER, *op. cit.*, p. 282,27-28.

²⁷ M. LUTHER, *op. cit.*, p. 283,13-16: «Paulus igitur quaerit, unde habeamus personam. Hic respondet Iudaeus et papa: Ex fructu, fac hoc et hoc, et eris persona sancta et iusta. *Jha hinter sich*. Sed Paulus negat et dicit, quod persona sit facta per fidem a Deo (...)».

²⁸ M. LUTHER, *op. cit.*, p. 283,1.

une personne, parce que la foi ne fait — d'abord — rien d'autre que de laisser agir Dieu. Ainsi la foi tire-t-elle l'homme de l'ambivalence d'un être déterminé par sa propre activité pour le faire accéder à l'unité de son être véritable auprès de Dieu. Luther a formulé de la façon suivante ce *ponere nos extra nos* à la fin de son *Traité de la liberté du chrétien*: «un chrétien ne vit pas en lui-même, mais dans le Christ et dans son prochain, dans le Christ par la foi, dans son prochain par l'amour; par la foi, il s'élève au-dessus de lui-même en Dieu, de Dieu il redescend au-dessous de lui-même par l'amour, et reste pourtant toujours en Dieu et dans son amour»²⁹. C'est là, en dehors de lui-même, qu'il est et reste «un libre seigneur de toutes choses, qui n'est soumis à personne»³⁰.

V.

a) Devenir le seigneur de toutes choses et n'être soumis à personne, l'homme moderne pense y parvenir justement en prenant possession de lui-même. Sur ce point, l'interprétation réformatrice de l'Évangile de la justification du pécheur s'oppose aussi résolument à la façon dont l'homme moderne se comprend lui-même qu'elle ne conteste la thèse aristotélicienne selon laquelle l'homme devient juste, et donc humain, en faisant ce qui est juste. A vrai dire, la contradiction porte sur la façon concrète, existentielle, dont chacun se comprend lui-même, bien plus que sur une manière générale, et donc un peu facile à contester, que les hommes auraient de se considérer. C'est pourquoi le débat *théologique* avec certains axiomes philosophiques modernes culmine dans la *proclamation* de l'Évangile qui interpelle directement l'homme. Si la théologie ne se transforme pas elle-même en proclamation, c'est qu'elle est tributaire du *modus loquendi* discursif propre à l'argumentation scientifique. Mais elle ne se détourne pas pour autant du genre propre au langage kérygmatisque. Au contraire, la théologie a pour but la prédication. L'aptitude à devenir pratique est le «fondement réel» — pour parler comme le comte d'York — non seulement de la science en général³¹, mais aussi, en un sens tout particulier, de la science théologique. On ne se trompera donc pas si l'on croit percevoir dans les réflexions plutôt abstraites qui vont suivre une parenté avec la prédication. Ce que l'apôtre a jugé bon de dire à son propre sujet n'est pas moins vrai — espérons-le — du théologien: «Je n'ai pas honte de l'Évangile» (Ro 1,16). C'est en définitive l'Évangile de la justification du pécheur par la foi seule, sans les œuvres de la loi, qui qualifie de mensonge (cf. Ro 3,4) la conception selon laquelle l'homme pourrait se constituer comme personne

²⁹ M. LUTHER, *Von der Freiheit eines Christenmenschen*. 1520, *WA* 7, p. 38,6-10; cf. trad. in *Luther. Les grands écrits réformateurs*, par M. Gravier, Paris, 1944, p. 301 (§ 30).

³⁰ M. LUTHER, *op. cit.*, p. 21,1-2; trad. p. 255 (§ 1).

³¹ Cf. W. DILTHEY, *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877-1897*, Halle, 1923, p. 42.

par sa propre activité et devenir un homme libre en prenant possession de lui-même.

b) Explicitons théologiquement l'intervention kérygmatisque à partir de l'idée de *possession*. Que par son activité, par ses œuvres, l'homme veuille acquérir les biens nécessaires à vivre, personne ne le conteste. Toutes les théories philosophiques et théologiques sérieuses s'accordent à dire que l'homme doit *avoir* quelque chose pour pouvoir vivre de façon humaine. S'il y a controverse, ce n'est que sur le plus ou le moins, et sur le comment. Mais il est incontestable que l'homme ne doit pas avoir trop peu: plutôt un peu plus que pas assez.

Le désir humain de posséder ne devient théologiquement problématique que dès le moment où l'homme ne veut pas seulement posséder quelque chose — serait-ce même beaucoup —, mais se posséder lui-même. Et c'est précisément ce que veut l'homme moderne. Son idéal, c'est de mettre la main sur lui-même, de se posséder complètement. Par cet idéal, il se révèle l'héritier de la tradition métaphysique qui a tenté de comprendre l'individualité de l'être pensant sur le modèle de l'avoir ou de la possession et qui, en conséquence, a pensé l'être de Dieu comme possession parfaite de soi (*possessio sui*). De ce point de vue aussi, l'homme moderne semble avoir pris la place de Dieu. Je me contenterai de deux exemples.

De nos jours, Ernst Bloch a commencé son *Introduction à la philosophie* par ces phrases monumentales: «Je suis. Mais je ne me possède pas. C'est pourquoi nous devenons seulement.»³² Le passage de la première personne du singulier — «Je suis. Mais je ne me possède pas» — à la première personne du pluriel — «C'est pourquoi nous devenons seulement» — fait clairement apparaître que Bloch conçoit la possession que l'homme prend de soi comme une possession collective, qui constitue un idéal à atteindre par un effort commun, celui de la lutte des classes. Dans une perspective différente, explicitement orientée sur l'éthique individuelle, Emmanuel Kant avait déjà exprimé la même idée. L'homme *vertueux*, c'est-à-dire l'homme caractérisé par «la force morale de la volonté (...) dans l'accomplissement de son devoir», est selon Kant le seul à être «libre, sain, riche, roi, etc. et à l'abri du hasard ou du destin; c'est qu'il se possède lui-même»³³. L'homme se possède lui-même dans la mesure où la volonté humaine se donne à elle-même ses propres lois et s'y soumet. Selon Kant, la personne humaine n'est en effet «soumise à d'autres lois qu'à celles qu'elle se donne elle-même»³⁴. C'est en observant ces lois, et donc sur la base de son activité morale ou du moins — au cas où l'activité

³² E. BLOCH, *Tübinger Einleitung in die Philosophie* (Gesamtausgabe, vol. 13), Francfort, 1970, p. 13.

³³ E. KANT, *Métaphysique des mœurs* (2^e partie: *Doctrine de la vertu*), trad. par A. Philonenko, Paris, 1968, p. 77-78.

³⁴ E. KANT, *Métaphysique des mœurs* (1^{re} partie: *Doctrine du droit*), trad. par A. Philonenko, Paris, 1971, p. 98.

morale est involontairement entravée — sur la base de sa bonne volonté que la personne acquiert sa liberté, qu'elle prend possession d'elle-même.

A l'encontre de cette conception, la distinction théologique entre la personne et ses œuvres a pour tâche de faire valoir que déjà la tentative de comprendre l'homme sur le modèle de la possession est erronée. L'homme doit avoir *quelque chose*, mais non se posséder *lui-même*. Par rapport à lui-même, l'homme est au contraire dépouillé. Dans la foi, il s'abandonne, pour s'élever au-dessus de lui-même et se fonder en Dieu. Dans l'amour en revanche, il se donne à autrui, s'abandonne donc une nouvelle fois, mais d'une autre manière. Se possédant lui-même, l'homme serait à lui-même son prochain. Croyant et aimant, «prenant, comme transcendance existante, son essor en possibilités», il est par rapport à lui-même «un être du lointain». Et ce n'est que par le biais de tels «lointains originels (...) que grandit en lui la vraie proximité des choses»³⁵. C'est parce que la personne humaine ne peut pas se constituer elle-même, ni par conséquent se posséder, qu'elle est marquée par l'éloignement de soi. Elle vit de la parole créatrice que Dieu lui adresse et se reçoit ainsi de loin en loin.

c) En revanche, l'homme qui veut prendre possession de lui-même par son propre faire s'expose, selon la conception de la Réforme, à l'intervention de la parole de Dieu. Car il serait préjudiciable à l'homme de se posséder lui-même au point d'en devenir intouchable. Il en serait alors réduit à être la somme de ses actes — dont *pas un seul* ne devrait parler *contre lui*. Etant donné que c'est impossible, le Dieu qui pardonne les péchés distingue entre notre être comme personne et nos œuvres — et fait prévaloir cette distinction en interpellant l'homme. C'est ici qu'intervient une autre distinction caractéristique de la théologie de Luther: la distinction entre la loi et l'Évangile. Les deux doivent être correctement différenciées et rapportées l'une à l'autre.

α) L'homme peut être interpellé par *la loi de Dieu*, qui exige quelque chose de lui. Il est alors mis en demeure d'agir. Il doit regarder à son activité et montrer ce dont il est capable. Mais il doit aussi regarder ses défaillances, ses échecs, ses fautes — qu'il peut très bien avoir commises par un comportement juste. Car le sort ne s'attache pas seulement à la *mauvaise* action; il y a aussi une sorte de fatalité de la *bonne* action, «perpétuellement condamnée à donner naissance au mal»³⁶. L'une des fautes les plus graves que commette l'homme aux yeux de la Bible, c'est justement de vouloir se réaliser lui-même par ses bonnes actions, par un comportement juste — qu'il le soit d'un point de vue légaliste seulement, ou aussi moral. La notion, si prisée aujourd'hui, de réalisation de soi équivaut donc plutôt pour la conception biblique à la quintessence du péché. Car la loi de Dieu n'exige justement *pas* de l'homme qu'il se

³⁵ M. HEIDEGGER, «Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou 'raison' (Vom Wesen des Grundes)», in: *Questions I*, trad. par H. Corbin et alii, Paris, 1968, p. 158.

³⁶ Cf. F. SCHILLER, *Die Piccolomini*, acte 5, scène 1.

réalise lui-même. Se réaliser signifie se faire valoir. L'apôtre Paul dit: vouloir ériger sa propre justice. On se glorifie de ses actions justes et on se comprend soi-même comme étant leur produit. Qui fait le bien *est* bon, c'est une personne bonne. Et inversement: qui fait le mal *est* mauvais, c'est une personne mauvaise. De même, la loi déclare juste celui qui agit justement — et coupable le malfaiteur. Selon ses actes, l'homme est désormais quelqu'un d'estimé ou de réprouvé.

β) C'est sur ce point précis que *l'Évangile* contredit la loi, ou plus exactement la compétence exclusive de la loi. L'Évangile restreint la loi à la seule fonction d'exiger quelque chose de l'homme et d'en mesurer l'action (mais l'action seulement, et *non* l'être) à ses exigences. Quant à la *personne*, c'est-à-dire à *l'être* de l'homme, il n'appartient pas à la loi d'en juger. Car nos actes ne peuvent pas décider de notre être, ni en bien ni en mal. Seul décide de notre être celui qui décide de l'être et du non-être. Ainsi, l'Évangile interdit par exemple d'inférer que l'auteur *d'actes inhumains* est une *personne inhumaine*. La catégorie de l'inhumain, du «monstre», est elle-même une catégorie humaine, en tout cas dans la perspective d'un jugement guidé par l'Évangile. Car l'Évangile, en tant que pardon des péchés, confère le pouvoir d'interpeller l'homme de telle façon que sa personne se laisse *distinguer* de ses actes. L'Évangile est la promesse qui prévient toutes les tentatives humaines de réalisation de soi et annonce que l'homme est une personne déjà reconnue, définitivement reconnue par Dieu. Toutes les tentatives de juger qui ou ce que nous sommes réellement en identifiant l'homme avec ses performances ou ses défaillances conduisent à un abus de la loi, à un usage pour ainsi dire *légaliste* de la loi, auquel la foi chrétienne oppose un usage *évangélique* de la loi. L'usage légaliste de la loi fait des *charges* qu'elle implique une formidable *surcharge*. C'est une *surcharge* pour l'homme que de devoir décider définitivement de lui-même par ses actes. L'Évangile ne conteste pas l'exigence de la loi, mais bien son surcroît d'exigences; il le fait en proclamant la justification du pécheur et par là la distinction entre personne et œuvre.

d) Il en va du destin de la foi chrétienne qu'elle ose voir dans la personne — en dépit de tout ce qui la lie à ses actes — plus que l'auteur de ceux-ci: un moi humain qui vit d'être reconnu comme tel par Dieu. C'est *cela*, la justification du pécheur. Elle interdit d'identifier tant la *meilleure action* que la *pire* avec le moi qui en est l'auteur. De même qu'il n'y a pas d'occasion de *gloire* devant Dieu, parce qu'il se refuse à assimiler l'homme à ses *réussites*, ainsi défend-il dans le cas contraire d'étendre la catégorie d'acte *manqué* ou *inhumain* à l'auteur d'un tel acte. L'Évangile l'interdit même lorsque la personne concernée s'identifie elle-même avec son action au point de souhaiter s'y réduire — ce qui est notoirement le cas de toutes les formes de propre justice, mais aussi, curieusement, d'un certain nombre de malfaiteurs. L'Évangile s'adresse à l'auteur comme à une personne distincte de ses actes, même lorsque celui-ci s'y refuse. Car il a quelque chose de *bon* à communiquer à l'homme, quelque

chose qui n'est pas de l'ordre du faire: sa reconnaissance par Dieu. C'est elle qui fait de la personne humaine une « valeur en soi » par rapport à ses actes et à ses performances.

e) Ce qui vient d'être dit a des conséquences jusque dans le domaine de ce que l'on appelle le mode de vie. Car en tant que personne, je suis d'abord, et avant toutes mes activités, quelqu'un qui reçoit: un moi qui ne reçoit pas seulement quelque chose, mais qui se reçoit surtout lui-même. Dans les actes élémentaires de la vie déjà, je suis appelé à recevoir *avant* même de pouvoir donner et agir. Nul ne peut parler de lui-même. Il doit d'abord entendre et capter avant d'émettre. Nul ne peut aimer de lui-même. Il doit d'abord être aimé et recevoir de l'affection. Nul ne peut avoir confiance par lui-même. Il doit d'abord rencontrer de la confiance pour sortir à son tour sans crainte de lui-même, se détacher de soi et faire confiance à quelqu'un d'autre. Ainsi l'homme ne devient-il pas non plus *humain* de lui-même — en tout cas pas par sa propre activité. L'homme humain, c'est au contraire celui qui est capable de s'accepter lui-même, de recevoir toujours à nouveau son existence comme un don. L'homme humain, c'est l'homme riche, non pas de quelques avantages, mais de lui-même.

Pour apprendre à se connaître comme tel, comme un homme riche de lui-même, le moi inlassablement actif et dynamique de l'homme de production doit cependant se laisser *interrompre de façon radicale* dans son activité. Et comme le *moi individuel*, la *société* de production devra aussi admettre de telles interruptions radicales, qui la tirent de ses *activités* et la plongent dans une passivité éminemment vivante et intense — une *passivité créatrice*. La semaine de travail vit, en un sens très profond, du repos sabbatique, du repos créateur dans lequel, de possédants et d'actifs que nous sommes, nous redevenons simplement des *existants*: des êtres qui ne cessent de s'étonner et de se réjouir du fait primordial et inouï qu'ils existent plutôt que de ne pas être. L'homme humain sait que ce n'est pas à lui-même qu'il doit son existence. C'est pourquoi il sera une personne *reconnaissante*.

L'homme qui *s'oppose* à Dieu, c'est l'homme *ingrat* qui ne veut rien se laisser donner, qui ne veut rien recevoir. Il veut se réaliser lui-même. Aussi vit-il sous la dictature d'impératifs qu'il se laisse en partie dicter par autrui et se fixe en partie lui-même. Ce qui lui manque cependant, c'est l'oasis de l'indicatif qui le laisse n'être rien que lui-même: une personne humaine — et de ce fait, une personne qui corresponde à Dieu. Seul *correspond* à Dieu l'homme qui, d'ordinaire actif, sait se laisser interrompre radicalement par Dieu dans son activité pour se recevoir de façon nouvelle, au lieu de se réaliser lui-même. Cela détend. Cela rend libre — pas seulement spirituellement! Or l'homme libre est l'homme qui correspond à Dieu. Il connaît Dieu comme celui qui *donne* et lui-même comme celui qui peut *recevoir*: non seulement recevoir quelque chose, mais surtout se recevoir lui-même. Certes, il y a plus de bonheur à donner qu'à recevoir. Mais il y en a plus à savoir recevoir qu'à

pouvoir donner. Celui qui sait recevoir, qui peut se recevoir lui-même sans gêne est, ce «faisant», un être de gratitude et par là, humain. Cela aura également des répercussions sur sa manière d'agir, dans ses actions et dans ses œuvres.

L'humanité de l'homme conçue comme gratitude devra *se manifester* dans les relations qu'il a avec ses semblables, et surtout avec ceux d'entre eux qui sont moins productifs ou qui ne le sont plus du tout. C'est avant tout dans ses rapports avec les enfants et les vieillards que notre société axée sur la productivité devra faire la preuve qu'elle reconnaît à quelqu'un la *qualité d'homme* du simple fait qu'il *existe*. Car ils incarnent de façon naturelle la priorité absolue de la personne sur ce qu'elle produit. L'enfant et le vieillard sont en premier lieu des êtres qui reçoivent. Seule une société qui perçoit comme un *bienfait* ceux qui ne peuvent pas encore ou qui ne peuvent plus contribuer à leur existence et reconnaît ce que lui apportent ceux qui reçoivent pourtant tout d'elle, a le droit de s'appeler *humaine*. Nous avons dans les rapports avec la personne qui n'est pas encore ou qui n'est plus capable de produire un *critère* de l'humanité de notre société. En effet, du respect que nous portons à la dignité de la personne incapable de produire — et donc à l'humanité de la personne indépendamment de ses œuvres —, une lumière rejaillit sur notre comportement, nos activités et les institutions qui les règlent. Elle seule autorise à parler aussi d'une *manière humaine d'agir*, d'*œuvres humaines* et même d'*institutions humaines*. Leur humanité n'est cependant jamais qu'une humanité relative, par rapport à la dignité absolue de la personne. Elle est donc susceptible par principe de croître.

En résumé: *l'homme humain*, c'est la personne définitivement reconnue comme telle par Dieu et qui ne peut donc être discréditée par rien ni personne — par elle-même non plus —, mais qui, du fait de cette reconnaissance irréversible, est libérée pour une activité toujours plus humaine. Dont le degré d'humanité croîtra d'ailleurs en règle générale dans un rapport inversement proportionnel à son degré de publicité. Se comportera le plus humainement celui qui fait ce qui va, ou devrait aller, de soi — aussi anodin que cela paraisse. Tout comme le Dieu éternel et tout-puissant prend plaisir, à en croire Luther, à voir un visage gai et un sourire aimable, susceptibles de reconforter quelqu'un de tourmenté — et même à entendre de temps à autre un bon mot qui réjouit l'entourage et chasse au diable son inquiétude³⁷. Aussi n'est-ce pas la moindre des caractéristiques de l'homme humain que d'être capable de nous rendre un peu plus joyeux, nous qui ne sommes que trop souvent abattus et tristes — serait-ce même, de la part de Dieu, par une boutade!

(Traduit de l'allemand par Léo Freuler et Jean-Philippe Bujard)

³⁷ M. LUTHER, *Operationes in Psalmos*. 1519/21, WA 5, p. 399,20-23: «certe credere te oportet, deo etiam placere, si fratrem hilariore vultu alloquaris, blandiusculo risu invitaris, nonnunquam et facetulo aut arguto dicerio delecteris.»