

La mise en question des valeurs en théologie

Autor(en): **Widmer, Gabriel-P.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **41 (1991)**

Heft 2

PDF erstellt am: **10.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381438>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

LA MISE EN QUESTION DES VALEURS EN THÉOLOGIE¹

GABRIEL-PH. WIDMER

Résumé

Pour se conformer à l'Évangile du Royaume, le paulinisme conteste radicalement la portée rédemptrice que le judaïsme et l'hellénisme reconnaissent aux valeurs, celle de «justice» en particulier. Sa relecture conduit le théologien à radicaliser la crise des valeurs ouverte par la civilisation techno-scientifique sans être tenté, comme ses prédécesseurs, par les disgrâces de l'éclectisme axiologique.

Introduction

Au lieu de partir de l'examen du rôle et de la place des valeurs en théologie, pour en étudier les modes de production et de transmission dans les Eglises, je pose une double question comme préalable de cet examen: quand le christianisme est fidèle à l'Évangile, n'est-il pas conduit à mettre en crise les valeurs en cours, et l'une des tâches de la théologie n'est-elle pas de réfléchir sur les conditions de cette crise?

C'est une banalité de dire que l'on s'interroge sur les valeurs, quand elles sont contestées et dévaluées. Ainsi les coups du marteau avec lequel Nietzsche brisait les «tables de la loi», causèrent-ils une onde de choc qui s'amplifia et qui plongea le XX^e siècle dans la barbarie. Au nom des valeurs de la culture et des intérêts de la science, les dictateurs ont fait incarcérer, torturer, massacrer avec une cruauté et une sauvagerie inimaginables, et les idéologues ont déclenché des guerres et des révolutions monstrueuses. Ensemble, ils ont démultiplié les forces instinctives et démoniaques de la volonté, en la soustrayant, par la force de la propagande, au contrôle de l'intelligence; ils ont rendu la raison démente par la démesure de leurs ambitions. Aujourd'hui, l'humanité se libère, mais à quel prix et pour combien de temps, du joug de cet âge d'airain.

¹ Conférence prononcée à Dorigny le 11 janvier 1990, dans le cadre de la Semaine interdisciplinaire organisée par la Faculté de théologie de l'Université de Lausanne.

Inspiré par Dionysos, Nietzsche sonnait le glas du Dieu biblique qui trépassait, parasité par l'absolu platonicien de l'être et de la valeur, et donc privé de sa vigueur. Mais, illuminé par Zarathoustra, le même Nietzsche proclamait l'évangile de l'«homme supérieur» qui l'appelait à créer de nouveaux dieux. Ce glas et cet appel retentissent sourdement aujourd'hui plus encore qu'hier.

Nietzsche arrachait les masques de la civilisation; sous ses fards, il diagnostiquait les syndromes de la décadence qu'avivait l'invasion des barbares. Les valeurs de la religion, de la morale et de l'art contemporains camouflaient, à ses yeux, la dégénérescence de l'homme moderne et de la fatalité de l'éternel retour des avortons et des larves.

Nietzsche ne voyait qu'une issue à ce nihilisme moderne: en accélérer les forces antagonistes. Celles de la destruction liquideront définitivement, croyait-il, le spiritualisme platonico-chrétien dont la religiosité, le moralisme et l'esthétisme auraient dû sauver l'Occident, alors qu'ils l'asphyxiaient; celles de la création inventeront des tables de la loi, des esthétiques et des dieux nouveaux.

L'histoire a-t-elle répondu à l'attente de Nietzsche? Depuis un siècle, des explosifs plus destructeurs que le marteau de Nietzsche ont sapé les valeurs traditionnelles de la civilisation occidentale, tandis qu'à l'horizon se profilent les dieux nouveaux avec leurs tables de la loi et leurs esthétiques.

En prêchant et en interprétant la «parole de la croix», l'Évangile, les Églises et les théologiens ont-ils mis en crise les valeurs ou se sont-ils efforcés de les défendre? Pour répondre à cette question, je fais d'abord une *retractatio* à la manière de saint Augustin, c'est-à-dire une révision de mes réflexions antérieures sur les valeurs. Ensuite, j'esquisse une réponse à ma double question, en examinant le modèle axiologique que Paul met en œuvre; car ce modèle me paraît exemplaire, par sa rigueur et par sa cohérence, d'une conception chrétienne de la création et de la transmission des valeurs. Enfin, j'applique ce modèle à la valeur de «justice».

1. *Déplacements et décentrements*

Comme J.-Cl. Piguët, je suis entré en philosophie, vers 1940, par la porte qu'ouvraient devant nous les gardiens du palais des valeurs. Pour nous protéger des blessures et du désespoir des années d'obscurcissement, ils nous laissaient dans l'ignorance de ce que ce palais masquait: les camps d'extermination et les goulags dans lesquels, par haine et par mépris des valeurs humanistes, les tyrans enfermaient et faisaient assassiner des hommes, des femmes et des enfants. Par contre, pour nous encourager à philosopher, ils nous montraient comment et pourquoi les

théories des valeurs pouvaient et devaient remplacer les ontologies classiques, qui s'étaient écroulées sous les coups de butoir du savoir positif. En effet, depuis près d'un demi-siècle, ceux des penseurs qui se tenaient pour responsables de la transmission de l'héritage philosophique s'efforçaient de construire des axiologies avec un zèle et avec une persévérance que les catastrophes de la Première, puis de la Seconde Guerre mondiale, avec leurs conséquences, ne parvinrent pas à ébranler.

Ces portiers portaient les livrées de l'idéalisme critique d'un Brunschvicg, du spiritualisme d'un Miéville ou d'un Reymond, celles de la «philosophie de l'esprit» des Lavelle, Le Senne, Marcel, et de leurs mentors, Bergson, Blondel, Berdiaeff, Scheler, entre autres. Je cite leurs noms, parce que leurs œuvres connaissent un regain d'actualité après un séjour relativement long au purgatoire².

Mais, sur le seuil de ces antiques palais rénovés qui servaient alors de demeures à la philosophie, des personnages, inquiétants et menaçants, se dressaient devant les gardiens. Les existentialistes, toutes chapelles confondues, et les marxistes de toutes obédiences — c'est d'eux surtout qu'il s'agissait — faisaient front à nos maîtres; ils contestaient radicalement leurs enseignements magistraux, en critiquant leurs méthodes, leurs points de vue et leurs objectifs: «Ces maîtres, à vos yeux, loyaux et dévoués, scrupuleux et honnêtes, nous susurraient-ils, vous enferment, en fait, dans un palais des glaces, ils vous dupent avec le miroir des axiologies et vous égarent en sollicitant votre collaboration». Mais, de leur côté, les portiers nous exhortaient, si nous voulions entrer dans leur palais (et nous le désirions), à résister aux boniments de ces prétendus «nouveaux philosophes», et à nous défier de leurs prophéties sur la faillite prochaine des philosophies des valeurs et d'un humanisme nourris des classiques et des romantiques.

² Parmi les auteurs dont les œuvres connaissent un regain d'actualité et font aujourd'hui l'objet de recherches, je signalerai de LOUIS LAVELLE, son *Traité des valeurs*, 2 tomes, Paris, PUF, 1951, 1955, un ouvrage de référence, de RENÉ LE SENNE, *Obstacle et valeur*, Paris, Aubier, 1934, de GABRIEL MARCEL, *Etre et avoir*, Paris, Aubier, 1944, de MAX SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, traduit en français par Maurice de Gandillac, sous le titre de *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, Paris, Gallimard, 1955, auxquels j'ajoute les ouvrages suivants qui ont joué un rôle important dans les recherches sur les valeurs, de EUGÈNE DUPRÉEL, *Esquisse d'une philosophie des valeurs*, Paris, F. Alcan, 1939, et de RAYMOND POLIN, *La création des valeurs — recherches sur le fondement de l'objectivité axiologique* —, Paris, PUF, 1944, *La compréhension des valeurs*, Paris, PUF, 1945, *Du laid, du mal, du faux*, Paris, PUF, 1948.

A droite de la porte du palais de la philosophie, s'ouvrait celle qui conduisait au temple de la théologie. Une légère paroi coulissante facilitait le passage de l'un à l'autre. Ce qui explique qu'Arnold Reymond dirigeait les thèses des frères Burnier, celle d'André sur le jugement de valeur moral chez Ch. Secrétan, celle d'Edouard sur le jugement de valeur théologique³. Qui voulait accéder à la maîtrise en philosophie ou en théologie, devait obtenir un laissez-passer muni du sceau «axiologie», apposé par l'«Ecole de Lausanne» comme on la nommait. C'est ainsi que Miéville inspira la thèse de J.-Claude Piguet et Reymond dirigea la mienne⁴. Notre dette de reconnaissance à leur égard demeure d'autant plus grande qu'ils nous apprirent le dur métier de penser par soi-même au temps où la propagande infectait toute pensée.

Pourtant, l'ère des axiologies entrait déjà dans son déclin. Les diagnostics des «maîtres du soupçon», Kierkegaard, Marx, Nietzsche, Freud et Cie, se vérifiaient avec plus ou moins de pertinence durant la «guerre froide» des années cinquante.

Entre 1960 et 1980, le structuralisme en France et les philosophies analytiques dans les pays anglo-saxons réfutaient toute théorie qui sentait sa métaphysique de près ou de loin: les philosophies des valeurs, l'existentialisme et le marxisme. On confirma le constat du décès de Dieu et celui, plus récent, du sujet en tant que personne. On démonta le mécanisme du «krach» des valeurs qui, croyait-on, annonçait la fin prochaine du conflit des idéologies. On justifia les succès de la civilisation technoscientifique des savants et des ingénieurs, des politologues et des économistes, par leur universalité et leur efficacité. On conféra aux sciences humaines leur statut de savoir positif en les détachant de la sagesse qu'on reléguait dans la sphère des valeurs, c'est-à-dire dans celle des croyances.

Mais, dès les années quatre-vingt, on se mit à douter du bien-fondé de cette relégation de la sagesse. On commençait, en effet, à confronter, mais sur d'autres bases qu'auparavant, d'une part, la pensée scientifique et la savoir positif, et, d'autre part, la pensée mythique et la connaissance religieuse. Pour découvrir les structures communes et différenciées de ces modalités de la pensée, on réétudiait l'histoire des civilisations, celle des religions et celle des sciences en particulier, dans laquelle les structura-

³ Cf. A. REYMOND, *Philosophie spiritualiste*, 2 volumes, Lausanne-Paris, F. Rouge - J. Vrin, 1942; ANDRÉ BURNIER, *La pensée de Charles Secrétan et le problème du fondement métaphysique des jugements de valeur moraux*, Neuchâtel, P. Attinger, 1934; EDOUARD BURNIER, *Révélation chrétienne et jugement de valeur religieux*, Lausanne, F. Roth, 1942.

⁴ Cf. J.-CLAUDE PIGUET, *Découverte de la musique — essai sur la signification de la musique* —, Lausanne, L. Geneux, 1948, GABRIEL-PH. WIDMER, *Les valeurs et leur signification théologique*, Neuchâtel - Paris, Delachaux et Niestlé, 1950.

listes et les philosophes analytiques s'étaient contentés de chercher les éléments d'une archéologie du savoir.

Aujourd'hui, ces investigations sur les origines et les développements des civilisations se poursuivent grâce aux ressources de la civilisation techno-scientifique. Elles tiennent donc compte de la mentalité qu'elle engendre, et freinent ainsi les élans des inconditionnels d'un retour aux sources. Car, comme aucune autre, cette civilisation dispose de moyens considérables en savants, en capitaux et en outillages; son expansion foudroyante suscite des réactions diverses: violentes, elles renforcent les tendances intégristes là où les mentalités archaïques et la pensée traditionnelle sont encore vivantes; feutrées, elles inspirent des syncrétismes là où l'on veut croire que l'humanisme scientifique rejoint les aspirations religieuses.

Ces réactions font courir un péril à la raison en brouillant ses usages théorique et pratique, comme les avaient définis la philosophie des Lumières et le criticisme. Dans le retour en force de l'occultisme sous toutes ses formes, la plupart des philosophes discernent des menaces de régression pour la raison; la civilisation techno-scientifique y est d'autant plus exposée que ses déséquilibres la rendent instable. Pour neutraliser ces risques, les philosophes démythifient la raison. En s'exerçant, la raison développe son pouvoir de s'auto-limiter qui la fait être ce qu'elle doit être; et, de ce fait, elle démystifie les prétentions totalitaires du savoir positif. Mais il est des domaines, comme ceux de l'art, de la religion et de la morale, où la raison peut difficilement par elle-même définir ses limites.

Les heurts entre les tendances, toujours très actives, à la sécularisation et celles, non moins agissantes, au retour du sacré, peuvent engendrer scepticisme et indifférence. L'instauration d'une civilisation techno-scientifique s'appuie, en effet, sur un pragmatisme laïciste qui privatise toutes les valeurs autres que celles de la technique et de l'économie. Mais cette limitation apparaît comme d'autant plus contestable pour la société sécularisée qu'un nombre croissant de ses membres aspirent à un idéal et à un absolu.

Cette situation était déjà, *mutatis mutandis*, celle de Kant, l'un des fondateurs de l'axiologie moderne. Admettons avec lui que, si la sphère des valeurs concerne seulement la personne humaine, son autonomie et sa dignité, la moralité de ses actes et son sentiment du goût, ainsi que le règne des fins, tout ce qui relève de l'économie, lui demeure, par contre, extérieur. Il serait alors incorrect de parler de «valeurs économiques» et de «valeurs technologiques», comme il serait déplacé d'assimiler ces dernières à des «valeurs inférieures», parce que les biens auxquels elles correspondent satisferaient les besoins vitaux de l'homme. Et pourtant, il faut le souligner, quitte à être en désaccord avec Kant, le créateur de

valeurs — l'homme ou la société — ne peut pas se passer de ces biens. Il en use comme des moyens non seulement pour vivre, mais aussi pour viser et actualiser les valeurs «supérieures» et «désintéressées»: le vrai, le bien, le beau, le saint et la sacré. Il leur confère donc une valeur en vertu de leur finalité: contribuer à la poursuite des fins idéales que l'homme considère comme absolue.

Dans la recherche d'un nouvel humanisme, qu'attend-on du christianisme? Pour donner une réponse toute provisoire à cette question, il convient d'abord de mesurer l'impact de l'Évangile, comme la parole de la croix, sur la problématique des axiologies, ensuite d'examiner la possibilité de mettre en relation les valeurs désintéressées et les valeurs utilitaires. Je ne traiterai que du premier objectif⁵.

2. La parole de la croix et la problématique axiologique

Pour faire bref, je m'en tiendrai à l'exemple de Paul⁶ qui met à l'épreuve les problématiques des axiologies juive et grecque, à partir de sa perception du temps telle que la foi et l'espérance la renouvellent⁷. Paul constate, en effet, que depuis la passion et la résurrection de Jésus, le «temps est écourté» (1 Co 7.29a). L'imminence du jugement de Dieu et la proximité de la venue du Christ vainqueur raccourcissent la durée entre le présent et la fin de l'économie actuelle. L'ouverture de la crise finale produit une tension entre l'état de choses actuel et celui qui, à venir, le transforme déjà maintenant, mais de manière cachée. Les enthousiastes de Corinthe croient échapper à cette épreuve de la foi, en s'adonnant à une gnose mystique; pourtant, dans le temps intérimaire, Paul le leur rappelle,

⁵ Les recherches concernant les rapports entre les valeurs dites «désintéressées», celles de l'art, de la religion, voire de la morale, et celles qui présentent un caractère «utilitaire» ou «contractuel», ne peuvent se poursuivre que dans un travail interdisciplinaire.

⁶ Paul conçoit des «modèles» qui tiennent compte de la situation de ses correspondants et des problèmes qu'ils lui posent. Celui qu'il met en œuvre dans les premiers chapitres de la *1^{re} aux Corinthiens* présente une cohérence toute particulière pour celui qui se place dans son centre de perspective: l'élection divine qui fait de Dieu seul le juste Juge des hommes, de leurs œuvres et de leurs sagesse. Il y a une adéquation remarquable entre le discours que Paul tient à propos des valeurs et ce que Dieu lui révèle de son dessein à leur sujet.

⁷ Le temps qui, pour la pensée biblique, est une création de Dieu, constitue, en partie, les relations de dépendance et d'appartenance qui définissent le statut de l'homme devant Dieu, les autres et le monde: le temps de la patience de Dieu remédie au temps qui mine la vie de l'homme «charnel», le temps de la grâce divine conditionne la naissance et la croissance de l'homme «spirituel». De même, c'est aussi, en partie, par le temps que Dieu, en le modulant, régit et modifie l'histoire.

le croyant ne peut connaître qu'un Christ crucifié, la foi ne peut pas se transformer en vision, ni l'espérance en possession.

Cette «condensation» du temps à la fin de l'histoire modifie la situation de l'homme dans le monde et la conscience qu'il en prend. Les liens qui attachent l'homme à ses sentiments, à ses biens et aux autres, se relâchent et perdent leur caractère conventionnel et normatif. La crise finale impose aux croyants une attitude de détachement — d'un détachement modéré, et non d'un renoncement total, encore moins d'une résignation passive — à l'égard de ces liens dorénavant frappés de précarité: «Désormais que ceux qui ont une femme soient comme s'ils n'en avaient pas, ceux qui pleurent comme s'ils ne pleuraient pas, ceux qui se réjouissent comme s'ils ne se réjouissaient pas, ceux qui achètent comme s'ils ne possédaient pas, ceux qui tirent profit de ce monde comme s'ils n'en profitaient pas vraiment» (v. 29b-31). Car, si «la figure de ce monde passe» (v.31), les normes et les principes d'évaluation qui régissent la société changent aussi.

Face à ce bouleversement, il n'y a, pour Paul, de stable que le Christ, puisque Dieu l'établit comme l'unique assise de la nouvelle économie: «quant au fondement nul ne peut en poser un autre que celui qui est en place: Jésus-Christ» (I Co 3.11). Confessé comme le Christ Seigneur et Sauveur, Jésus fonde, Dieu le voulant, les principes d'appréciation au sens où sa destinée les légitime et son enseignement les justifie. N'est-il pas l'instaurateur et le consommateur de la foi et de l'espérance nouvelles? Ainsi, comme pierre angulaire et faîtière de l'Eglise, le Christ devient non seulement la référence de toute évaluation et de toute interprétation des actes et des pensées des croyants, mais aussi leur justification en ce qu'il accorde des dons personnalisés pour que son fidèle crée des œuvres chargées de valeur.

En distinguant les œuvres des croyants de leur fondement, Jésus-Christ, Paul cherche à dissocier, pour se distancer du judaïsme et de l'hellénisme, l'ordre du salut de celui des œuvres et de la connaissance: Jésus-Christ ne fait pas nombre avec les valeurs et les normes instaurées par les croyants, parce que c'est comme seigneur et sauveur des fidèles qu'il en est le fondement.

Ainsi, les œuvres de chaque croyant seront évaluées selon une normative dont Paul laisse entrevoir les caractéristiques. Cette normative exerce d'abord une fonction révélatrice qui met en lumière ce qui est caché dans les œuvres: «Que l'on bâtisse sur ce fondement avec de l'or, de l'argent, des pierres précieuses, du bois, du foin ou de la paille, l'œuvre de chacun sera mise en évidence» (vv. 12-13a), puis une fonction purificatrice: «il (le jour du jugement) se manifeste par le feu, et le feu prouvera ce que vaut l'œuvre de chacun» (v. 13b), et enfin une fonction «rétributive» au sens

où «celui dont la construction subsistera recevra un salaire», tandis que «celui dont l'œuvre sera consumée, en sera privé» (v. 14).

Même s'il use des images et des concepts apocalyptiques de son temps, Paul exprime clairement que le Christ, qui sauve gratuitement, est une instance supérieure à cette normative comprise comme l'ensemble des principes et des critères d'évaluation. Ne note-t-il pas, en effet, à propos de celui dont l'œuvre sera consumée et qui ne recevra pas de récompense, que «lui-même sera sauvé, mais comme on l'est à travers le feu» (v. 15b)? C'est donc en différenciant l'ordre de la grâce (celui du salut gratuit) de l'ordre des œuvres (celui des rétributions légales) que Paul trace la ligne de partage entre l'apocalyptique chrétienne et les apocalyptiques d'origine judaïque (sémitique) ou iranienne (arienne).

En confessant le crucifié ressuscité comme le fondement de la création nouvelle, Paul reconnaît la priorité de la personne sur les œuvres. A considérer la passion du Fils comme le prix payé par Dieu pour le salut, il en déduit que la valeur de chaque personne est incomparable et sa dignité inaliénable, tandis que la valeur des œuvres, comme telles, est contingente et relative: Dieu, à qui tout est possible, peut sauver l'homme sans tenir compte de ses œuvres qu'il est libre de récompenser ou non.

Désormais, le Christ est donc la «base de départ», le foyer, la source vivante de l'accomplissement du projet divin inscrit originellement dans la création. Il fournit avec son Evangile les conditions historiques de sa réalisation: l'homme, créé à l'image de Dieu, est maintenant justifié par la croix du Christ et régénéré par les dons de l'Esprit, il est ainsi rendu capable de créer, mais à ses risques et périls; quant à sa destination finale, elle est entre les mains de celui qui l'a appelé à l'existence pour partager sa gloire. Paul reconnaît, en effet, en Jésus-Christ, la présence de Dieu à l'homme et celle de l'homme à Dieu; ne le confesse-t-il pas comme le Seigneur «issu selon la chair de la lignée de David, établi, selon l'Esprit Saint, Fils de Dieu avec puissance par sa résurrection d'entre les morts...» (Rm 1.3-4)?

En découvrant la nouveauté radicale de la parole de la croix, Paul abandonne les terrains du judaïsme et de la philosophie populaire hellénistique, il est transporté aux confins de l'histoire. Les hommes et les circonstances de leur vie, leurs œuvres avec leurs valeurs lui apparaissent sous une lumière nouvelle. Les yeux de la foi et de l'espérance lui donnent un regard spirituel devant lequel s'ouvre une perspective nouvelle, celle où apparaissent, au premier plan, le salut et, au second, les œuvres. Paul voit derrière l'Evangile se profiler, comme son ombre, la Loi dépouillée de ses prérogatives axiologiques; il contemple, sous l'éclat fulgurant de la croix, dans l'Evangile, le reflet de la gloire des valeurs à venir.

Car puissance de salut, la prédication de l'Évangile — Paul en est convaincu — actualise, à chaque moment du temps écourté, les bénéfices de la passion historique du Christ et les arrhes de la plénitude eschatologique des temps. La parole de la croix rend contemporain de l'«Instant» celui qui l'écoute avec foi, pour reprendre les termes de Kierkegaard. Comme verdict, constant et toujours actuel, de condamnation et d'acquiescement, la parole de la croix scandalise le «Juif» et affole le «Grec» d'hier et d'aujourd'hui, et demeure «puissance de Dieu pour ceux qui sont en train d'être sauvés» (1 Co 1.18). Les siècles passent, les figures du monde changent, mais la parole de la croix demeure éternellement jeune dans l'Instant qui pénètre la durée et la modifie.

Instruit par la parole de la croix, Paul fait le constat qui, à ses yeux, l'oblige à réviser les bases de la problématique de l'axiologie: «... ce qui est folie (la crucifixion du Messie) dans le monde, Dieu l'a choisi pour confondre les sages; ce qui est faible dans le monde, Dieu l'a choisi pour confondre ce qui est fort; ce qui dans le monde est vil et méprisé, ce qui n'est pas, Dieu l'a choisi pour réduire à rien ce qui est...» (1 Co 1.27-29). Il interprète l'événement de la croix comme l'instant où Dieu renouvelle sa manière de s'approcher des hommes pour se les réconcilier, en bousculant les valeurs des sages du monde. Dieu dévoile les temps de la fin par un acte révélateur, qui rappelle celui de la création tout en en différant radicalement: il dévalue ce que le monde recherche comme porteur de valeur, donc de puissance, et réévalue ce qu'il dénigre. Le Dieu qui se révèle à travers le crucifié ressuscité est celui qui, par-delà le manifeste et les apparences, nie le négatif et fait mourir la mort, pour promouvoir la création nouvelle, celle de la vie créatrice et éternelle. Paul, selon Nietzsche, aurait falsifié le message de Jésus, et sa dialectique de l'inversion des valeurs serait avec celle du platonisme une des sources du nihilisme négatif occidental⁸. La réfutation de telles attaques se trouve dans ce que Paul dit du Christ comme fondement de l'économie nouvelle.

Paul réfléchit inlassablement sur la parole de la croix comme principe herméneutique de la destinée et de l'enseignement de Jésus. De plus, cette parole lui explique sa propre expérience: le crucifié s'est révélé à lui comme le vivant et l'a chargé d'annoncer son Évangile aux Gentils. Elle lui confirme l'axiome prophétique: les voies de Dieu, et donc ses échelles de valeurs et ses balances, ne sont pas comparables à celles des hommes, parce qu'elles résultent de sa souveraine liberté et de son amour illimité, et d'un choix dont il n'a à rendre compte à personne. Elle ratifie le décret de Dieu, en lui faisant découvrir le sens de la croix et de la résurrection: Dieu fait exister ses élus «dans le Christ Jésus, qui est devenu pour nous

⁸ Cf. F. NIETZSCHE, *L'Antéchrist* 45, 55, in *Œuvres philosophiques complètes*, volume 8, Paris, Gallimard, 1974, p. 207 s, 221 s.

sagesse venant de Dieu, justice, sanctification et délivrance afin, comme dit l'Écriture, que celui qui s'enorgueillit, s'enorgueillisse dans le Seigneur» (1 Co 1.30-31). Et c'est l'Esprit qui a accompli cette œuvre en Christ, qui l'accomplit dans les croyants.

L'acte divin qui fait mourir et ressusciter les élus avec le Christ vaincu et vainqueur, est aussi scandaleux pour un «Juif» et aussi insensé pour un «Grec» que la crucifixion et la résurrection du Messie Jésus; en revanche, il révèle au croyant la sagesse de Dieu dans la folie de la parole de la croix: la puissance de l'amour de Dieu triomphe d'abord du destin de Jésus, pour triompher ensuite de celui des pécheurs.

Cette problématique conteste la confiance que l'homme met en lui-même et dans les sagesse du monde, comme son espoir dans la vertu rédemptrice de la quête des valeurs; car ce sont justement cette confiance et cet espoir qui font obstacle à l'accueil de l'Évangile. Paul soupçonne, en effet, l'action larvée d'un orgueil démesuré sous la recherche des valeurs pratiquée comme un culte. En se consacrant au vrai, au bien et au beau, le créateur de valeurs tend, en fait, à s'égaliser à Dieu et à renforcer sa volonté de domination; sa cupidité (*cupiditas, concupiscentia*) le pervertit d'autant plus profondément qu'elle érige l'intelligence en mesure de toutes choses et qu'elle prête au monde imaginaire la consistance du monde réel. Le choc produit par la parole de la croix réveille le croyant de la fascination que les valeurs exercent sur lui; car le paradoxe de cette parole les désabsolutise et les désacralise, en les ramenant du ciel sur la terre, c'est-à-dire en les situant parmi les réalités créées de l'économie présente.

Paul intègre l'axiologie dans son projet théologique: rendre compte de l'achèvement du grand œuvre de Dieu dans la destinée du Christ Jésus et dans celle des élus. Comme nous venons de le constater, il procède en axiologie comme en théologie, selon sa méthode et sa rhétorique habituelles, c'est-à-dire selon la *reductio ad absurdum*, qui, selon lui, est conforme à la révélation de Dieu en Christ, *revelatio sub specie contraria*.

Sa problématique déploie sa force explosive tant que l'événement de la croix et l'attente de la venue glorieuse du Messie lui fournissent son énergie; elle est efficace, quand une même foi, une même espérance et un même amour incorporent Juifs et païens au Christ pour former une nouvelle humanité par-delà leurs oppositions. Mais que ces conditions changent, alors cette problématique perd de son mordant.

En effet, et pour me résumer, dans cette problématique, c'est l'Évangile, celui du Royaume et du Christ, qui, entre les temps, est à la source des évaluations (*Geltungen*) et non la recherche des biens mondains et leur satisfaction, ni le désir de l'immortalité. C'est le Christ pré-pascal et post-pascal qui, par les dons du Saint-Esprit, libère les croyants du souci de découvrir les principes (*Werte*) dans la loi ou dans l'univers des idées

ou des formes, et qui leur confère le pouvoir de les créer; car, l'Évangile associe les croyants à l'ultime révélation. C'est dire qu'un objet, une institution, un événement, un acte ou un sentiment ne valent pas, parce qu'une valeur leur serait attachée comme une propriété, ou parce que le consensus social la leur assigne; mais ils valent dans la mesure où, signes anticipateurs du Royaume, ils en témoignent dans un monde qui lui est réfractaire.

Cette problématique n'est donc ni idéaliste ni réaliste, au sens où l'on parle d'un idéalisme platonicien et d'un réalisme aristotélicien; mais elle est «eschatologiquement relativiste». Car le combat du Christ pour l'établissement de son règne et les tensions qu'il provoque, relativisent, d'un côté, les valeurs et les normes, aussi bien celles du judaïsme que celles de l'hellénisme ou de la modernité, et absolutisent, de l'autre, mais seulement en espérance, celles qu'instaurent, en les créant, la foi et l'espérance pour témoigner du Royaume qui vient.

Une remarque encore, mais importante: le retard de la parousie et la prolongation de l'histoire obligèrent les Pères et leurs successeurs à modifier ce modèle. Face à cette nouvelle conjoncture, ils devaient, en ce qui concerne les valeurs, maintenir leur précarité pour se conformer au message néotestamentaire, et leur donner une consistance pour assurer la permanence de l'Église. Pour répondre à ces exigences apparemment opposées, ils durent reconfigurer les modèles néotestamentaires en les coulant dans les moules des philosophies hellénistiques; ils empruntèrent ainsi la voie de l'éclectisme.

L'éclectisme chrétien permit non seulement de synthétiser les modèles axiologiques bibliques et hellénistiques, en faisant subir à leurs principes des distorsions, mais aussi d'harmoniser leurs normes religieuses et morales en les privant d'une partie de leur spécificité. Grâce à ce processus d'idéologisation, l'Église put justifier les mesures qu'elle prenait, d'une part, pour assurer la cohésion et la conservation de la société païenne que la christianisation ébranlait dans ses fondements, et, d'autre part, pour s'adapter à une mentalité et à une culture qui, en se modifiant, se survivaient à elles-mêmes.

Le salut et la mission de l'Église, son expansion et sa volonté de conquête, exigèrent cet éclectisme qu'un Paul aurait dénoncé comme un compromis «gnostique», dangereux pour la foi. En fait, cet éclectisme atténua le paradoxe de la parole de la croix et désamorça les antagonismes entre l'Évangile (la foi) et la Loi (les œuvres), entre la chair (le péché) et l'Esprit (la grâce). Par contre, il rouvrit le problème de la production et de la transmission des valeurs et crut le résoudre: les valeurs, celles de l'action et celles de la contemplation, fonctionnent comme les médiations nécessaires et les supports transitoires du salut. L'éducation des fidèles, l'édification de l'Église et la réorganisation de la

société exigeaient, en effet, un droit, une morale, une esthétique et une spiritualité, qu'une dogmatique devait justifier et légitimer théoriquement; leur élaboration requérait un type d'éclectisme dont les catégories et les attitudes qu'elles déterminaient s'harmonisaient avec celles de la Bible.

Tout en nourrissant la moelle philosophique de la sève biblique, cet éclectisme produisit et transmet, au cours des âges, diverses formes d'axiologie. Mais, à la différence des modernes qui les distinguèrent, cet éclectisme classique considéra l'ontologie et l'axiologie comme un seul domaine sous l'angle, par exemple, des «perfections» de Dieu et de ses créatures, des «vertus» cardinales et théologiques, ou des «fins» de l'histoire, chacun de ces termes renvoyant à des modes de l'être et de la valeur.

3. *La justice, une valeur en question*

La problématique paulinienne de l'axiologie repose sur une certitude, comme nous l'avons vu: seul l'Évangile, interprété comme parole de la croix, peut sauver l'homme lors du jugement de Dieu et lui ouvrir les portes du Royaume de Dieu et de la vie éternelle. Mais si, désormais, la loi et la connaissance ne peuvent plus sauver, plus encore, si, par un mauvais usage, elles peuvent faire obstacle à la grâce de Dieu, comment les croyants peuvent-ils «discerner la volonté de Dieu» et connaître «ce qui est bien, ce qui lui est agréable, ce qui est parfait» (Rm 12.2b), et donc «ce qui est juste»? Par «le renouvellement de l'intelligence» (Rm 12.2a), répond Paul. Le rôle décisif qu'il attribue au don de la foi réclame le concours de l'intelligence, mais d'une intelligence guérie de sa démesure et renouée dans ses capacités humaines. En ce sens, une intelligence en voie de renouvellement devient capable de concevoir un modèle axiologique apte à rendre compte du passage de l'économie actuelle à celle qui vient.

On comprend alors la portée de l'exhortation de Paul adressée à ses correspondants «... soyez assez raisonnables pour n'être pas prétentieux, chacun selon la mesure de foi («*to metron pisteôs*», *mensura fidei*) que Dieu lui a donnée en partage» (Rm 12.3b)⁹. Il se distance, en effet, de

⁹ L'auteur de la *Lettre aux Ephésiens*, lui aussi, use de la catégorie axiologique de «mesure» dans sa théologie de la grâce, mais sans l'associer, comme Paul, à celles de la «pensée» comme acte de «juger», d'«estimer», d'«apprécier» («*phronein*», «*sumphronein*»): «A chacun de nous cependant la grâce a été donnée selon la mesure du don du Christ» (Ep 4.7), et son incidence sur l'édification de la communauté: «... c'est de lui (Christ) que le corps tout entier, coordonné et bien uni grâce à toutes les articulations qui le desservent, selon une activité répartie à la mesure de chacun, réalise sa propre croissance pour se construire lui-même dans l'amour» (Ep 4.16).

tous ses collègues qui «perdent la tête en se prenant eux-mêmes comme unité de mesure et de comparaison», parce que lui, dans son apostolat, se sert exclusivement «comme mesure, de la règle même que Dieu lui a attribuée» (2 Co 10.12-13).

Ainsi, dans l'économie intérimaire des temps de la fin, la compréhension des principes d'évaluation et la création des normes comme critères d'évaluation, dépendent de la mesure de foi que Dieu accorde à chacun selon sa liberté souveraine. Cette position est-elle compatible avec le postulat des philosophies antiques: la valeur est la raison d'être de l'être et de ses perfections, et avec les corollaires de ce postulat: d'une part, la connaissance de la valeur dépend de celle des degrés d'être et de perfection et, d'autre part, l'invention des normes résulte de l'activité de juger propre à la raison?

Les Pères et les docteurs médiévaux le pensèrent. Ils tentèrent de concilier la foi et la raison, par exemple, le dogme concernant le Dieu créateur des cieux et de la terre, des choses visibles et invisibles, et les axiomes rationnels des cosmothéologies ambiantes: éternité du monde, immutabilité et perfection de son ordre, autosuffisance de son être. Ils en conclurent que le cosmos, qu'il soit créé ou éternel, manifeste une harmonie qui lui vient de ses proportions et de ses mesures. Mais, en passant sur le terrain de l'axiologie, ils se heurtèrent à une difficulté: pour les philosophes, la justice était fondée sur cette harmonie, tandis que, pour la Bible, c'est la volonté de Dieu, et donc sa loi, qui la fondait.

En effet, pour les philosophes, les rapports de proportion confèrent non seulement au cosmos mais aussi à la cité, sa réplique, leurs caractères rationnels et leurs traits esthétiques. Ainsi la cité construite sur des lois justes imite-t-elle la cité idéale, l'enseignement et l'apprentissage de la justice font-ils du citoyen libre et civilisé un homme «bon et beau» («kaloskagathos»). Comme valeur suprême, la justice est donc la vertu par excellence, celle que doivent pratiquer la cité et le citoyen, s'ils veulent repousser l'anarchie, maîtriser la barbarie et accéder à l'harmonie du Tout et la contempler. Aussi le sort du juste opprimé est-il, selon Platon, préférable à celui du tyran triomphant; car, la valeur est plus estimable que l'existence: mieux vaut donc subir l'injustice que la commettre, parce qu'une âme injuste n'est pas digne d'exister¹⁰. A ce propos, les Pères crurent discerner une parenté entre la figure et la destinée du juste opprimé, Socrate, et celles du Messie souffrant, Jésus, ce qui, comme la croyance en une providence, favorisait les relations entre la philosophie et la théologie.

¹⁰ Cf. PLATON, *La République*, II, 360 e - 362 c in *Œuvres complètes*, tome IV, Paris, Edition «Les Belles Lettres», 1959, pp. 54-56.

En revanche, pour les théologiens bibliques, c'est par sa Parole que Dieu exerce sa justice, qu'il établit aussi bien les lois qui régissent sa création que celles qui gouvernent les nations et son peuple. Il révèle sa justice et son amour dans son action providentielle, rédemptrice et réconciliatrice; le Christ les concrétisent en justifiant les impies.

Plus précisément, les platoniciens conçoivent la justice comme l'une des «Idées» qui médiatisent le sensible, l'intelligible et le Bien anhypothétique ou l'Un; l'âme y participe en s'exerçant à la dialectique; les aristotéliens la définissent comme une des «formes» par lesquelles l'Acte pur agit dans le monde, comme la «vertu» qui actualise la disposition de l'âme à être juste. L'injustice, qui prive son auteur du bonheur, est considérée comme un défaut accidentel de l'âme et un vice passager de la volonté, parce qu'elle est une faute résultant d'une défaillance du jugement, consécutive à une ignorance ou à une erreur.

Par contre, les témoins bibliques n'entendent la justice ni comme une «idée» ni comme une «forme» ou une «vertu», mais comme l'acte souverain de Dieu dont la révélation finale, conjointement à celle de son amour, coïncidera avec son Règne: le Règne de la justice et de l'amour. Le Dieu juste s'engage dans ses alliances; il confère à l'homme le don de justice, en le créant et en le recréant à son image. L'injustice de l'homme n'est alors assimilable ni à un défaut ni à un vice ou à une simple faute; mais, comme l'incrédulité et l'idolâtrie, elle est péché, c'est-à-dire révolte volontaire contre Dieu, atteinte à son honneur, désobéissance à sa volonté et infidélité à l'égard de ses promesses.

On pourrait donc résumer l'histoire de la théologie chrétienne comme celle des tentatives entreprises en vue soit de concilier soit d'opposer ces deux conceptions de la justice. Car l'Eglise naissante a christianisé la conception judaïque de la justice, faisant de ses fidèles des «christophores» dans le monde antique. Pour s'universaliser tout en s'institutionnalisant, le christianisme a dû, à son tour, «helléniser» ce fond de judaïcité que l'Eglise apostolique avait «messianisé» pour affirmer son identité.

Conclusion

Le chrétien n'a plus le choix, en axiologie, d'être ou bien platonicien — sa vie étant cachée en Christ, il n'est plus tenté de conquérir l'immortalité par la contemplation des valeurs éternelles — ou bien nietzschéen — conduit et recréé par l'Esprit-Saint, il n'est plus tenté de devenir un homme supérieur, le créateur des dieux nouveaux.

En suivant le Christ dans sa recherche de l'«unique nécessaire», le chrétien ne peut être que christophore, celui qui témoigne de sa foi sans voir, et de son espérance sans posséder, mais en créant. Le témoin tient

pour l'«essentiel» ce que le Christ valorise en le vivant, et pour l'«unique nécessaire» ce à quoi le Christ a consacré sa vie: le Royaume. Pour viser et incarner cet unique nécessaire, le témoin met les valeurs et les évaluations, celles du présent et celles du passé, en perspective pour y discerner ce qui, en elles, actualise et actualisait l'essentiel.

A la suite des disgrâces de l'éclectisme, le christianisme moderne a progressivement relativisé l'absolu de l'unique nécessaire et son exigence, pour tenir compte du pluralisme des systèmes axiologiques. Le scientisme et son rationalisme, l'historicisme et son comparatisme, le moralisme et son socialisme, pour ne citer que trois processus d'idéologisation des valeurs, ont favorisé cette déviation du christianisme en l'influençant, et accéléré son déclin.

Alors que les théologiens classiques avaient identifié l'unique nécessaire au grand œuvre de Dieu, c'est-à-dire à son règne et à sa gloire, les modernes le réduisirent à la recherche du sens de l'existence. Confrontés au progrès de la conscience européenne, ils le comparèrent aux valeurs de la morale, de l'art et de la science, et l'interprétèrent comme l'une des approximations contingentes et l'une des expressions historiques de la Valeur absolue, dont ces valeurs étaient autant de modes.

La plupart des théologiens modernes adoptèrent d'abord le point de vue des idéalismes, à savoir que le monde est ma représentation, puis celui des volontarismes, à savoir que mon existence est mon œuvre. Ils parlèrent d'abord de l'actualisation des valeurs religieuses et morales, puis de leur création. D'abord, ils crurent à leur nécessité, ensuite à leur nécessaire transmutation.

Mais, instruits de l'état critique de leur discipline, les théologiens actuels sont replacés devant la question vitale pour son avenir: quels sont les points de confrontation entre les modèles axiologiques bibliques et ceux des philosophies anciennes et modernes? Ces modèles sont-ils compatibles ou non? Les analyses précédentes ne permettent plus, semble-t-il, d'élaborer, comme le voulait la théologie moderne, une sorte de «méta-axiologie», qui les unifierait comme s'ils étaient directement comparables; elles soulignent, au contraire, la nécessité de tenir compte des différences entre leurs diverses problématiques.

Dans leurs dialogues avec les philosophes, nos devanciers furent amenés à poser la question de la place des valeurs en théologie, de leur fondement, des conditions de leur connaissance et de leur actualisation. Je le fus aussi. Mais aujourd'hui, la revalorisation d'une théologie de la croix (*theologia crucis*) comme théologie du crucifié (*theologia crucifixi*), repose la question proprement théologique, celle de Paul: pourquoi et comment l'authentique prédication de l'Évangile met-elle en crise les principes d'appréciation et les évaluations du judaïsme, de l'hellénisme et de la modernité, et conteste-t-elle toutes les tentatives visant à les concilier?

La théologie réformée se renouvelle, lorsqu'à partir de la parole de la croix, elle critique toute ontologie et toute axiologie, toute morale et toute esthétique, qui se prétendent chrétiennes par elles-mêmes et en elles-mêmes, tout en puisant largement soit dans l'héritage gréco-latin soit dans les acquis de la modernité. Les réflexions précédentes posent seulement quelques repères qui devraient permettre au théologien de s'orienter dans cette exigence critique et d'y répondre.