# Interprétations des différentes traditions religieuses sur l'articulation de justice et miséricorde

(Patrice Chocholski)

## 1. Des questions anthropologiques fondamentale

Pour penser l'articulation de sens à partir de la justice et de la miséricorde, revenons à l'homme tel qu'il s'esquisse sur un plan philosophique anthropologique général et dans la culture biblique.

### *11. C'était déjà l'expérience de l'homme biblique*

Le bibliste C. Westermann (1909-2000), spécialiste de l'Ancien Testament et des Psaumes, enseignant à Heidelberg en mêmes temps et lieu que G. von Rad (1901-1971), met en évidence une corrélation entre l'homme biblique et l'expérience des attitudes de Dieu, telles que proposées dans la narrativité du premier Testament ; il observe que, au-delà des représentations et des archétypes bibliques de Dieu, il demeure quatre grands thèmes ou schèmes dominant dans la Bible. Il travaille à regrouper les différentes expressions symboliques relatives à Dieu autour de ces thèmes : Dieu qui sauve ; Dieu qui bénit ; Dieu qui sanctionne ; Dieu miséricordieux qui pâtit de sa propre colère, s'en repent et pardonne. L'exégète constate que chacune de ces thématiques est structurée intrinsèquement par une dimension dialogale. On peut vérifier à chaque fois qu'elle est contrebalancée par une question ou une réponse singulière de la part de l'interlocuteur humain. Au Dieu qui sauve - de l'Exode, par exemple - correspond chez l'homme une confession de louange, se concluant par une offrande ou un vœu ; Dieu libère parce qu'il entend le cri de son peuple. Ensuite, à Dieu, qui bénit par le don de la terre, correspond une âme qui bénit Dieu pour sa générosité. Puis, quand Dieu veut ajuster les relations, en tant que juge miséricordieux, c'est l'homme qui est appelé au repentir et à la pénitence.

Ainsi en est-il des expressions pointant un agir juste de Dieu en même temps qu'un agir miséricordieux. Elles se retrouvent dans ces grands thèmes pensés par l'homme

biblique. Il est « concerné » ultimement de ce que Dieu se montre juste et miséricordieux. Les mots concernant cette alternativité jaillissent des situations dialogiques concrètes. Et l'*ultimate concern* traverse les temps.

### *12. Paul Ricoeur et l'alternativité justice-amour*

Qu'en est-il de l'homme contemporain ? Dans un petit ouvrage, rédigé d'abord en allemand, *Amour et justice*[1], P. Ricoeur (1913-2005) interroge non seulement les deux mots isolément, mais ensuite, avec plus d'intérêt pour le sens, leur articulation pour les hommes et les femmes contemporains.

Il entame ses propos en justifiant sa démarche de la manière suivante : « Parler d'amour est trop facile, ou bien trop difficile. Comment ne pas verser soit dans l'exaltation, soit dans les platitudes émotionnelles ? »[2] La finalité est donc de parler d'amour, ou de miséricorde au sens hébraïque. Et c'est avec cette objectif qu'il introduit un élément « dialectique » : la justice. « Une manière de se frayer la voie entre ces deux extrêmes est de prendre pour guide une pensée méditant la dialectique entre amour et justice. »[3] Pour autant, afin d'éviter l'interprétation en des termes hegeliens, il précise : « J'entends ici, d'une part, la reconnaissance de la disproportion initiale entre les deux termes et, d'autre part, la recherche de médiations pratiques entre les deux extrêmes. »[4] Il procède alors de manière isolée et « disproportionnée » à l'analyse de l'un et de l'autre. Il entend la justice de manière distributive et dialogique, sur le plan des pratiques sociales. Il relève le risque, inhérent au concept de justice, de formalisme. Puis il se propose de « jeter un pont » entre les deux. La deuxième - il le reconnaît - est difficile à exploiter. Mais il remarque qu'en articulant l'une à l'autre, on découvre la créativité de la démarche alternative. Il dit y trouver « le paradigme d'une tension vivante »[5], à tel point qu'il la considère comme source de possibilités inconnues, moteur d'une économie qui va « de la création à l'eschatologie »[6]. Il y découvre une logique de surabondance qui s'oppose à la logique d'équivalence qui gouverne l'éthique quotidienne. Pour autant, « la tension que nous venons de discerner, au lieu de l'antinomie initiale, n'équivaut pas à la suppression du contraste entre les deux logiques. Elles font néanmoins de la justice le medium nécessaire de l'amour. »[7]

Il conclut son essai en ces termes : « c'est la tâche de la philosophie et de la théologie de discerner, sous l'équilibre réfléchi qui s'exprime dans ces formules de

---

[1] Paul RICOEUR, *Amour et justice*, Paris, Éds points, coll. « Points. Série Essais », 2008.
[2] *Ibid.,* p. 15.
[3] *Ibid.,* p. 15.
[4] *Ibid.,* p. 15.
[5] *Ibid.,* p. 32.
[6] *Ibid.,* p. 34.
[7] *Ibid.,* p. 41.

compromis, la secrète discordance entre la logique de surabondance et la logique d'équivalence. » Il en considère l'équilibre instable pour le jugement moral, en situation. Mais il considère que l'entreprise « d'exprimer cet équilibre dans la vie quotidienne, au plan individuel, juridique social et politique, est parfaitement praticable »[8]. Il assure finalement en ces termes : « je dirais même que l'incorporation tenace, pas à pas, d'un degré supplémentaire de compassion et de générosité dans tous nos codes - code pénal et code de justice sociale - constitue une tâche parfaitement raisonnable, bien que difficile et interminable. »[9]

Le concept d'alternativité de justice et miséricorde fait toujours sens aujourd'hui, même si, comme au temps du deuxième temple[10], il est pertinent de chercher des vocables plus à même d'indiquer la réalité désignée. Cette alternativité pointe toujours vers la miséricorde comme mesure disproportionnée, vers un « paroxysme »[11] ou unification profonde.

### *13. Des réalisations artistiques contemporaines*

Des réalisations cinématographiques illustrent cette tension dialogique entre miséricorde et justice donnant lieu à une nouvelle prise en compte de la dignité des personnes concernées par de graves violences, en tant que auteurs ou victimes : braquage, vol, cambriolage, viol et inceste. A titre d'exemple, nous pouvons proposer le film dramatique, écrit et réalisé par Jeanne Henry, sorti sur les écrans en 2023 : *Je verrai toujours vos visages*. Le film explore les concepts de justice réparatrice et restaurative, mettant en scène des confrontations entre les victimes d'infractions et leurs auteurs. Contrairement à un documentaire, il n'inclut pas de personnes réelles. Les acteurs incarnent des délinquants. Les événements dépeints comme les personnages sont fictifs. Effectivement, depuis 2014 en France, des initiatives de justice restaurative ont été mises en place pour les victimes de vols, de viols et pour les auteurs d'infractions, permettant ainsi des dialogues dans des environnements sécurisés. Ces programmes sont supervisés par des professionnels et des volontaires.

Le film explore les rencontres entre des hommes condamnés et leurs victimes, ainsi que les étapes préparatoires à ces rencontres, qui font partie intégrante du

---

[8] *Ibid.,* p. 42.
[9] *Ibid.,* p. 42.
[10] Cf. Karl Erich GROEZINGER, « Middat ha-din und Middat ha-rahamim. Die sogenannten Gottesattribute, Gerechtigkeit‘ und Barmherzigkeit‘ in der frühen rabbinischen Literatur », *Frankfurter judaistische Beiträge*, n° 8, 1980.
[11] Paul RICOEUR, *Amour et justice*, Paris, Éds points, coll. « Points. Série Essais », 2008, p. 81. Dans sa réflexion sur le « soi mandaté » des humains à partir de l'attitude des prophètes, l'auteur se risque à désigner un « rapport d'homologie paroxystique avec la structure généralement dialogale du rapport entre la parole agissante de Dieu et la réponse récalcitrante des humains. »

processus de justice restaurative. Ces rencontres et ces dialogues sont orchestrés par Judith, Fanny et Michel. On peut suivre le parcours de quatre victimes (Sabine, Grégoire, Nawelle et Chloé). Les évolutions des victimes sont parallèles à celles des coupables, et ces chemins peuvent parfois mener à la réparation. Les trajectoires sont caractérisées par une gamme d'émotions complexes, contradictoires et changeantes.

La question de l'articulation de la justice à la miséricorde est une question qui ne finit pas d'interroger nos contemporains dans leur vie quotidienne, dans leur psychisme, dans leur vie sociale et politique.

## 2. Les interprétations des grandes religions

Des ouvrages, comme le collectif sur l'*Évangile de la miséricorde*[12] (de 1965, en hommage au Dr Schweitzer, avec des auteurs comme K. Rahner, A. Neher, R. Charles, E. Franc-Prat, B. Haering, L. Cerfaux, Th. Merton) ou le livre *Miséricorde, concept fondamental de l'Évangile*[13] de Walter Kasper (de 2012 dans son édition allemande[14], lu par le cardinal J. Bergoglio pendant le Conclave[15]), ont su relancer ponctuellement l'intérêt pour le caractère universel et central de la miséricorde, à la croisée des traditions interprétatives des grandes religions de la planète.

Pour sa part, comme document officiel de l'Église catholique, l'encyclique *Dives in misericordia*[16] (1980) est venue refonder vigoureusement la notion de miséricorde sur ses fondements hébraïques. Elle propose une relecture de la confluence des différents vocables[17] dans le cours de l'histoire des tribus d'Israël et demande à toute l'Église «

---

[12] Alphonse GOETTMANN (éd.), *L'évangile de la miséricorde : hommage au Dr Schweitzer*, Paris, France, Éditions du Cerf, 1965.

[13] Walter KASPER, *La miséricorde : notion fondamentale de l'Évangile : clé de la vie chrétienne*, Nouan-le-Fuzelier, EdB, coll. « Theologia » , 2015, trad. de Esther VILLEDIEU DE TORCY, Marie-Noëlle VILLEDIEU DE TORCY.

[14] Walter KASPER, *Barmherzigkeit: Grundbegriff des Evangeliums,- Schlüssel christlichen Lebens*, Freiburg, Allemagne, 2012.

[15] Cf. François, *Angelus*, 17 mars 2013.

[16] Jean-Paul II, Lettre encyclique *Dives in misericordia*, Éditions vaticanes, 1980.

[17] « Dans la terminologie de l'Ancien Testament, nous trouvons encore d'autres expressions, rapportées au même contenu fondamental de diverses manières. Cependant, les deux précédentes (*Hesed* et *Rahamim*) méritent une attention particulière. En elles se manifeste clairement leur aspect anthropomorphique originaire ; en considérant la miséricorde divine, les auteurs bibliques se servent des mots qui correspondent à la conscience et à l'expérience de leurs contemporains. La terminologie grecque de la version des Septante montre une richesse moins grande que celle de la version hébraïque : aussi n'offre-t-elle pas toutes les nuances sémantiques propres au texte original. En tout cas, le Nouveau Testament construit sur la richesse et la profondeur qui définissaient déjà l'Ancien Testament. De la sorte, nous héritons de l'Ancien Testament – comme en une synthèse spéciale – non seulement la richesse des expressions utilisées par ses livres pour définir la miséricorde divine, mais aussi une psychologie, évidemment anthropomorphique, qui est propre à Dieu : l'image émouvante de son amour, qui, au contact

d'être plus consciente et plus motivée par le mystère de la miséricorde dans toute sa mission »[18]. Un document récent (2016) du Dicastère pour le dialogue interreligieux, en appui à l'Année jubilaire de la Miséricorde, *Celebrare la Misericordia con i credenti di altre religioni*[19]*,* vient proposer à la réflexion la dimension transversale universelle de l'expérience de miséricorde dans les religions du monde. L'articulation miséricorde-justice, bien mise en avant par le texte, concerne de fait toutes ces sagesses et religions de la planète. En effet elles exposent la centralité de cette conjugaison existentielle. Toutes pointent, dans la miséricorde articulée à la justice, vers un lieu éminent (et/ou le lieu transcendant) du parcours spirituel.

L'entre-deux relationnel de justice et miséricorde, évoqué dans les chapitres 9-11 de *l'Épître aux Romains* ne concerne pas seulement la révélation et le salut à Israël et à l'Église (de Juifs et de païens). Cet *inbetween* panoramique concerne également les *goïms* ou *Nations*, dans une histoire du salut constellée d'échanges alternatifs entre miséricorde et justice. Les peuples et les religions s'inscrivent aussi dans ce *entre-deux*. Ils expérimentent également, de manières variées, l'agir de Dieu par des mesures de justice et miséricorde.

### *21. Transversalité de l'expérience de miséricorde-justice*

La pluralité des mots hébraïques et grecs (*hesed, rahamim, hen ; eleos, splanghna, oiktirmos*…) traduite par *misericordia* dans la Vulgate de saint Jérôme, représente sans doute une convergence de traditions des tribus, comme celles que l'on a appelées yahvistes et élohistes. Il semble que, encore aujourd'hui, la convergence des différentes sagesses et religions du monde sur les sujets de miséricorde et justice - comme d'un mystère fondateur ou transcendant - pourrait offrir, par le fait-même, l'esquisse d'un paradigme universel pour la nouvelle nouvelle *koiné* actuelle. [20]

---

du mal et en particulier du péché de l'homme et du peuple, se manifeste comme miséricorde. » (*Dives in misericordia,* note n. 52)

[18] Jean-Paul II, *op. cit.,* §14.

[19] Cf : https://www.dicasteryinterreligious.va/wp-content/uploads/2021/06/Celebrare-la-misericordia_2016_ITA.pdf

[20] Patrice CHOCHOLSKI, *Aux sources de la miséricorde : approche chrétienne, philosophique et interreligieuse*, Nouvelle éd. revue et augmentée, Bruyères-le-Châtel, Nouvelle cité, coll. « Racines », 2015.

Cette expérience et intuition commune universelle d'une articulation de justice et miséricorde pourrait constituer une pierre d'angle dans la co-construction d'une fraternité universelle inclusive[21].[22]

## *22. Judaïsme : l'interprétation du sens par le discernement de justice et miséricorde de l'agir de Dieu dans le monde*

On ne saurait comprendre l'importance de l'alternativité *Justice-Miséricorde* pour le judaïsme sans une relecture chronologique de l'entrelacs alternatif des trois courants rabbinique, philosophique et mystique. Cette pensée est marquée par la qualité de la relation de Dieu à son peuple. Qu'est-ce qui qualifie l'authenticité relationnelle entre Dieu et son peuple, entre le peuple juif et son Dieu, entre les Juifs, avec les Nations ? Nous remontons le temps à la période du Second Temple, donc à partir du VI[e] siècle av. J. C.

### a. L'alternativité *Justice-Miséricorde* dans les courants rabbiniques

En quoi consiste la relation de Dieu à son peuple ? A quelles attentes répond-elle ? A quelles conditions est-elle vraie et authentique ? Les débats se concentrent sur quelques articulations incontournables, en particulier des attitudes de *Justice* et de *Miséricorde*.

« La foi de l'ancien Israël était alors imprégnée de la représentation qu'il subsiste une relation entre Dieu et son peuple, dans laquelle chacun a le droit d'attendre (*erwarten darf*) de l'autre la justice, laquelle est dénommée en hébreux par *'tsedeq'*, *'tsedeqa'*, *'mishpat'*»[23] et la miséricorde *'hesed'* [24]. Tel homme est juste (ou pieux), quand il correspond à cette attitude fondamentale. L'authenticité relationnelle s'inscrit dans une articulation entre des expressions réciproques de justice et d'autres manifestations libres de miséricorde au sein des relations tangibles du quotidien.

---

[21] Cf. Pape François, *lettre encyclique Fratelli tutti sur la fraternité et l'amitié sociale*, Rome, 3 octobre 2020.
[22] Pape François - Grand Imam d'Al-Azhar Ahmad Al-Tayyeb, *Document sur la fraternité humaine pour la paix mondiale et la coexistence commune,* Abou Dhabi, 4 février 2019.
[23] Karl Erich GROEZINGER, *Middat ha-din und Middat ha-rahamim. Die sogenannten Gottesattribute, 'Gerechtigkeit' und ,Barmherzigkeit' in der frühen rabbinischen Literatur*, première publication dans : *Frankfurter judaistische Beiträge*. - 8 (1980), p. 114 (https://publishup.uni-potsdam.de/opus4-ubp/frontdoor/deliver/index/docId/1717/file/groezinger1980.pdf), p. 95.
[24] Ces termes autour de *tsedeqa* ont été traduits en grec par *dikaiosyne* ou *justitia* en latin. Ces traductions ont donné lieu à de grands débats sur la justification en Occident. Voir l'ouvrage de Gerhard von RAD, *Theologie*, I, p. 382ss.

Autour du début de l'ère commune, la théologie rabbinique première se trouve dans un nouvel environnement. Dans ce contexte plus spéculatif, elle forge des mots nouveaux[25]. Elle se met à utiliser les termes *middat ha-din* (mesure de justice) et *middat ha-rahamim* (mesure de miséricorde) au lieu de *zadaq* et de *hesed*. Le peuple de Dieu attend de Dieu qu'il soit juste et miséricordieux. Dieu attend des hommes une attitude juste et miséricordieuse. Nous pouvons remarquer qu'il s'agit désormais de mesures ou manières, non plus d'adjectifs. Ce sont des normes de comportement de Dieu ou des manières d'agir. *Middat ha-din*, que l'on retrouve dans les deux versions du Talmud, est employée aussi dans le domaine juridique civil. « *Shurat ha-din* » désigne la « ligne du droit ». Dans la *Gemara* palestinienne[26], elle prendra le sens de « discernement », « mesure ajustée »[27]. Elle devient un *modus procedendi* de la justice.

Rabbi Aqiba (50-135) affirme qu'il n'y a pas de miséricorde dans le droit ! La tradition rabbinique va commencer à qualifier ce *modus procedendi* de justice-miséricorde non plus « sur la ligne du droit », mais « dans la ligne du droit ». Cela désigne une attitude hyper-droite, parce que reçue de la miséricorde[28]. « Sur la ligne du droit » signifie que la justice se contente de s'inscrire actuellement dans la ligne d'interprétation du droit, en soi. « Dans la ligne du droit » signifie que la justice s'ouvre à un prolongement interprétatif par la miséricorde, comme mesure de l'interprétation de la justice par la miséricorde, laquelle lui confère en fait sa juste mesure par le haut ; la justice est à la hauteur quand elle trouve son ultime interprétation dans la miséricorde.

On interprète donc la Torah à partir de l'alternativité des *middot*. Cette manière « dialectique », ou mieux « alternative », permet de « tenir au Verbe » ou encore de « s'en tenir au Verbe ».

Torah écrite et Torah orale (*Michna, Talmud, Aggadah, Halakha et Midrashim*) ne pouvaient être interprétées qu'avec les *treize mesures de miséricorde*[29], afin de s'en tenir au Verbe vivant ; vivant dans sa communauté, dans son peuple. Les Sages tenaient à interpréter avec justesse, par la miséricorde (*hesed, rahamim*), tout en restant bien « dans la ligne de la justice (*din*) ».

La miséricorde se trouve au fondement de la création, et non la seule justice.[30] Cette affirmation en vient à viser la question ontologique de l'être ou du non-être. Dans la tradition rabbinique, la création se reçoit de l'alternativité de justice et miséricorde en Dieu.

---

[25] Karl Erich GROEZINGER, *op. cit.*, p. 74-97.
[26] Commentaire de la Michna qui la relie au Tanakh.
[27] Karl Erich GROEZINGER, *op. cit.*, p. 100.
[28] *Ibid.*, p. 104.
[29] Ces treize mesures apparaissent dans les adjectifs qualifiant l'agir de Dieu dans Ex 34, 6-7.
[30] Karl Erich GROEZINGER, *op. cit.*, p. 111.

C’est une image non humaine de Dieu, pour que l’homme puisse grandir à l’image de Dieu. Le Livre d'Osée (Osée 11, 8-9) en est une illustration limpide :

> Vais-je t’abandonner, Éphraïm, et te livrer, Israël ? […] Non ! Mon cœur se retourne contre moi ; en même temps, mes entrailles frémissent. Je n’agirai pas selon l’ardeur de ma colère, je ne détruirai plus Israël, car moi, je suis Dieu, et non pas homme : au milieu de vous je suis le Dieu saint, et je ne viens pas pour exterminer.

Ce qui fait qu'il est Dieu et non pas homme, c'est la surabondance de miséricorde sur la justice. Elle est exprimée par un « retournement » d'amour viscéral (*rahamim*, miséricorde) dans ses entrailles. Cette image « non humaine » de Dieu fait grandir l'homme à l'image de Dieu, par un réajustement continu de la justice humaine à la mesure de la miséricorde de Dieu. C'est un processus d'unification de la personne humaine dans l'alternativité de justice et miséricorde. Il s'agit là de l’*Imitatio Dei*[31]. « L’agir de Dieu n’est rien d’autre que l’agir souhaité de l’homme », de l'unification par la miséricorde.[32] Ce n’est plus « l’être divin à l’image de l’être humain », illustrant une critique de Feuerbach à la religion.

Les *Minim*[33] s’opposent à cette articulation. Les *Amoraïm* se disputent sur cette question contre l’interprétation des *Tannaïm*[34]. Les *Tannaïm* insistent sur le fait que l’attribut divin de miséricorde ne doit pas être isolé. Leur critique n’est pas dirigée contre l’insistance sur la *midda* de miséricorde, mais contre l’insistance sur cet unique aspect. « Nous avons déjà signalé le caractère anti gnostique de cette *michna*… [recélant] également un motif antichrétien dirigé contre la doctrine exclusive de l’amour »[35]. Ces débats théologiques montrent combien la question de l'alternativité de justice et miséricorde est importante et profonde dans la tradition juive et quels en sont les enjeux pour penser le sens de la vie, la création, la révélation et la rédemption.

Le premier Sage insistant sur l’importance de la miséricorde est Rabbi Aqiba qui désigne le *Nom* de Dieu par l’adjectif qui devient substantif « *Rahmana* »[36]. Pour lui, un homme doit dire en toute circonstance : tout ce que fait le *Miséricordieux* est fait pour le bien. Pour lui, la souffrance ne procède pas de la justice mais elle peut devenir une expression de l’amour de Dieu. C’est en quelque sorte la promesse d’un « dénouement heureux »[37].

Les *Amoraïm* continuent à se montrer opposés à la thèse selon laquelle l’attribut de miséricorde serait le seul attribut de Dieu. Selon eux l’attribut de justice est prédominant et la fonction de l’attribut de miséricorde est de retarder et de ralentir

---

[31] *Ibid.*, p. 114.
[32] Martin BUBER, « L’imitazione di Dio », *La Rassegna mensile di Israele*, n° 10-11-12, 1938.
[33] Les Juifs hétérodoxes, dissidents ou hérétiques, au cours des siècles.
[34] Leurs commentaires constituent la *Michna*. On les situe entre 200 avant notre ère et 250 de notre ère.
[35] Efrayim Elimelek URBACH, *op. cit*., p. 471.
[36] De la même racine que *raham* ou *rahamim*. C’est le *Miséricordieux*.
[37] Efrayim Elimelek URBACH, *op. cit*., p. 472.

l'application de la justice[38]. Malheur donc au méchant qui transforme l'attribut de miséricorde en attribut de justice.

C'est un grand débat dans l'histoire du judaïsme, dont l'enjeu est le discernement du Verbe et la question du sens.

### b. L'alternativité justice-miséricorde dans la prière d'Israël

L'unification du *Nom* de Dieu (en termes d'attributs de justice et miséricorde) par la prière, sera considéré par Martin Buber comme la quintessence juive d'un long cheminement historique, le lieu privilégié afin de penser la relation entre les humains et avec Dieu.[39] La philosophie juive se prête au subsomptionisme, la mystique à la relation.

La confluence de tous ces courants donne lieu à une prière juive singulière articulant justice et miséricorde : dans la prière juive, on commence par la prière biquotidienne du *Shema Israël* (cf. Dt 6,4-5) : Écoute, Israël, le Seigneur *(YHWH),* notre Dieu *(ELoHeNu = Elohim),* Seigneur *(YHWH)* est Un. « Ce verset signifie que le Dieu d'Israël, désigné par le nom commun d'*Elohim* (Dieu = Juge), révélé par son nom propre de *YHWH,* est Un »[40]. En fait, cette unité ainsi proclamée signifie l'unité des deux *noms* divins principaux : *YHWH* et *Elohim,* par lesquels le Dieu transcendant, inconnu se fait connaître. Une tradition anonyme, probablement antérieure à la destruction du deuxième Temple (70 après J.-C.), précise que partout où il est dit *YHWH,* c'est l'attribut de miséricorde *(Middat-ha-Rahamim)* qui est en jeu et que partout où il est dit *Elohim,* il s'agit de l'attribut de justice *(Middat-ha-DIN)*[41]. Cette théologie qui utilise le terme d'« attribut » (*Midda,* étymologiquement = mesure) désigne la manière d'être ou d'agir par laquelle le Dieu inconnu veut se faire connaître. Dans cette tradition, on note déjà un certain déséquilibre entre les deux principaux attributs de Dieu : la miséricorde, référée à *YHWH,* qui n'est pas limitée ; la justice, en référence à *Elohim* (Juge-juges), qui est *a priori* limitée. En fait la justice *(Din),* de par elle-même, ne pointe pas vers l'infini ; la miséricorde mène, au contraire, plus loin. « La justice, nous le verrons, apparaîtra elle aussi comme infinie quand on aura entendu et expérimenté que chez Dieu, elle est une avec la miséricorde »[42].

La mission d'Israël est alors de *confesser l 'unité de Dieu,* laquelle implique l'unité de la justice et de la miséricorde. En effet, la deuxième bénédiction qui précède le *Shema*

---

[38] *Ibid.*, p. 475.
[39] Elliot WOLFSON, « The problem of Unity in the Thought of Martin Buber », *Journal of the History of Philosophy*, n° 27, 1989.
[40] Pierre LENHARDT, « La miséricorde divine dans la tradition d'Israël », *La Vie spirituelle*, « Les miséricordieux », Paris, Cerf, *La vie spirituelle*, vol. 146, n° 699, *La vie spirituelle*, 1992, p. 149.
[41] *Sifré s.Dt* 3,24, p. 41.
[42] Pierre LENHARDT, *op. cit.*, p. 151.

*Israël* du matin se tourne vers Dieu en ces termes : « Tu nous as élus parmi tous les peuples et langues, tu nous as approchés de ton grand Nom, [...] en vérité pour que nous te confessions et t'unifiions par amour [...]. » « Unifier Dieu », ce n'est pas seulement proclamer liturgiquement son Unité. *C'est faire que son Unité, l'Unité de sa miséricorde et de sa justice, l'unité de toutes ses manifestations, soit expérimentée et reconnue par Israël et par toute l'humanité.* Le rôle d'Israël est de témoigner que la diversité des manifestations divines vient du Dieu Un et pointe vers le Dieu Un. C'est ainsi que la multiplicité des voix et des lumières reçues par la multitude des personnes réunies au Sinaï a pour but la convergence des témoignages sur le Dieu Un. La justice, au temps de la révélation, est pour ainsi dire envahie par la miséricorde. Au sein de l'Unité divine, la justice devient infinie comme, par et dans la miséricorde.

On constate ainsi que l'alternativité justice-miséricorde est très présente dans la prière juive. Selon A. Neher[43], la miséricorde, en tant que *Rahamim*, est *« un terme clé de la liturgie juive, terme non-interchangeable »* [44], qui qualifie une relation d'« intimité radicale et quasi naturelle[45] » avec Dieu. *Rahamim,* c'est donc le clavier sur lequel se joue l'hymne quotidien de la prière juive :

> Il n'est d'approche réciproque de l'homme et de Dieu que par la miséricorde. Prenez un rituel juif et comptez les apparitions du terme *Rahamim* dans la liturgie individuelle ou collective [...]. *Rahamim* est aussi nombreux que les étoiles du ciel, que les grains de sable de la mer, c'est la clé d'une portée sur laquelle s'inscrit la relation entre le juif et Dieu.[46]

Il est clair que le concept de miséricorde appartient au cœur même de la prière et de la théologie juive ; qu'elle rend l'approche réciproque entre Dieu est son peuple vraiment authentique. « Israël, chargé de manifester la Torah au monde, a besoin de la miséricorde divine. » Cette dernière est donc invoquée dans la prière sur la Révélation.

L'unification ineffable de la miséricorde et de la justice dans la personnalité du croyant est éprouvée dans la prière au contact de Dieu et elle est expérimentable dans la pratique de l'imitation de Dieu[47]. Mais on ne l'explique pas.

> On ne sait pas comment rendre compte du *mystère.* Personne ne peut remplir le silence gardé par Dieu "plein de miséricorde" et "juste" devant le mal et le malheur, devant la souffrance des innocents. Cependant on doit dire au nom de

---

[43] Grand linguiste, historien, philosophe et théologien juif du XX^e^ siècle, né en 1914.
[44] André NEHER, « La miséricorde dans la théologie juive », in *L'Évangile de la miséricorde*, *hommage au Dr. Schweitzer, op. cit.,* p. 25.
[45] André NEHER, *op. cit.*
[46] *Ibid*., p. 25-26.
[47] « Puisque Dieu est clément et miséricordieux, toi aussi, sois clément et miséricordieux » (*TB Shab*, 133b) ; « Celui qui se montre miséricordieux envers autrui sera traité par le ciel avec miséricorde, tandis que celui qui n'a pas pitié pour ses congénères n'aura pas droit à la pitié du ciel » (Rabban Gamaliel, *Commentaire à Dt 13,18*).

> Dieu ce qui peut aider l'homme à croire en la miséricorde divine et à imiter Dieu dans sa miséricorde.[48]

### c. Miséricorde matricielle

> C'est en elle que le génie de la langue hébraïque aperçoit le siège de la miséricorde, et non dans le cœur. Coulée d'un seul bloc, se situant au-delà de la relation de l'objet au sujet, n'appelant aucun complément parce qu'elle porte en elle-même la plénitude de son être et de ses virtualités, l'expression *Rahamim* conduit au secret de l'unité qui est aussi le secret de l'amour. Dans la *matrice* maternelle se fonde et se prolonge, se féconde et s'épanouit le mystère le plus caché mais le plus évident aussi de la création, celui de l'éternité de l'amour que même la rupture du cordon ombilical ne saurait déchirer, ni suspendre. Est-ce qu'une femme peut oublier son nourrisson, ne plus *aimer* le fils de ses entrailles (Is 49,15) ? [49]

Le *Rahamim* tend à définir l'amour dans sa sévérité et dans sa vérité ontologique.

> *La miséricorde introduit la relation dans un drame :* un être peut, à la limite, se séparer définitivement d'un autre être, le perdre de vue, le perdre de mémoire. Le cœur peut oublier, mais sous le dais éternellement nuptial de l'amour-*matrice* qu'évoque *Rahamim,* les êtres sont unis dans une coprésence indéchirable. La mère ne peut pas oublier. *Rahamim* est le souvenir (et l'avenir) de l'amour par-delà la séparation et la mort.[50]

Le monde relationnel est garanti par la miséricorde. Tout cela est d'autant plus important que c'est la conception de l'alliance en tant que telle qui en dépend. Par-delà Auschwitz, la réalité de l'amour de Dieu reste immortelle pour son peuple Juif ; l'alliance demeure. Il n'y a pas de place, dans la conception juive de la miséricorde, pour des notions théologiques comme déchéance, rejet, malédiction. D'où la conclusion d'A. Neher : « Rien n'étant *oublié,* tout est toujours en *souvenir,* en plus-que-souvenir, et par la conception juive du *Rahamim, la miséricorde est ainsi le perpétuel survenir de Dieu dans l'histoire éternelle du peuple juif*. »[51]

---

[48] Cf. Pierre LENHARDT, *op. cit.,* p. 163.
[49] André NEHER, *op. cit*., pp. 26-27.
[50] André NEHER, *op. cit*., p. 27.
[51] André NEHER, *op. cit*., p. 28.

Pour le Talmud « Israël devra [donc] se distinguer par sa disposition à la miséricorde. »[52] « Celui qui est miséricordieux tombe sous la présomption d'être semence d'Abraham »[53]. Les enfants d'Israël sont appelés à être « enfants miséricordieux de pères miséricordieux »[54].

## 23. L'expérience de la justice et de la miséricorde en islam : « Personne n'est juste, si ce n'est par la miséricorde de Dieu. »[55]

Le croyant musulman, par la prière de la *basmala,* invoque le Dieu miséricordieux de manière très explicite au moins à cinq reprises dans la journée. C'est un constant rappel que Dieu est d'abord *ar-rahman ar-rahim*, « le Tout-miséricordieux, le miséricordieux » (ou clément). La *basmala* est une contraction de la *fatiha*[56], qui ouvre 113 sourates[57] du Coran sur 114. C'est aussi une formule de consécration que le croyant prononce au seuil des actions importantes de la journée. On peut dire ainsi que tout, dans la vie du musulman, dans sa prière et dans son étude, est placé manifestement sous le signe du Tout-Miséricordieux.

Cette notion a suscité beaucoup de commentaires dans la tradition théologique islamique. Les deux mots désignant *Allah* sont fondés sur la même racine *rhm,* indiquant toujours, comme dans la tradition hébraïque, les entrailles matricielles et la tendresse viscérale. La discussion théologique questionne la répétition *rahman-rahim* et l'origine du premier terme.

On contate que *ar-rahman*[58]*,* « le Tout-miséricordieux », était d'usage parmi chrétiens et Juifs de la péninsule arabique du septième siècle, pour désigner Dieu. C'était pour eux son vrai Nom. Les découvertes archéologiques ont confirmé cette donnée. Ce Nom provient-il de la langue arabe, selon le schème *fa'lan,* ou plutôt de l'hébreu, comme semblent l'affirmer certains commentateurs ? Cette dernière hypothèse est plus probable, puisque le Talmud babylonien, référence pour les Juifs du lieu, abondait dans ce sens en remplaçant toujours YHWH par *Ha Rahmanan*. Quant à elles, les Églises

---

[52] *Yeb.* 79a.
[53] *Beh*. 32b, cité par : www.jewishencyclopedia.com, au mot *« compassion ».*
[54] *Yeb*. 79a.
[55] *Ibid.*
[56] De la racine arabe *fth,* qui signifie *ouvrir.*
[57] Les chapitres du Coran.
[58] Une thèse récente (2014) soutenue à l'Université de Londres par Jennifer Griggs (*Gregory Barhebraeus' Mystical Hermeneutics of the Love of God in Dialogue with Islamic Tradition*, Gorgias Press, 2022) dévoile l'importance des liens sur le *rahamim* entre tradition araméennes, hébraïques et arabes et de leurs incidences sur le concept de Dieu : *Epistemological dialogue with aspects of the Western discipline of the study of mysticismi as it relates to Barhebraeus in conversation with al-Ghazali on the question of the 'Concept of God'.*

préchalcédoniennes[59] de la péninsule étaient attachées à cette dénomination sémitique du Dieu Père dans la Trinité. Les Mekkois[60] polythéistes, par ailleurs, répugnaient à admettre cette façon de désigner la divinité suprême. Ils préféraient s'en tenir au nom d'Allah, qu'ils employaient depuis toujours[61].

Quelle que soit l'origine exacte du mot, on observe que a*r-rahman* n'est utilisé que pour Dieu, tandis que *rahim* (adjectif intensif lui aussi pourtant) désigne également la miséricorde à l'état créatural[62]. Le Coran utilise *ar-rahman* comme substitut du Nom d'Allah, et toujours avec l'article. Il caractérise une miséricorde que seul Dieu peut exercer, et en comparaison de laquelle la miséricorde humaine ne peut être que pâle ressemblance. Il qualifie Dieu, même quand celui-ci châtie. « Il s'est prescrit à lui-même la miséricorde comme loi inviolable » (*Coran*[63] 6,12). Il y a une articulation singulière de justice-miséricorde dans la relation de Dieu aux hommes.

La miséricorde entretient un rapport dialectique avec l'idée de loi et de justice. « L'amour en islam s'exprime à travers la notion de miséricorde, en tension permanente avec la justice. La loi est donc également importante [...]. » L'islam représenterait la synthèse entre la loi juive et l'amour chrétien. On justifie souvent cette idée par le verset coranique qui parle de la communauté du juste milieu, sous-entendu entre l'excès de loi du judaïsme et l'inconditionnalité de l'amour dans le christianisme. L'islam prétend ici représenter un « équilibre ». L'islam aurait une capacité à penser ensemble l'amour et la justice. Ainsi la sourate 2, verset 43 : 'C'est ainsi que nous avons fait de vous une communauté du juste milieu afin que vous soyez témoin parmi les hommes et que le prophète vous soit témoin'. Cela a été beaucoup commenté comme l'injonction à un juste milieu en général et aussi entre l'excès de la loi et l'excès de l'amour. »[64]

Le pôle de la transcendance, représenté par la justice universelle et cosmique, serait sans cesse contrebalancé par le pôle de l'immanence, représenté par la miséricorde et sa liberté intrinsèque. C'est ainsi que s'esquisse la notion de loi, de justice. En faisant le bien, je récolte le bien ; si je fais le mal, je récolte le mal. L'islam se base sur le concept d'un cosmos bien organisé où chaque chose a une place précise. Et la norme vient

---

[59] Églises n'ayant pas accueilli le concile de Chalcédoine (451) qui définissait les deux natures humaine et divine en une seule personne, Jésus-Christ ; mais ce refus reposait sur des incompréhensions de langage ; au XX$^{e}$ siècle, ces questions ont été éclaircies, et on sait désormais que la foi de ces Églises est identique à celles des Églises Catholique et Orthodoxe.

[60] Habitants de La Mecque, hostiles à la prédication monothéiste de Mohammed.

[61] cf. Jacques JOMIER, « Le nom divin "al-Rahman" dans le Coran », in *Mélanges Massignon,* Damas 1957, II 365-366.

[62] Propre aux créatures, par opposition à ce qui est transcendant, incréé, divin.

[63] Les versets successifs sans référence particulière indiqueront des citations du Coran.

[64] Selami VARLIK, à propos de sa thèse sur l'herméneutique coranique, dirigée par Olivier Abel, dans un entretien avec Dominique Fonlupt, dans le magazine *La Vie*, en date du 24 août 2015 : https://www.lavie.fr/blogs/dominique-fonlupt/amour-misericorde-et-justice-dans-le-coran-77913.php

rappeler à chaque chose sa juste place. La notion de justice est incontournable et fondamentale. Nous en trouvons une illustration claire dans ce verset du Coran :

« O mes serviteurs, je me suis interdit l'injustice à moi-même et je vous l'ai interdite à vous aussi. Ne soyez pas injustes les uns envers les autres. [...] Dieu interdit l'injustice à l'homme, précisément parce qu'il se l'est interdite à lui-même. En islam, l'injustice par excellence, c'est l'idolâtrie. C'est me glorifier moi ou glorifier d'autres dieux et minimiser la portée de Dieu infini. Préserver la justice, c'est une façon de lutter contre l'idolâtrie car dans le Coran, la justice est la vertu suprême. »[65]

Nous retenons aussi que l'islam, comme communauté du juste milieu, prétend représenter un équilibre, entre un judaïsme, excessif dans son rapport à la loi, et un christianisme, excessif dans son rapport inconditionnel à la miséricorde. La tradition interprétative de l'islam prétend donc déplacer le curseur du juste équilibre. Mais cette tradition fait état de débats nuancés sur la place du juste équilibre, par exemple entre les *mou'tazilites* et les *ash'arites* (entre le plan de Dieu, la justice et la miséricorde).[66]

« Une grande partie des passages coraniques qui parlent de la loi parlent du pardon, de la nécessité de pardonner, de la supériorité du pardon sur la justice. » Le Coran rappelle le droit de réclamer la justice, mais qu'il est meilleur de pardonner. « Je vous conseille de pardonner. Mais je ne vous y oblige pas. On constate non pas un équilibre mais une tension entre amour et justice. » Et de constater une dialectique entre pardon et justice, entre les hommes et entre Dieu et les hommes. « Il y a d'un côté la possibilité de justice - jusqu'à la loi du Talion, et de l'autre la possibilité de pardonner. Et Dieu dit : il vaut mieux pardonner, mais tu n'es pas obligé. »[67] La miséricorde est de l'ordre de la liberté de Dieu et de la liberté des hommes. Nous observons une articulation différente de justice et miséricorde en islam, par rapport aux traditions juive et chrétienne. La tradition coranique se pense comme un correctif de ces traditions. Le curseur positionne différemment le curseur du « balancier ».

Revenons à la notion islamique de *rahma* en Dieu ? Qu'est-ce que cela signifie que Dieu est *ar-rahman* ? Selon D. Gimaret, il s'agit surtout, en Dieu, d'une tendresse et d'une bienveillance matricielle[68], la douceur qualifiant plutôt la miséricorde créaturale.

Des théologiens musulmans se posent la question de savoir si la miséricorde peut vraiment se dire de Dieu. Ils y répondent affirmativement, à condition toutefois d'en

---

[65] *Ibid*.
[66] Cf. Mouhamad KHORCHIDE, *Islam ist Barmherzigkeit Grundzüge einer modernen Religion*, 2019, p. 38-39.
[67] Selami VARLIK, *op. cit*.
[68] C'est-à-dire : propre à la matrice, au sein maternel, au *raham* (utérus). Allah est souvent appelé le matriciel par les traductions françaises du Coran. C'est la racine du mot miséricorde qui le sous-entend continuellement.

exclure la vulnérabilité *(rikka)*[69]. La *rahma* en Dieu, c'est pour Tusi (1201-1274)[70], le bienfait qui mérite adoration, où l'adoration est la forme suprême de la reconnaissance[71]. Les théologiens sunnites sont divisés sur une autre question : faut-il entendre par la *rahma* de Dieu le bienfait même accompli par lui, auquel cas elle doit être comptée au nombre des « attributs de l'acte », ou bien la volonté qu'il a d'accomplir ce bienfait, ce qui entraînerait de la ranger parmi les attributs éternels, conformément à la doctrine sunnite d'une volonté éternelle de Dieu ? Les avis sont partagés. Toujours est-il que la *rahma* désigne la compassion de Dieu pour toute créature, bonne et méchante ; une émotion qui monte des entrailles de Dieu, un signe de ce qu'il y a de plus intérieur et mystérieux en Dieu. C'est aussi ce que confirmera Ibn Abbas (619-689)[72]. Dans tous les cas, « l'expression *rahmat Allah* deviendra, chez les auteurs spirituels, comme une évocation des profondeurs mystérieuses de la divinité dans ses rapports avec les hommes »[73].

Quant à l'adjectif *rahim,* il désignerait Dieu dans la sphère plus restreinte de son rapport aux croyants. Il comporterait la volonté de Dieu de récompenser surabondamment les actions des croyants et de leur concéder le pardon des offenses, pour les guider et les admettre en Paradis[74]. La différence d'avec *rahman* est clarifiée par le *Dictionnaire des symboles musulmans* qui précise que le Nom divin *ar-rahman* signifie « miséricordieux par sa nature même » et que c'est un nom d'essence *(dhat) ; ar-rahim* en revanche est un Nom qui décrit les Qualités divines *(sifat).* Ainsi un *hadith,* attribué à Jésus, lui ferait dire : « Le Tout-miséricordieux *(rahman)* l'est pour le monde en entier, mais il est miséricordieux *(rahim)* quant au monde à venir. »

En outre, si le musulman contemple, partout *dans la création et dans l'histoire, des « ayyat » ou signes (traces) de miséricorde* (30,50 ; 30,46) qui l'invitent à l'action de grâce et à l'adoration, le Coran respecte en 'Issa (Jésus) un « silence » de miséricorde. Christian de Chergé le souligne dans les écrits relatant les rencontres de la communauté de Tibhirine avec les croyants musulmans de la région[75]. Allah fera de *Jésus « un Signe* pour les hommes ; une miséricorde venue de nous. Le décret est irrévocable » (19,21).

---

[69] Voir : *Encyclopédie de l'islam,* Nouvelle édition, Brill/Maisonneuve & Larose, Leyden/Paris 1965-1995, t. 8, p. 412-413.

[70] Grand penseur musulman d'Iran.

[71] Daniel GIMARET, *Les Noms divins en islam,* Cerf, Paris 1988, pp. 378-382.

[72] Il est considéré comme le père de l'exégèse coranique.

[73] Cf. Louis GARDET, *E. I,* t. 2, p. 418, cité ainsi par D. Gimaret.

[74] Daniel GIMARET, *op. cit.,* p. 381.

[75] « Il faudra que Marie affronte les soupçons malveillants que cette maternité solitaire va faire peser sur elle. Cet enfant, Dieu le lui a donné comme une "Parole" venant de lui et "jetée dans son sein" (4,171) ; elle va donc pouvoir s'en remettre à la consigne de l'enfant : tout garder dans son cœur… Et le Coran prête à Jésus ces paroles à l'intention de sa mère : "Lorsque tu verras quelque mortel, dis : 'J'ai voué un jeûne au Miséricordieux ; je ne parlerai à personne aujourd'hui'" (19,26). Silence donc ! Ce que contenait le sein de Marie, mère de Jésus, *c'est le secret du Miséricordieux* (cf. 31,34). Ici, Dieu a parlé et, si Dieu parle, c'est du sein de sa miséricorde, là où son Verbe est engendré de toute éternité » (Christian de CHERGE, *L'invincible espérance,* Bayard/Centurion, Paris 1997, p. 82).

Par ailleurs, un hadith[76] cité par Ghazali fera dire à Jésus : « Mon Dieu, tu as fixé à tout être une demeure, et tu ne m'en as pas prévue une. » En réponse, Dieu révélera à Jésus : « Ta demeure est le siège de la miséricorde. » C'est une tradition bien ancrée dans la théologie islamique que celle qui situe la miséricorde dans *l'ordre eschatologique,* pour la « fin des temps » [77]. Elle qualifie le jugement universel (6,12), pour une perspective universaliste. Alors que la justice transcendante exprime un logos portant l'ordre du monde, on a d'une part un Dieu, transcendant de miséricorde (*rahman*) et 'Issa, expression singulière de la miséricorde dans le monde.

Quant à eux, les *signes de miséricorde (ayyat),* parmi lesquels aussi, *le signe de la différence* – dont la différence religieuse[78] – sont, dans la langue métaphorique des Arabes, des rappels à la gratitude. Celle-ci se manifeste, de manière vibrante (voir le frémissement de la *matrice*) dans le *dhikr*[79]*,* rappel de ce que fait Allah en toute circonstance ; et il le fait en tout et partout à partir de sa miséricorde. R. Charles[80] souligne que le renvoi de tout dogme coranique à la miséricorde, réalité postulée comme inaccessible, requiert du croyant l'acceptation d'une vision de l'unité en cette *rahma,* malgré les nécessaires colorations de divergences dans le réel. Ainsi la réalité et l'histoire prennent valeur de signe de *rahma* divine et ils renvoient à toute la transcendance d'Allah. Les signes de miséricorde, comme dans la Bible, ont une puissance d'évocation et de souvenir, qui ne sont pas de l'ordre du raisonnement mais de celui d'une prise de conscience que le mystère agit. Ils invitent ainsi à l'adoration. L'envoi des prophètes est considéré lui aussi comme un « signe particulier de miséricorde pour les mondes ». S'il est un salut en islam, il se donne à voir mystérieusement par ces *signes de miséricorde* (19,50 ; 21,107-108), comme une arrête de lumière au sommet des montagnes solides de justice.

Le croyant musulman est *appelé à devenir rahim* en témoignant d'un noble caractère, de manière authentique et vraie. La tradition théologique a repéré dix niveaux d'attitudes miséricordieuses, partant de l'affection passagère et aboutissant à la capacité de sentir avec celui qui est touché par le malheur. Cela passe, par cercles concentriques, de l'intérêt pour les proches à la sollicitude pour l'environnement, animaux compris. Ainsi, la miséricorde est définie comme un sentiment d'une personne pour une autre, malheureuse ; sentiment qui ne peut être apaisé que lorsque cette

---

[76] Les *hadiths* constituent le recueil des actes et des paroles du prophète Mohammed et de ses compagnons.

[77] Voir l'art. *« rahma »* en : Cyril GLASSE (Dir.), le *Dictionnaire encyclopédique de l'islam,* Bordas, Paris 1991, t. 2., p. 329.

[78] Selon la tradition, la différence entre les communautés religions serait une *rahma* de Dieu.

[79] C'est la remémoration, dans la prière rituelle musulmane, particulièrement chez les soufis. Comparer avec le mémorial hébraïque *« zikkaron ».* Voir le mémorial de la miséricorde envers Zaccharie (Coran 19,2) et le *Benedictus* (Lc 1).

[80] R. CHARLES, « La miséricorde d'Allah », in *L'évangile de la miséricorde*, *hommage au Dr. Schweitzer,* op. cit., p. 33-35.

personne retrouve le bonheur ; sentiment de tristesse devant la faute de l'autre, qui porte à désirer pour lui le pardon, en s'employant à éliminer tout ce qui y ferait obstacle.

Des penseurs du soufisme[81] ajoutent que l'on ne peut croire, tant que l'on n'est pas miséricordieux. Ici, on touche directement, comme d'ailleurs déjà par la notion des *"ayyat"* et celle de *matrice,* à *l'aspect gnoséologique*[82] *de la miséricorde ;* le concept de miséricorde est intimement lié à la question de la vérité et de la justice. Le Livre donné à Moïse, comme le Coran d'ailleurs (16,89 et parallèles), sont appelés *« huda wa rahma »* – voie et miséricorde – (6,154 ; 7,154) et *« iman wa rahma »* – foi et miséricorde – (11,17 ; 46,12). La miséricorde entre dans le processus gnoséologique de déchiffrement du mystère de Dieu et de sa volonté. Ce travail de justice et miséricorde relèverait alors du mystère même de Dieu, de son être propre et insondable, qu'il est seul à signifier : « L'incrédule connaît-il le mystère incommunicable, ou bien a-t-il conclu une alliance avec le Miséricordieux ? » (19,78).

C'est seulement sur la base de cette *matrice* commune qu'il sera possible de développer les « liens spirituels » qui unissent. Le fondement de ces liens de miséricorde est en Dieu. La différence, elle aussi, appartient au dessein de Dieu, car elle est elle-même une *rahma*[83]. Le cheminement de tout homme passe par un façonnement de Dieu : « C'est lui qui vous façonne dans le sein de vos mères *(arham),* comme il le veut. »[84] S'il s'agit pour les uns et les autres de redécouvrir les liens de parenté qui les unissent, cela ne pourra se faire que dans l' « utérus » de Dieu, le *raham* et la *rahma,* permettant de se percevoir frères en lui. La miséricorde est donc un lien originaire et très profond, le lien même de l'unité, à partir d'un amour gratuit, comme l'est un amour maternel. La miséricorde devient le principe et le garant d'une unité à retrouver (voir Coran 6,12 ; 11,118-119). Elle est intimement liée à la révélation et au plan de Dieu. Dieu réalise son projet « homme » à travers sa miséricorde et l'homme, dans la mesure où il est en lien de confiance, de soumission et de miséricorde à lui.[85] Cette volonté d'intégration de l'homme dans ces liens de miséricorde représente le plan de Dieu, basé sur sa miséricorde.[86]

Il convient de garder toutefois à l'esprit les différences entre christianisme et islam : la transcendance d'Allah n'admet pas de médiations ; on a d'abord la subordination écrasante de l'homme à son Maître divin, avec une rigueur d'obéissance ; Dieu appelle, mais seulement s'il le souhaite librement, et seulement parmi les créatures qui ont su s'élever préalablement au sentiment de leur dépendance envers leur créateur ; l'islam

---

[81] Tendance mystique de l'islam.
[82] Gnoséologique, c'est-à-dire : ouvrant à la connaissance de la vérité, en particulier sur Dieu.
[83] *qa*, 114, 159, 165.
[84] *Ibid.*, p. 74.
[85] Cf. Coran 19:61, 19:85, 19:93 et 19:96.
[86] Cf. Mouhamad KHORCHIDE, *Islam ist Barmherzigkeit Grundzüge einer modernen Religion* [en ligne], *op. cit.,* p. 33.

orthodoxe écarte toute possibilité de communion intime avec Dieu, Allah n'ayant pas franchi la distance qui le sépare de l'homme[87]. La miséricorde est considérée comme une grâce ponctuelle.

En guise de bilan de cette étape sur l'alternativité en islam, nous pouvons retenir que le rapport justice-miséricorde est important dans la tradition théologique de l'islam ; que tout prend sens à la lumière du *Tout-Miséricordieux* ; que les *ayyat* de miséricorde jalonnent le parcours du croyant et façonnent les relations entre les individus et les communautés, selon le plan de Dieu ; que la miséricorde offre un sens à la différence religieuse ; que la miséricorde est au fondement de la création, de la justice et de la dignité humaine ; que cette conjugaison justice-miséricorde fonde la fraternité universelle advenante.

Le cadre sémitique de déploiement de la pensée islamique en termes de justice transcendante et de miséricorde ponctuelle permet aussi de penser une compatibilité de cette vision avec le regard judéo-chrétien de Paul sur l'*entre-deux* relationnel historico-salvifique de Rm 9-11. Et il semble possible aussi, en théologie chrétienne, de penser une place pour la communauté islamique dans la Relation absolue. Comment l'articuler à l'Alliance irrévoquée, car irrévocable, de Dieu avec le peuple d'Israël et à l'Église naissante constituée de Juifs et de païens ?

L'alternativité justice-miséricorde, autour de la Relation absolue, se montre inclusive et permet de penser les coordonnées des traditions religieuses dans ce référentiel (voir schéma).

### *24. Dans l'hindouisme, où « l'amour miséricordieux prend naissance ici-bas d'âge en âge… »*

Nous considérons ici l'hindouisme dans son évolution, depuis les temps védiques[88]. Nous partirons de la pensée et de la religion de *l'Advaita Védanta*[89], mais nous ne nous limiterons pas à sa représentation. La vie religieuse d'un hindou ne repose pas en effet sur un exposé philosophique mais sur une relation mystique avec Dieu.

---

[87] R. CHARLES, « La miséricorde d'Allah », in *L'évangile de la miséricorde*, *hommage au Dr. Schweitzer,* op. cit., pp. 33-35.

[88] C'est dans cette période, qui commence en 1500 avant J. C., que l'on rencontre les formes primitives de ce qui devient la religion des brahmanes et ainsi de l'hindouisme.

[89] Doctrine hindouiste qui, sur la base de traditions védiques, privilégie le non-dualisme entre l'âme humaine et Dieu. En d'autres termes, dans cette pensée, il n'y aurait pas vraiment de distinction entre l'âme et Dieu.

Selon la tradition hindouiste, dans les premiers temps, le Dieu très moral Varuna, « Ami » des hommes, « agit conformément à la loi qu'il a établie, mais dans sa miséricorde, il est prêt à pardonner à ceux qui l'ont offensé » *(Rig Veda*[90]*)*. La religion hindoue reconnaît depuis ses débuts une articulation entre loi et miséricorde. Elle reconnaît à ses dieux des attributs de miséricorde : infinie compassion, miséricorde, amour infini, grâce infinie[91] ». On retrouve donc, en hindouisme, une articulation entre miséricorde et justice-*tsedeqa-emet*, pour reprendre des équivalents apparemment « homéomorphiques »[92], déjà analysés dans le précédent chapitre 3.

De plus, la médiation de la miséricorde de Dieu s'avère déterminante quant à la réception humaine d'une connaissance de Dieu ou révélation. Il est clair, dans la *Svethasvatara Upanishad* (IV-19)[93], que nul homme n'obtient par son seul effort la révélation de l'être suprême ; il faut que le Seigneur, dans sa miséricorde, lui vienne en aide : « Il se révèle à qui il choisit de se révéler. » Le centre de la religion d'un Dieu personnel – Shiva, Vishnu, Kali, comme manifestations d'une réalité unique – indique toujours la miséricorde comme trait caractéristique du rapport de l'homme à la transcendance. Il n'est pas de connaissance, sans l'expérience de la miséricorde dans la vie concrète des gens !

Les écoles shivaïtes[94] s'accordent à exprimer que Dieu est pur, omniscient, miséricordieux et éternellement libre. Elles reconnaissent en Shiva une extraordinaire bonté. Celui-ci l'accorde même à qui serait indigne de ses faveurs. On dit qu'il y eut une fois un poison terrible ayant le pouvoir de détruire l'univers. Shiva lui-même l'aurait avalé pour sauver le monde. Un saint shivaïte, Manickka Vacagar, chante dans *Shiva Puranam* la miséricorde infinie du Seigneur : « Ô Seigneur, Toi qui es pur, Toi qui par ton amour infini es venu à moi, attaché au monde [...], ton amour est plus grand que l'amour d'une mère,

---

[90] Compilation de très anciennes traditions védiques.

[91] Swami RITAJANANDA, « La miséricorde dans l'hindouisme », in *L'Évangile de la miséricorde*, *hommage au Dr. Schweitzer, op. cit.*, p. 44.

[92] Expression de R. Pannikkar pour indiquer des équivalences transversales similaires entre les religions. Cf. Raimundo PANIKKAR, *The cosmotheandric experience: emerging religious consciousness*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1998. Expression du théologien des religions Raimundo Panikkar. « Les *équivalents homéomorphiques* sont « équivalents fonctionnels » ou correspondances profondes que l'on peut établir entre paroles et concepts qui appartiennent à des religions ou à des cultures différentes, en allant au-delà de la simple analogie. C'est ce que Panikkar définie « analogie *fonctionnelle de troisième degré »* dans lequel ni le signifiant et ni la fonction, même si similaires, ne sont les mêmes. Par exemple : Dieu et *Brahman*, ou le Christ des Chrétiens et l'*Ishvara* de l'Hindouisme. « Par *homéomorphisme,* nous entendons la fonction « topologique » ou analogie correspondante (un équivalent fonctionnel) à l'intérieur d'un autre système (Raimundo PANNIKKAR, *Il Cristo Sconosciuto dell'Induismo,* Milano, 2007). L'*équivalence homéomorphique* semble être un instrument conceptuel plus adéquat parce que, d'un côté, il rend possible le fait de respecter la spécificité de chaque forme religieuse et, d'un autre, il permet de jeter des ponts entre elles sans tomber dans des comparaisons équivoques. » (Cf.: https://www.raimon-panikkar.org/francese/gloss-equivalents.html )

[93] C'est une des Upanishad qui datent en fait de la fin de la période védique (entre 700 et 300 av. J. C.) et qui sont en général des réinterprétations des textes sacrés sanscrits (ou Veda).

[94] Dans l'hindouisme, on a plusieurs écoles, en particulier les écoles vishnouites et shivaïtes, qui se focalisent sur des aspects particuliers des divinités.

Toi qui es descendu jusqu'à moi et qui t'es montré à moi dont la vie était si basse[95]... » La miséricorde qualifie la relation de la divinité à l'homme, avec des traits maternels et matriciels.

Tentons d'approcher à présent la pensée vishnouite. L'Inde adore Vishnou comme Dieu personnel, au même titre que Shiva. On retrouve les idées essentielles : le Seigneur, par sa grâce, se révèle à qui il choisit de se révéler et sans elle. L'homme ne peut le connaître. Il est la perfection éthique. Il est l'ennemi du péché et sa justice, révélée par ses lois, est l'une de ses qualités. On peut discerner l'alternativité, dans une perspective originale, à nouveau.

La perfection de Vishnou se révèle pleinement dans son amour, qui se manifeste dans une tendresse infinie pour les hommes et dans la compassion témoignée aux pécheurs. Témoigne de cette miséricorde transcendante l'amitié de Krishna, Dieu descendu dans l'humanité, avec Arjuna, dans le *Mahabharata,* ou encore la description vivante et émouvante de la Divinité dans la *Bhagavad Gita*. Si cette dernière ouvre à la crainte et au respect qu'inspirent Dieu et ses perfections, elle le considère aussi comme but de l'aspiration et de l'amour humains les plus hauts. La miséricorde est articulée à la justice[96].

« *Par un pouvoir mystérieux, lorsque la vertu faiblit dans le monde* et que l'injustice l'emporte, *cet amour prend naissance ici-bas* : "Je prends naissance pour la défense des justes et la destruction de ceux qui font le mal." Pour venir en aide à la race humaine, *il prend naissance d'âge en âge*. Les hommes, qui ont perçu sa grandeur et lui offrent leur amour, parviennent à la condition suprême. »[97]

Selon la *Gita,* la miséricorde du Seigneur peut même atteindre la catégorie de personnes aux qualités démoniaques. Un dieu incarné, un *avatar* comme Krishna, permet une participation d'amour *(bhakti)* affectueux avec la transcendance et facilite ainsi la libération des individus. La miséricorde de la divinité se manifeste donc en naissant dans le monde, quand et où il y a un manque. Ces naissances sont signes de miséricorde, pour faire face à des injustices.

Ainsi, pour la pensée hindoue, les avatars révèlent la miséricorde infinie de la transcendance. Ils le font pour cause de miséricorde et avec miséricorde. Ne peut

---

[95] Swami RITAJANANDA, *Op. cit.,* p. 47.

[96] M. Buber revient sur le cas d'Arjuna dans sa longue lettre à Gandhi : « le dieu lui [à Arjuna] reproche sa conduite qu'il juge lâche et honteuse : pour un chevalier, en effet, il n'y a rien de plus noble qu'un combat juste. Est-ce là la vérité ? Si j'ai à confesser la mienne, je dirais : pour un homme, il n'y a rien de mieux que la justice, si ce n'est l'amour ; nous devons pouvoir lutter pour la justice, mais lutter dans l'amour. » (Lettre du 24 février 1939, depuis Jérusalem, en défense des Juifs persécutés par Hitler et en attente d'une terre : cf. Martin BUBER, *Lettres choisies de Martin Buber, 1899-1965*, Paris, France, CNRS Ed., 2004, p. 232-233.)

[97] *Ibid.*, p. 49.

accueillir de révélation qu'une personne gratifiée par la miséricorde, dévoilement nouveau qui dépasse les capacités rationnelles de l'individu.

Un des grands interprètes de la philosophie théiste hindoue, Ramanuja, va encore plus loin :

« L'adoration du Dieu personnel [...] conduit à la connaissance la plus haute et à la condition la plus élevée. La Réalité suprême [...] n'est pas seulement Existence, Connaissance, Infinité, elle est aussi Pureté, elle est Omniscience-Omniprésence. Le plus grand de ses attributs, le plus important pour nous est Daya, l'Amour rédempteur. Ses autres attributs ne nous seraient d'aucun secours, si l'Être suprême n'avait pas *Daya, la miséricorde*[98]. »

Nous observons encore que l'Être suprême est alors le Libérateur qui vient chercher le pécheur, en lui pardonnant ; que la miséricorde l'emporte sur sa sévérité et justice ; que cet attribut de miséricorde, appelé aussi *Karunya,* Amour rédempteur, vient chercher et guérir l'âme affligée. Il est Amour infini, Mère divine, pour Ramakrishna ; Mère de l'univers qui apprend à ses enfants « comment atteindre la libération et la vraie connaissance. » [99]

On peut remarquer une fois de plus cette caractéristique épistémique[100] de l'expérience de la miséricorde-justice en hindouisme. L'alternativité miséricorde-justice-vérité apparaît de nouveau au cœur du dispositif d'interprétation religieuse du réel.

Toutes ces données s'inscrivent, bien entendu, dans la cohérence interne de l'hindouisme :

– dans le cadre de l'*Advaita*, c'est-à-dire du non-dualisme, en général ;

– dans le refus avoué de toute restriction religieuse à une seule voie ;

– avec une notion d'« *avatar* », conçu comme descente périodique d'une divinité qui veut sauver, mais reste « divinement impassible ».[101]

Le monde est régulé par un ordre et des lois. La miséricorde est corrélée aux injustices. La miséricorde des divinités respectives se manifeste aux hommes qui sont dans le besoin. Elle prévaut sur le péché. Elle est plus importante que la justice elle-même. Dans des situations d'injustices majeures, la miséricorde intervient dans le monde par les avatars de ces divinités. L'expérience humaine, qui a lieu au carrefour de l'injustice et de la miséricorde, a une fonction épistémique. Elle dit quelque chose d'ajusté sur la vérité des hommes et la vérité des divinités.

---

[98] *Ibid.*, p. 52.
[99] *Ibid.,* p. 54.
[100] Qui renvoie à la connaissance de la vérité sur le monde, l'homme, le sens des choses, Dieu.
[101] A. RAVIER (Dir.), *La mistica e le mistiche. Il nucleo delle grandi religioni e discipline spirituali*, Milan, San Paolo, 1996. p. 780.

### *25. Dans le bouddhisme, une* épistémê *de la compassion*

Tentons à présent d'aborder la question de la justice et de la miséricorde en bouddhisme. La doctrine bouddhiste a son origine dans l'Éveil de Gautama, lequel fait à la suite d'une angoisse métaphysique, provoquée par la contemplation de la souffrance du monde, et à un déclic de compassion. C'est ainsi qu'à juste titre le bouddhisme, voie de libération, peut être appelé « Doctrine de miséricorde[102] ». On trouve en effet un climat de compassion à chaque étape de l'exposition de l'enseignement du Bouddha. C'est grâce à la compassion miséricordieuse que le Bouddha entre dans la voie de la Grande Compréhension et de la vraie valeur des choses. Et ce n'est que poussé par une compassion infinie et par un amour insondable des hommes, qu'*éveillé* il décide de rester sur terre 45 ans de plus pour enseigner la voie de libération aux autres. Cet aspect fondamental de la compassion dans le processus d'Éveil fait partie intégrante du *Discours de Bénarès,* base incontestée de toute école bouddhiste. Dans cette étude en bouddhisme, nous considérerons donc la miséricorde comme « épanouissement logique et inéluctable de la compassion » [103] bouddhique[104].

On retrouve cette même démarche miséricordieuse, dans le Mahayana, chez les *bodhisattvas*[105]. Leur comportement est motivé par deux grandes vertus : la compassion et la justesse de la sagesse. L'articulation de ces deux composantes les assurent que leurs actes sont compatissants et justes au plus haut point.[106] « Je suis l'Éveillé qui connaît la vraie valeur des choses. » L'articulation miséricorde-justesse apparaît clairement.

La compassion porte à la lucidité sur le monde, les autres et soi-même ; la compassion pour les autres mène le sujet à voir la souffrance qu'il évitait de voir, à la repérer chez les autres, à reconnaître les mêmes motifs de souffrance chez lui-même et, du coup, à les éliminer en racine par une nouvelle vision de la vie. D'où une libération progressive. Ainsi, par la compassion, les hommes sont aussi portés à admettre une interdépendance universelle qui exige une fraternité totale sur tous les plans.

La miséricorde fait donc partie intime du processus de connaissance et de libération - salutaire -. « Depuis deux millénaires et demi, cet enseignement a porté ses fruits. Tous les grands mystiques bouddhiques sont d'abord de grands miséricordieux qui

---

[102] E. Franc-Prat, « Le bouddhisme, doctrine de miséricorde », in *L'Évangile de la miséricorde*, *hommage au Dr. Schweitzer*, *op. cit.*, p. 55.
[103] *Ibid*., p. 55.
[104] Une petite précision terminologique : on dira *bouddhique,* dans le sens de ce qui est relatif au bouddhisme ; et *bouddhiste,* dans le sens de ce qui appartient au bouddhisme.
[105] Sorte de saints du bouddhisme, qui retardent leur entrée au Nirvana, temps qui leur permet de mener à l'Éveil d'autres contemporains.
[106] Cf. Dicastero per il dialogo interreligioso, *op. cit*., p. 16.

ont placé la pitié comme impératif de pensée et d'action. »[107] La paix intérieure réclame surtout la bienveillance, une indéfectible bonne volonté et, surtout, un amour sans limites des êtres liés à la souffrance. Le bouddhiste soigne ainsi d'abord son monde intérieur. Et c'est avant tout pour lui-même, pour sa joie intérieure et sa progression spirituelle qu'il va devoir être miséricordieux.

Il voit, dans le fait que toutes les religions prêchent l'amour du prochain et la miséricorde, « leur côté humain sur le plan divin ». C'est en se focalisant sur la miséricorde que les religions se rejoignent et unissent leurs voix pour s'adresser aux hommes de bonne volonté. L'actuel dalaï-lama tient ce discours.[108] La miséricorde se fait signe de fraternité, dans la justesse.

Il est intéressant de noter que, dans la doctrine bouddhiste aussi, la miséricorde prend un visage maternel *:* « Ainsi qu'une mère au péril de sa vie surveille et protège son unique enfant, ainsi avec un esprit sans entraves doit-on chérir toute chose vivante, aimer le monde en son entier, au-dessus et au-dessous de tout autour, sans limitation, avec une bonté bienveillante et infinie[109]. » Cela est d'autant plus vrai dans le bouddhisme mahayana[110], puisque l'image de la *Kuan-yin* en deviendra une figure centrale. Ce *bodhisattva,* appelé aussi *Kannon* au Japon ou *Avalokitésvara* au Tibet est la très populaire « divinité » de la miséricorde. Le dalaï-lama actuel est considéré comme une de ses manifestations. Si elle revêtait à l'origine des traits masculins, elle est devenue féminine au contact avec la culture chinoise taoïste qui prône la « Sainte Mère » *(Sheng-mu)*, représentée souvent avec un enfant dans les bras et une fleur de lotus. Étymologiquement, *Kannon* signifierait : *« Celle qui perçoit la voix de la souffrance »* ou « qui prête attention aux voix du monde »[111]. Elle est juste et réagit du coup par compassion et miséricorde.

K. Rimpoché (1905-1989)[112] distingue trois niveaux de compassion : la compassion en référence aux êtres comme perception de la souffrance des autres, la compassion en référence à la réalité comme expérience de la force des illusions, la

---

[107] E. FRANC-PRAT, o*p. cit.,* p. 68.

[108] Cf. BSTAN 'DZIN RGYA MTSHO, *Compassion*, Paris, France, Acropole, 2008. BSTAN 'DZIN RGYA MTSHO, Felizitas von SCHÖNBORN, Brigitte DECHIN, *Compassion et sagesse: entretiens avec Felizitas von Schönborn*, Neuilly-sur-Seine, France, M. Lafon, 2004. BSTAN 'DZIN RGYA MTSHO, Pascale-Linda STEKETEE, *Perles de sagesse du Dalaï-Lama: ses paroles et écrits les plus inspirants sur l'amour, la compassion, le bonheur, la paix…*, Paris, France, Guy Trédaniel éditeur, 2018. BSTAN 'DZIN RGYA MTSHO, Matthieu RICARD, Tania SINGER, *Vers une société altruiste: entretiens avec le Dalaï-Lama*, Paris, France, Allary éditions, DL 2016, 2016.

[109] *Ibid*., p. 66.

[110] Le bouddhisme mahayana (du Grand Véhicule), par opposition au bouddhisme hinayana (du Petit Véhicule), est plus spéculatif. Il s'est développé surtout dans le Nord de l'Inde, en Chine et en Corée.

[111] R. MALEK, « Kuan-Yin », in :Hans WALDENFELS, Roger ETCHEGARAY, Paolo BRANCA, *Nuovo dizionario delle religioni*, Ed. it., Cinisello Balsamo, San Paolo, 1993, p. 485.

[112] Un des premiers *lama* (maîtres) du bouddhisme tibétain à enseigner en Occident. Il est entouré d'une très grande dévotion par les bouddhistes en France.

compassion sans référence ni à l'autre ni à la réalité et qui œuvre spontanément[113]. Alors seulement le *bouddha* ou *bodhisattva* fait preuve d'une miséricorde *(Karuna)* désintéressée. Elle est une de ses qualités fondamentales. Il sait aussi la reconnaître plus intense chez d'autres, extérieurs à sa religion : « Ma compassion, dit le dalaï-lama, n'est qu'un mot vide. Mère Teresa, elle, a véritablement appliqué la compassion. » [114] La « *Grande Compassion* » facilite les liens avec tous les êtres[115] *:* « C'est cette attitude que nous devons développer envers tous les êtres. Quand nous y parvenons, nous avons engendré la Grande Compassion. »[116] Il est intéressant d'observations de premiers déplacements dans notre modélisation de l'alternativité de justice et miséricorde. L'articulation de compassion et ajustement a une envergure qui dépasse largement les relations entre les humains. D'une part, elle est tournée vers tous les êtres. D'autre part, elle ne suppose pas nécessairement un rapport explicite à Dieu ; elle est expérimentable par un agnostique ou un athée.

Dans une de ses réflexions interreligieuses, H. Bourgeois[117] met en évidence les points communs entre la compassion bouddhiste et l'amour chrétien. « Il n'y a pas de stricte équivalence, mais il y a un espace commun. Simplement les deux traditions, chrétienne et bouddhiste, qualifient et l'amour et la compassion selon leur fonds propre. » [118] Le théologien lyonnais relève que dans les deux cas :

– l'attitude n'est pas seulement d'ordre sentimental, mais elle implique une méditation ; « le *dharma* est l'union de la sagesse et de la compassion ». Le dalaï lama le confirme.

– le risque de déficits possibles de ces attitudes existe, à cause de leur concentration excessive sur certains aspects, au détriment de leurs dynamiques respectives. Il s'agit toujours d'agir sur les causes du malheur, en s'engageant à lutter contre le mal et l'injustice.

Nous pouvons relever aussi que la compassion bouddhique *(Karuna)* n'est pas une attitude isolée. Elle fait partie des quatre attitudes « illimitées », dont : la bienveillance *(Maitri),* la sympathie joyeuse *(Mudita)* et l'équanimité *(Upekkha)*. Cette variété d'expressions se rapproche des tâtonnements sémantiques bibliques, en vue de cerner ce que nous désignons comme un *mystère de miséricorde*, dépassant tous les mots à disposition dans la nouvelle *koiné*.

---

[113] Kalou RIMPOCHE, art. « La compassion », in: Frédéric LENOIR, Ysé TARDAN-MASQUELIER, Michel MESLIN, *Encyclopédie des religions*, 2 vol., Paris, France, Bayard éditions, 2000, t. 2, p. 1820.
[114] Nicolas VREELAND, *Sa Sainteté le Dalaï-lama, l'art de la compassion,* R. Laffont, Paris 2002, p. 38.
[115] Selon une lecture chrétienne.
[116] Nicolas VREELAND, *Op. cit.*, p. 112.
[117] Théologien de la Faculté théologique de Lyon.
[118] Henri BOURGEOIS, « Amour et compassion selon le christianisme et le bouddhisme », *Chemins de dialogue,* n°16 (2000) 101.

Cependant la comparaison nécessite aussi la mise en valeur *des différences :*

– si on a de part et d'autre des expressions figuratives, soulignons que la *Karuna*[119]*,* en tant que telle, n'est pas expression d'une compassion divine. Elle concerne les êtres vivants, et ceux-ci se situent tous au même niveau[120].

– le bouddhisme, plus apophatique, nous pose vigoureusement la question de la pertinence des mots.

– dans les religions orientales (bouddhisme et hindouisme) on a une autre perception de la relation à la transcendance (entre dualité et non dualité) et de la valeur de l'amour de soi.

– Il faut distinguer *enstase* et *extase*.

– Il convient de souligner que si le « Bouddha pour les autres êtres » étend sa compassion à tous les « agrégats souffrants »[121], il le fait pour mieux s'étendre lui-même partout en tant que non-Soi *(anatma)* et en tant que bienheureux *« puiseur de nirvana »*.

### *26. Justice et miséricorde dans quelques autres sagesse et religions de la planète*

Dans les *Dialogues* de Confucius, on peut constater que la vertu idéale est le *ren*, traduite par bienveillance, amour, humanité, miséricorde, bonté [122]. Mencius ajoute précisément un siècle plus tard : « le sens de la miséricorde se trouve en tout homme »[123]. Celui à qui il manquerait compassion et piété ne serait pas humain. » « Le germe de la décence de l'esprit consistant à distinguer le juste de l'injuste est le germe de la sagesse. » Du coup, c'est l'humain qui porte à accomplissement ces germes. « Un cœur qui compatit est le germe du sens de l'humain »[124] La compassion pour les souffrances de toute créature, les oiseaux, les animaux et les plantes montre que notre humanité forme un seul corps avec toutes les créatures, avec les pierres et les tuiles.[125]

Dans ce cadre, la compassion ne fait que révéler l'interdépendance de tous les êtres. Et la prise de conscience de ces relations fondamentales, opérées par l'expérience de compassion faciliterait la motivation à œuvrer en faveur de ce qui est. Il s'agirait de

---

[119] Compassion, en langue tibétaine.
[120] Hans WALDENFELS, art. *« Karuna »,* in : *Nuovo dizionario delle religioni*, *op. cit.,* p. 480.
[121] Éléments primitivement distincts, mais réunis intimement et fondus entre eux, désignant dans la pensée bouddhiste les êtres, les individus, qui expérimentent communément et avant tout la souffrance.
[122] Dicastero per il Dialogo Interreligioso, *Op. Cit*., p. 19.
[123] Mengzi 6A6, cité par *Ibid*., p. 20
[124] Cf. Anne CHENG, «Qu'est-ce que le vital ?», *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, France, Éditions du Seuil, 2002, chap VI.
[125] Dicastero, *Op. Cit.,* p. 23.

faire advenir la fraternité à partir de ce qu'elle est déjà. L'alternativité de compassion et justice a un caractère épistémique.

Dans le cadre du taoïsme, le *Tao* est le principe définitif, créateur et unificateur. Tout est lié par et dans le *Tao*. Il s'agit d'une religion de l'unité des contraires : *yin* et *yang* ; ces deux alternatives recouvrant respectivement les acceptions de justice et miséricorde. Les divinités elles-mêmes dépendent du Tao. Des trois trésors essentiels de la tradition taoïste, la miséricorde est la plus importante. Elle lie et réconcilie tous les êtres entre eux. Viennent ensuite la simplicité (au sens d'authenticité relationnelle) et la patience. Il s'agit de se laisser façonner et unifier par la compassion miséricordieuse du Tao. Le concept de Tao est extrêmement proche du concept de *Logos*. Il est intéressant de considérer la dimension créative des ballottements de *yin* et de *yang ;* de repenser ainsi, en théologie chrétienne, l'efficacité de ces ballottements de justice et de miséricorde. L'alternativité n'est pas qu'un concept. C'est le salut en acte.

En outre, si nous devions considérer le shintoïsme, nous pourrions prendre comme point de départ le récit sur l'empereur Nonkotu du Ve siècle et l'articulation du paiement des taxes et de son abrogation lors de catastrophes, afin de sauver le peuple. Cette action de l'empereur donne lieu à un éloge du règne glorieux de « l'Empereur miséricordieux ».[126] Le zoroastrisme, quant à lui, insiste sur l'articulation de la justice à la charité : « Le plus grand acte de la justice est la charité »[127]. Chez les Sikhs, la *deya* (miséricorde) est une qualité divine et la vertu la plus haute ; le taureau mythique qui soutient le monde en existence est *Dharam*, le « fils de la miséricorde ».[128]

Considérant la centralité de l'alternativité de justice et miséricorde dans l'expérience humaine, ainsi que son approfondissement explicite dans les sagesses et les traditions religieuses, nous pouvons envisager de retrouver cette modélisation dans bien d'autres lieux. Et il est raisonnable que chaque grande tradition en a une perspective singulière.

Nous observons donc, dans toutes ces grandes traditions, des formes originales d'alternativité de justice et miséricorde. Elles ont une originalité propre, qui est certainement liée à leur histoire et culture respective. Nous nous trouvons face à une alternative. S'agit-il de considérer l'alternativité repérée exclusivement sur le plan anthropologique, psychologique, sociologique et ethnologique ? Ou bien de prendre en compte les ensembles-socio-culturels évolutifs que sont les religions sur le plan d'une théologie des religions et, pour le coup de considérer l'alternativité justice-miséricorde de chacune d'entre elles comme un marqueur dans le plan de Dieu et de s'interroger sur le sens de ces différences et harmoniques religieuses ? Afin de répondre à cette question, nous repartons de notre travail sur la philosophie de la relation. Nous considérons qu'il

---

[126] Tsugita MASAKI, *Kijiki* volume IIII, Kodansha Publishers, Tokyo, 1984, p. 24.
[127] *Menok Xrat*, IV, 2, 4.
[128] *Dicastero*, *Op.Cit.,* p. 57.

est raisonnable de penser une relation, temporairement relative en Je-Tu, dans l'histoire des rencontres des fondateurs de ces religions avec la transcendance.

### *27. En christianisme : Jésus Christ, alternativité paroxystique unifiée par la disproportion de miséricorde*

Nous avons observé que l'alternativité pointe continuellement vers la disproportion de la miséricorde. Comment cette « homologie paroxystique »[129] du rapport entre miséricorde et justice, entre parole agissante et parole humaine se manifeste-t-elle dans la singularité du « soi mandaté » de Jésus Christ, mort et ressuscité ? Comment le Nouveau Testament présente-t-il Jésus comme Christ-Miséricorde, comme expression de l'unification de justice et miséricorde, comme sauveur unique et universel, au titre de la plénitude de la Miséricorde qui l'habite ?

#### a. Le paroxysme de justice et miséricorde dans le Christ, selon le Nouveau Testament

Dans le Nouveau Testament, nous retrouvons les termes de *rahamim, hesed* et *hen*, traduits respectivement en grec par *splanghna, eleos* et *oiktirmos*.

Dans les évangiles, la racine *splanghna* est référée directement *à Jésus 10 fois,* à Dieu 1 fois et 3 fois à un acteur de paraboles. On découvre 8 autres récurrences dans le reste du Nouveau Testament. Tout cela est assez éloquent : les *splanghna* de Jésus rendent le *Rahamim* de Dieu visible.

Mais les quatre évangiles nous montrent la miséricorde de Dieu en Jésus avant tout de manière narrative. *C'est le récit qui permet de saisir l'identité profonde* de Jésus et sa mission de Messie et Christ. Nous fixerons notre regard davantage sur Matthieu et Luc.

La réponse à Jean le Baptiste (Mt 11,2-6) et le discours inaugural et programmatique de la synagogue de Nazareth (Lc 4,16-21) sont révélateurs à ce sujet. Jésus n'est pas le messie justicier (Mt 3,7-12) qu'on attendait ; il est *le Christ de miséricorde. C'est à ses gestes de miséricorde que Jean est appelé à le reconnaître*. Cette « christophanie » peut paraître scandaleuse. Mais c'est sur la miséricorde que Jésus mise dans sa vie et son ministère. Et c'est à la perfection en tant que miséricorde (Lc 6,36 ; Mt 5,48) qu'il appelle les disciples, comme chemin de croissance spirituelle. La miséricorde s'étend au-delà de la tribu. Elle va jusqu'au pardon de l'ennemi (Mt 5,44ss ; 6,27ss).

---

[129] Paul RICŒUR, *Amour et justice*, Paris, France, Éditions Points, 2008, p. 81.

*Matthieu,* fort de l'expérience de son appel du rang de publicain, écrit un évangile dont une clé de lecture[130] est la répétition de Os 6,6 à deux reprises ; ce qui lui est propre, à la différence des autres synoptiques. Mt 9,13 et 12,7 scande avec insistance : « C'est la miséricorde que je veux… » C'est la découverte du rédacteur, ce par quoi sa vie a changé. La miséricorde est le fil conducteur des chapitres 8 et 9. Elle pousse Jésus à dépasser la loi (Lévitique 13-14) : pour libérer le lépreux, il le touche, prenant le risque de la contamination. À cet égard, la citation d'Isaïe 53 (à partir de l'hébreu, et non de la Septante : un cas exceptionnel dans Matthieu) et Matthieu 8,16-17 sont révélateurs : Jésus-Christ prend sur lui les souffrances des hommes (jusqu'à la mort) pour les libérer. Contrairement à ce que pensait le bon Israélite, qui croyait qu'honorer Dieu impliquait de s'éloigner des pécheurs pour éviter la contagion, Jésus devient l'« ami « des pécheurs ; il manifeste à leur égard une certaine préférence et attraction (Matthieu 9,12-13) ; il partage des repas avec les publicains… Matthieu 23,23 va dans le même sens. Derrière ces confrontations avec la mentalité ambiante, il y a un affrontement théologique : « Je veux la miséricorde et non le sacrifice, la connaissance de Dieu plus que les holocaustes « (Osée 6,4-6). La compréhension théologique de Dieu dépend de l'accueil du Messie miséricordieux. « Si vous aviez compris ce que signifie : je veux la miséricorde… » (Matthieu 12,7). Et c'est uniquement dans cette optique que Jésus parle d'accomplissement (Matthieu 5,20 ; 7,12 ; 5,43-47 ; 22,39s). La béatitude de la miséricorde vient confirmer cela (5,7).

Dans l'évangile de Matthieu, Jésus ressent de la compassion pour l'aveugle (Matthieu 20,29-34), pour le débiteur (Matthieu 18,27), mais c'est surtout envers les foules sans berger qu'il éprouve une miséricorde viscérale et bouleversante (Matthieu 9,36 ; 14,14 ; 15,30-32). Jésus se présente comme le berger miséricordieux d'Ézéchiel 34 (voir aussi Jean 10, Luc 15). Un geste de miséricorde un jour de sabbat (Matthieu 12,11s) préfigure sa passion (12,14) ; la miséricorde de Jésus, paradoxalement, suscite des passions. Dans ses paraboles, Jésus mettra également en garde ses disciples contre la tentation de la rigidité dans la communauté primitive (la parabole de l'ivraie en Matthieu 13,24-30.36-43) et consacre le nouveau commandement d'une miséricorde parfaite (Matthieu 25,31-46 : le jugement dernier), où le juste n'est pas celui qui est sans péché, mais celui qui a exercé la miséricorde – envers celui qui est mystérieusement présent en chacun des frères les plus petits -. Concernant Matthieu 18,12-22, D. Marguerat ajoute : « Seule une communauté qui se sait enracinée dans la miséricorde divine et pratique sans réserve le pardon mutuel est en droit d'user du pouvoir, dont elle se sait détentrice (18,18)[131]… »

---

[130] Voir : Domenico CANCIAN, « Il vangelo della misericordia », in *Misericordia, volto di Dio e dell'umanità nuova,* op. cit., p. 45 ; D. Cancian y cite B. STANDAERT, « Misericordia voglio (Mt 9,13 e 12,7) », in *Parola, Spirito e vita,* 29 (1994/1), p. 110.

[131] Daniel MARGUERAT, *Le jugement,* Labor et Fides, Genève 1981, p. 435.

L'évangile de Luc, est considéré comme l' « évangile de la miséricorde «. Dès le début, dans le *Benedictus* (Luc 1,68-79) et le *Magnificat* (1,46-55), la future venue de Jésus est célébrée comme le sommet de la révélation de la miséricorde. Marie célèbre la miséricorde qui traverse et soutient toutes les générations (1,50) et qui se révèle comme le fil conducteur de l'histoire humaine : l'histoire de Marie, l'histoire d'Israël, l'histoire de chaque individu et ainsi de tous... L'essence des grandes œuvres que Dieu accomplit pour les hommes est la miséricorde, et toute la sainteté réside dans cette action miséricordieuse. Luc 1,54-55 affirme que la promesse faite à Abraham trouve son accomplissement ultime. Le salut est appelé miséricorde. Marie éclaire le sens fondamental de l'expérience d'Israël, de l'Église, de l'humanité et de chaque individu : chanter chaque jour les miséricordes de Dieu, qui trouvent leur plus haute expression en Dieu, son *Yehoshua* (Jésus = Dieu sauve). Zacharie, dans son célèbre cantique, prophétise l'heure du salut venue : « car il a visité et racheté son peuple » (Luc 1,68). Le Messie à venir n'apporte pas seulement la miséricorde dans le présent et le futur, mais aussi aux Pères du passé, en se souvenant de son alliance (1,72). Comme dans l'Ancien Testament, le concept de miséricorde est étroitement lié à celui d'alliance. C'est littéralement « dans les viscères de miséricorde » (*dia splanghna eleou*) que viendra les visiter le soleil d'en haut (1,78). Ici le parallèle avec les *Testaments de Zabulon et Levi* est éloquent : « Dans les derniers jours Dieu enverra sur la terre les viscères de sa miséricorde... Viendra le temps où le Seigneur visitera tous les païens avec les viscères de miséricorde de son Fils. »[132] Ce que E. Bianchi commente ainsi : « La miséricorde de Dieu est sa matrice et il nous a visités en cette matrice de miséricorde qui est son Fils lui-même : le Fils est la narration dans l'histoire, pour nous et en nous, de la miséricorde de Dieu... La manière du salut, c'est la miséricorde, mais la miséricorde naît quand quelqu'un *souffre-avec*, *com-patit* avec l'autre. Voilà pourquoi Dieu a senti le besoin d'envoyer le Fils dans notre chair... »[133]

Quant à lui, Jean, qui désire que Dieu l'habite ainsi que les disciples, leur demande d'ouvrir leurs *splanghna* (cf. 1 Jn 3,17), au Christ et au frère qui est dans le besoin. Il a été témoin du sang et de l'eau, jaillis des entrailles désormais ouvertes et visibles de Jésus (19,34) ; sang et eau qui, avec l'Esprit, témoignent de la filiation divine de Jésus (1 Jn 5,5-9). Les écrits de Jean, eux aussi, contiennent des expressions profondes sur la miséricorde et du même coup sur la relation du Fils, tourné vers le sein du Père (Jn 1,18). En fait, Jésus est celui qui réalise, en sa personne et dans l'histoire, le grand dessein de

---

[132] Voir à cet égard, entre autres, 1QSI, 26-II, 1 et les *Testaments des douze patriarches,* avec un regard particulier sur le Testament de Zabulon, dont le contenu principal est la miséricorde. On peut le trouver en *La Bible, Écrits intertestamentaires* (Bibliothèque de la Pléiade), Gallimard, Paris 1987, pp. 883-891. Citons par exemple *Test. Zab*. 8,1-3 : « Vous donc, mes enfants, ayez pitié de tout homme, en miséricorde, afin que le Seigneur, pris de pitié pour vous, vous fasse miséricorde. Car dans les derniers jours, Dieu enverra sa miséricorde sur la terre, et *là où il trouvera des entrailles de miséricorde, là il habitera*. Car autant l'homme a pitié de son prochain, autant le Seigneur a pitié de lui. »

[133] *Ibid*., p. 87.

justice et miséricorde du Père des miséricordes (Jc 5,1 *« polysplanghnos »* ; 2 Co 1,3 ; Ep 2,4).

*b. Justice, miséricorde et justification chez Paul de Tarse*

Saint Paul, lui aussi *miséricordié* (1 Co 7,25 ; 2 Co 4,1 ; 1 Tm 1,13), dévoile un mystérieux déploiement du plan de miséricorde de Dieu, particulièrement dans les chapitres 9-11 de l'épître aux Romains : « Dieu a enfermé tous les hommes dans la désobéissance pour faire à tous miséricorde » (Rm 11,32).

Selon W. Zimmerli, pour comprendre la justification dans les écrits pauliniens, il est vital d'approfondir en eux le rapport entre justice et miséricorde[134]. C'est ce que nous avons approfondi plus haut par l'encyclique *Dives in misericordia*. Dans l'alternativité de justice et miséricorde, qui trouve sa plus haute expression dans le mystère pascal, Jésus exprime à la fois la justice et la miséricorde de Dieu. Pour le coup, dans la communion avec le Christ qui les happe dans le *logos* dialogique de communion avec le Père par l'Esprit, les pécheurs sont rendus justes. Ils sont justifiés.[135] W. Kasper[136], après avoir abordé les articulations bibliques entre sainteté, justice et fidélité de Dieu (p. 59-61), creuse la christologie paulinienne de Jésus-miséricorde, notre justice, notre vie (p. 82-88). C'est précisément à cette articulation alternative que la théologie de la justification s'éclaircit.

Paul approfondit l'évènement de la croix à la lumière de la mort et résurrection de Jésus. Avec les premières communautés chrétiennes, il partage la tradition de la substitution du Juste aux injustes, sous la forme d'une profession de foi. Jésus innocent a pris sur lui les péchés des hommes. Il a payé pour eux qui méritaient la mort, selon les exigences de la loi. « Paul va même jusqu'à dire que Jésus s'est fait péché pour nous (2 Co 5, 21). Lui qui était innocent a satisfait à notre place et en notre faveur aux exigences de la justice (Rm 8, 3 ; Ga 3, 13). Cette compréhension de la mort et de la résurrection du Christ est fondamentale pour comprendre la justice de Dieu (*dikaiosyné theou*). Selon la logique humaine, la justice aurait exigé la condamnation à mort pour nous, pécheur. » [137]

« L'exigence de la loi n'est pas pour autant abrogée mais c'est Jésus Christ qui s'en est acquitté pour nous et, à notre place, il nous a libérés de l'obligation de nous justifier

---

[134] D. PREUSS, art. « Barmherzigkeit », in: Horst Robert BALZ, Gerhard KRAUSE, Gerhard MÜLLER, *et al.*, *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin, Walter de Gruyter, 1977, t. 5, p. 216.

[135] Cf. Eglise catholique - Fédération luthérienne mondiale, *La doctrine de la justification, Déclaration commune*, Cerf, 2000, p. 71-72.

[136] Walter KASPER, *La miséricorde : notion fondamentale de l'Évangile : clé de la vie chrétienne*, *op. cit.,* p. 59-61 ; 82-88.

[137]Walter KASPER, *La miséricorde : notion fondamentale de l'Évangile : clé de la vie chrétienne*, *op. cit.*, p. 83.

par nous-mêmes, car lui-même est notre justification (1 Co 1, 30). Ainsi donc, la justice de Dieu révélée en Jésus n'est pas une justice qui punit et condamne, mais qui rend juste. » Cette justice-miséricorde nous est accordée à cause de notre foi et non en vertu de nos bonnes œuvres. (Cf. Rm 1, 17 ; 3, 21s. 28 ; 9, 32 ; Ga 2, 16 ; 3, 11).

« Ainsi la miséricorde de Dieu révélée de manière définitive à la croix nous laisse vivre et renaître à la vie alors que nous avions mérité le jugement et la mort ; elle nous redonne l'espérance contre toute espérance. » Cette justice nouvelle nous restaure dans une liberté qui nous permet de porter des fruits de miséricorde et d'agir dans le monde pour la justice. Cette justice renouvelée par la foi en la miséricorde fonde la liberté des enfants de Dieu. (Ga 5, 1. 13)

« Celui qui n'a pas connu le péché, Dieu l'a pour nous identifié au péché des hommes, afin que, grâce à lui, nous soyons identifiés à la justice de Dieu. » (2 Co 5, 21) Le Juste est mort pour les injustes afin de rendre justes les injustes. Il est mort pour que nous vivions. C'est l'admirable échange des Pères de l'Église. Sur la croix, la miséricorde de Dieu est la vie qui a remporté la victoire définitive. Dieu s'est réconcilié le monde par le Christ. « Dieu est riche en miséricorde » (Ep 2, 4), il est un « Dieu de miséricorde » (2 Co 1, 3). Par sa miséricorde, il nous a sauvés de la mort pour nous faire renaître à une espérance vivante et invincible. « Rien ne pourra nous séparer de son amour, ni la tribulation ni la détresse, ni la persécution, ni la fin ni le froid, ni le danger ni l'épée. » (Rm 8, 35) C'est le sens de la croix du Christ. « L'amour qui se manifeste dans la miséricorde peut et doit être le fondement d'une nouvelle civilisation et amener des changements dans notre vie, dans l'église et dans la société. »[138]

La lettre aux Hébreux considère l'essence de la médiation du Christ comme étant la miséricorde. Jésus est défini comme « le Grand Prêtre miséricordieux » (He 2,17). Jésus est comme l'imitateur parfait de *YHWH*. La croix et la résurrection s'avèrent parole de Dieu et signe permettant le discernement de tous les autres signes de justice et miséricorde.

### c. Des interprétations du magistère, à partir de justice et miséricorde

Dans l'encyclique *Dives in misericordia*, Jean-Paul II s'applique à creuser l'alternativité biblique de la justice et de la miséricorde. Le texte exprime que tandis que le Premier Testament évoque la justice, en tant que vertu humaine authentique, et la perçoit comme une qualité transcendante de Dieu, il souligne néanmoins que l'amour est supérieur à la justice. Cette supériorité de l'amour réside dans le fait qu'il est primordial et fondamental. L'auteur, Karol Wojtyla était professeur de philosophie à l'Université

[138] *Ibid.,* p. 87.

Catholique de Lublin (KUL). Il a écrit des ouvrages d'anthropologie tels : *Personne et acte ; Évaluations sur la possibilité de construire une éthique chrétienne sur la base du système de Max Scheler ; Amour et responsabilité ; les fondements de l'ordre éthique ; l'homme dans le champ de la responsabilité ; Pourquoi l'homme ? Écrits inédits d'anthropologie et de philosophie.*[139] Il est devenu pape. C'est en tant que pasteur de l'Église catholique qu'il rédige ce texte.

Il précise d'emblée comment il envisage l'alternativité de justice et miséricorde à partir du concept d'amour :

« L'amour, pour ainsi dire, est la condition de la justice et, en définitive, la justice est au service de la charité. Le primat et la supériorité de la charité sur la justice (qui est une caractéristique de toute la révélation) se manifeste précisément dans la miséricorde. Cela parut tellement clair aux psalmistes et aux prophètes que le terme de justice en vint à signifier le salut réalisé par le Seigneur et sa miséricorde. La miséricorde diffère de la justice ; cependant elle ne s'oppose pas à elle. »[140]

Le texte souligne le fondement essentiel de la relation entre la justice et la miséricorde en Dieu, telles qu'elles s'expriment dans ses interactions avec l'homme et le monde. Celles-là nous invitent à explorer les origines vivifiantes et les motivations profondes de cette relation en remontant « au commencement », jusqu'au mystère même de la création. Même dans le cadre de l'Ancienne Alliance, elles préfigurent la révélation complète de Dieu, qui est essentiellement amour.

« Cet amour se remarque surtout au contact de la souffrance, de l'injustice, de la pauvreté, au contact de toute la 'condition humaine' historique. Or la manière dont l'amour se manifeste et son domaine sont, dans le langage biblique, appelés : 'miséricorde'. Ainsi, la miséricorde se situe, en un certain sens, à l'opposé de la justice divine, et elle se révèle en bien des cas non seulement plus puissante, mais encore plus fondamentale qu'elle.»[141]

---

[139] Karol WOJTYLA, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Dodruk wydania III, Lublin, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, coll. « Źródła i Monografie » - Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego , 2020. Karol WOJTYLA, *Katolicka etyka społeczna*, Lublin, Wydawnictwo KUL : Wydział Filozofii KUL : Ośrodek Badań nad Myślą Jana Pawła II - « Instytut Jana Pawła II KUL », 2018. Karol WOJTYLA, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin, TN KUL, coll. « Źródła i Monografie - Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego », 2010. Karol WOJTYLA, *Wykłady lubelskie*, Lublin, Wydaw. TN KUL, coll. « Źródła i Monografie - Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego », 1986.Karol WOJTYLA, *Elementarz etyczny*, Lublin, Roma, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu. Katedra Matefizyki KUL : Società Internazionale Tommaso d'Aquino, 2017. Karol WOJTYLA, *Karol Wojtyła*, Kraków, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, coll. « Polska Filozofia Chrześcijańska XX wieku », 2019. JEAN-PAUL II, François DONZY, *Mémoire et identité: conversations au passage entre deux millénaires*, Paris, France, Noyelles, 2005.

[140] Jean-Paul II, « Lettre encyclique Dives in misericordia », Éditions vaticanes, 1980, §4.

[141] *Ibid*., §3.

Jean-Paul II s'essaie alors à un commentaire de la parabole de Père miséricordieux[142] (ou enfant prodigue). C'est sans doute le cœur de son texte. Il montre comment l'articulation de justice et miséricorde trouve sa plénitude. Si la justice consiste à rendre son dû à l'autre, ici le père rend ce qu'il doit véritablement à son fils : sa dignité. C'est en cela que l'auteur voit en la miséricorde l'attitude qui donne toute sa mesure à la justice. Dans nos considérations, nous ne négligerons pas un deuxième niveau possible d'interprétation : celui de la relation première du Fils au Père, en particulier l'attitude du Fils toujours « tourné vers le sein du Père » (cf. *pros* - vers - de Jn 1, 18), en retour vers le Père.

« Dans la parabole de l'enfant prodigue on ne trouve pas une seule fois le terme de 'justice' ni même, dans le texte original, celui de 'miséricorde'. Toutefois, le rapport de la justice avec l'amour, qui se manifeste comme miséricorde, s'y inscrit avec une grande précision. »[143]

L'auteur constate : « Il apparaît clairement que l'amour se transforme en miséricorde lorsqu'il faut dépasser la norme précise de la justice, précise et souvent trop stricte. »[144]

En travaillant dans la maison de son père comme un mercenaire, l'enfant prodigue pourrait éventuellement regagner une certaine quantité de biens matériels, bien qu'il ne puisse jamais récupérer autant qu'il avait dilapidé. Cependant, malgré son comportement, il demeure toujours le fils de son père, et aucun acte ne peut altérer ou détruire cette relation. L'enfant prodigue en est conscient, et cette prise de conscience souligne clairement la dignité qu'il a perdue. Malgré tout, le père reste fidèle à sa paternité et à l'amour qu'il a toujours eu pour son fils et lui redéclare sa dignité, en particulier par le symbole de la tunique. Il lui redit qu'il est fils.

« Par cette joie, la fidélité à soi-même de la part du père - un aspect déjà connu par le terme vétéro-testamentaire *'hesed'*, la rédemption est la révélation ultime et définitive de la sainteté de Dieu, qui est la plénitude absolue de la perfection : plénitude de la justice et de l'amour, puisque la justice se fonde sur l'amour, provient de lui et tend vers lui. »[145]

Le pape polonais creuse la question de l'alternativité en termes trinitaires, christologiques et sotériologiques. La miséricorde-justice trinitaire se manifeste dans le paroxysme de l'humanisation du verbe éternel. La justice, aussi, est révélée sur la croix ; non pas seulement la miséricorde. Il exprime enfin la dimension créatrice de la révélation de l'alternativité dans sa plénitude en Jésus par l'Esprit.

---

[142] Lc, 15, 11-32.
[143] Jean-Paul II*, op. cit.,* §5.
[144] *Ibid.,* §5.
[145] *Ibid.,* §5.

« Cette justice, qui est au sens propre justice 'à la mesure' de Dieu, naît tout entière de l'amour, de l'amour du Père et du Fils. La justice divine révélée dans la croix du Christ est 'à la mesure' de Dieu, parce qu'elle naît de l'amour et s'accomplit dans l'amour, en portant des fruits de salut. La dimension divine de la rédemption ne se réalise pas seulement dans le fait de faire justice du péché, mais dans celui de rendre à l'amour la force créatrice grâce à laquelle l'homme a de nouveau accès à la plénitude de vie. »[146]

C'est ainsi que le pape Jean-Paul II interprète la résurrection, en clé de justice-miséricorde. Et d'enchaîner sur la question centrale et sensible de la théologie du salut constituée par le thème de la justification : « Le mystère pascal constitue le sommet de cette révélation et de cette mise en œuvre de la miséricorde, qui est capable de justifier l'homme, de rétablir la justice. »[147]

Pour l'auteur, selon la révélation du Christ, Dieu ne se limite pas à être seulement le Créateur et la source de toute existence dans le monde. Il est également présenté comme Père, ce qui signifie qu'il est lié à l'homme d'une manière encore plus profonde que par le simple acte de la création. Le Père appelle ses fils à manifester cette relation dans le monde matériel.

K. Wojtyla montre alors combien l'amour est plus fort que la mort et que le péché. Il évoque l'héritage du péché originel :

« Et voici qu'en lui, le Christ, justice est faite du péché au prix de son sacrifice et de son obéissance 'jusqu'à la mort'. Lui, qui était sans péché, 'Dieu l'a fait péché pour nous' (cf. 2 Co 5,21). Justice est faite aussi de la mort. La croix du Christ, sur laquelle le Fils, consubstantiel au Père, rend pleine justice à Dieu, est aussi une révélation radicale de la miséricorde, c'est-à-dire de l'amour qui s'oppose à ce qui constitue la racine même du mal dans l'histoire, le péché et la mort. »[148] La miséricorde est la « limite au mal » dans l'histoire.[149]

Les paroles du Sermon sur la montagne révèlent dès le début les possibilités du « cœur humain » en exhortant à être miséricordieux. Elles soulignent l'unité insaisissable du Père, du Fils et du Saint-Esprit, où l'amour, englobant la justice, engendre la miséricorde qui, à son tour, met en lumière la perfection de la justice. Le pape explique ensuite que personne n'a jamais expérimenté, autant que la Mère du Crucifié le mystère de la croix, la rencontre émouvante entre la transcendance de la justice divine et l'amour : un « baiser » donné par la miséricorde à la justice[150].

---

[146] *Ibid.,* §5.
[147] *Ibid.,* §6bis.
[148] *Ibid.,* §8.
[149] Cf. JEAN-PAUL II, François DONZY, *Mémoire et identité: conversations au passage entre deux millénaires*, Paris, France, Flammarion, 2005.
[150] Cf. Jean-Paul II, Lettre encyclique *Dives in misericordia*, Éditions vaticanes, 1980, §8.

Puis il se pose la question : la justice suffit-elle ? Il considère avec satisfaction que « dans le monde contemporain et sur une vaste échelle, le sens de la justice s'est réveillé. »[151]

En effet, la conscience contemporaine de l'humanité a accordé une importance primordiale à la justice, comme en témoignent les conflits éthiques et les luttes qui traversent le monde. On se réjouit souvent de voir le développement de la doctrine sociale. Cependant, les programmes fondés sur l'idée de justice et censés favoriser sa réalisation dans la vie sociale des individus, des groupes et des sociétés humaines sont souvent altérés dans la pratique. Souvent, des forces négatives telles que la rancœur, la haine, voire la cruauté, prennent le dessus. Ainsi, le désir d'anéantir l'adversaire est omniprésent.

« Et cela s'oppose à l'essence de la justice qui, par nature, tend à établir l'égalité et l'équilibre entre les parties en conflit. Cette espèce d'abus de l'idée de justice et son altération pratique montrent combien l'action humaine peut s'éloigner de la justice elle-même. »[152]

Pour Jean-Paul II, l'expérience passée et contemporaine, montre que la justice seule n'est pas toujours suffisante, et qu'elle peut même entraîner sa propre annihilation et sa propre décadence, si l'on ne permet pas à la force plus puissante de l'amour de façonner la vie humaine dans toutes ses facettes. « L'expérience de l'histoire a conduit à formuler l'axiome : *summum ius, summa iniuria*. »[153] En, d'autres termes, le droit poussé à son comble devient l'injustice suprême.

Il est alors nécessaire de faire appel à ces forces plus profondes de l'esprit qui influent sur l'ordre de la justice même. La béatitude des miséricordieux dépasse largement ce que l'on peut parfois en percevoir dans les discussions habituelles sur la miséricorde. « Mais ces opinions sur la miséricorde ne tiennent pas compte du lien fondamental entre la miséricorde et la justice dont parlent toute la tradition biblique et surtout la mission messianique de Jésus-Christ. La miséricorde authentique est, pour ainsi dire, la source la plus profonde de la justice. »[154]

Le philosophe Wojtyla revient dans une discussion qui réinvestit le champ anthropologique : « l'amour au contraire, et seulement lui (et donc aussi cet amour bienveillant que nous appelons 'miséricorde'), est capable de rendre l'homme à lui-même. »[155] C'est une thématique chère à l'anthropologue de montrer que la miséricorde humanise le monde.

---

[151] *Ibid.,* §12.
[152] *Ibid.,* §12.
[153] *Ibid.,* §12.
[154] *Ibid.,* §12.
[155] *Ibid.,* §12.

Cependant l'égalité instaurée par la justice se restreint au domaine des biens objectifs et matériels, tandis que l'amour et la miséricorde permettent aux individus de se rencontrer dans la valeur intrinsèque de l'humanité, avec toute sa dignité inhérente. Ainsi, la miséricorde devient un élément essentiel pour façonner les relations humaines, en encourageant un profond respect pour la condition humaine et la fraternité mutuelle. Il est impossible d'établir ce lien entre les individus, si l'on cherche uniquement à régler leurs interactions selon des principes de justice. Dans tous les aspects des relations humaines, la justice doit être profondément influencée, voire transformée, par la miséricorde. Jean-Paul II envisage ainsi une « refonte de l'amour. »[156] Il s'agit d'une refonte continue par le principe créatif de l'alternativité justice-miséricorde.

Il note que la prise en compte ce cette alternativité est indispensable dans l'éducation et la pastorale et que cette « civilisation de l'amour » est « le but vers lequel devraient tendre tous les efforts dans le domaine social et culturel comme dans le domaine économique et politique. »[157]

Pour lui, Le Concile Vatican II insiste à plusieurs reprises sur la nécessité de rendre le monde plus humain. Il évoque la Constitution pastorale *Gaudium et Spes*[158]. Le Concile présente la mission de l'Église dans le monde contemporain comme étant de réaliser précisément cette tâche. Pour que le monde des hommes devienne de plus en plus humain, il est essentiel d'introduire, aux côtés de la justice, cet « amour miséricordieux » qui est au cœur du message messianique de l'Évangile, dans tous les aspects variés des relations interpersonnelles et sociales.

Jean-Paul II explicite alors l'alternativité, par ses extrêmes, en termes de justice froide et de pardon : « Le pardon atteste qu'est présent dans le monde l'amour plus fort que le péché. Un monde d'où on éliminerait le pardon serait seulement un monde de justice froide et irrespectueuse, au nom de laquelle chacun revendiquerait ses propres droits vis-à-vis de l'autre. »[159] De manière isolée de son articulation avec la miséricorde, la justice transformerait la vie et la société humaine en un système d'oppression des plus faibles par les plus forts, ou encore en arène d'une lutte permanente des uns contre les autres. L'allusion à la lutte des classes de matrice marxiste est forte ici. Le pape polonais écrit dans le contexte d'une Pologne toujours gouvernée par la politique de communisme réel.

Pour lui, de toutes manières, « l'Église doit considérer comme un de ses principaux devoirs - à chaque étape de l'histoire, et spécialement à l'époque contemporaine - de proclamer et d'introduire dans la vie le mystère de la miséricorde. »[160]

---

[156] *Ibid.,* §14.
[157] *Ibid.,* §14.
[158] CONCILE VATICAN II, Constitution pastorale *Gaudium et Spes,* §40.
[159] Jean-Paul II, *op. cit.,* §12.
[160] *Ibid.,* §15.

Il se demandait alors ce qui resterait des idéaux humanistes de vie et d'éducation, si cette leçon était ignorée. Il est évident qu'une telle demande généreuse de pardon ne supprime pas les exigences objectives de la justice. En réalité, la véritable justice représente en quelque sorte la finalité du pardon. Dans aucun passage de l'Évangile, le pardon, ni même la miséricorde dont il découle, ne signifient une tolérance envers le mal, le scandale, les dommages causés ou les offenses. Dans chaque cas, la réparation des torts et des scandales, la restitution des dommages causés et la satisfaction des offenses sont des conditions préalables au pardon.

« Ainsi donc, la structure foncière de la justice entre toujours dans le champ de la miséricorde. »[161] Cependant, la miséricorde a le pouvoir de donner à la justice une dimension nouvelle. Le pardon révèle en effet que, au-delà du processus de compensation et de réconciliation caractéristique de la justice, l'amour est nécessaire pour que l'homme puisse se manifester pleinement en tant qu'être humain. Celui qui accorde le pardon et celui qui le reçoit se rejoignent sur un point central, qui est la dignité ou la valeur essentielle de l'homme. Du coup, le Pape invite l'Église à aller « puiser aux sources du Sauveur »[162].

Il est impressionnant d'observer comment le philosophe Wojtyla, lui aussi, cale sa pensée dans le moule de l'alternativité de justice et miséricorde, sur le plan anthropologique et sociologique, pour en laisser émerger les impasses. Il trouve une parole ajustée sur ces enjeux de notre temps, par l'unification personnelle proposée par le Verbe humanisé, du sein des relations trinitaires de justice et miséricorde et du creux de l'histoire ; Il expose la théologie de la passion, croix et résurrection comme le « paroxysme » (pour reprendre l'expression de Ricoeur) de l'alternativité de justice et miséricorde. Il montre bien que le mystère pascal n'est pas exclusivement une épiphanie de l'amour de Dieu. Il est en même temps manifestation de la justice de Dieu, et donc de l'alternativité du Verbe. Dans cette manifestation se produit de manière créative et salutaire une humanisation des relations humaines. Le Pape engage donc toute son Église à cheminer dans cette croissance vers le mystère transcendant de la Miséricorde unifiante, en habitant l'équilibre instable mais provocateur de la justice-miséricorde. Encore une fois le mystère de la miséricorde montre son caractère disproportionné, au cœur même de l'alternativité.

[161] *Ibid.,* §15.
[162] *Ibid.,* §15.