

**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 34 (1984)  
**Heft:** 2

**Artikel:** Étude critique : justice en dialogue  
**Autor:** Voelke, André-Jean  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-381270>

#### Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

#### Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

#### Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 13.01.2026

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

## ÉTUDE CRITIQUE

### JUSTICE EN DIALOGUE\*

ANDRÉ-JEAN VOELKE

Ce recueil présente un ensemble de travaux issus des rencontres de l'Institut de recherches herméneutiques de la Faculté de Théologie de l'Université de Neuchâtel. Il est l'expression d'un remarquable effort de collaboration entre des théologiens et des philosophes qui se sont donné pour tâche de mener une investigation commune sur la problématique de la justice. L'*Introduction* de Pierre Bühler et la *Relecture* finale de Sylvie Bonzon dégagent d'une manière synthétique les grands axes de cette recherche, constituée d'un côté par l'interprétation de certaines références historiques, et de l'autre par la discussion de diverses positions contemporaines prises comme repères.

A mon avis c'est dans les deux études du théologien P. Bühler et les deux études du philosophe P.-A. Stucki que ressort le mieux l'intérêt commun qui s'exprime dans le titre du recueil et dans la déclaration: «le dialogue nous apparaît comme le lieu par excellence de la justice» (18).

Analysant *La doctrine des deux justices, d'après Luther*, P. Bühler pose d'emblée que la découverte de la justification par la foi est une «découverte herméneutique» (36): c'est en interprétant l'*Epître aux Romains* que le réformateur comprend que la justice de Dieu est une «justice passive» par laquelle Dieu nous justifie par la foi. Alors que dans la conception thomiste la justification est une action divine visant à aménager la capacité de l'homme, pour Luther «l'Evangile me rend juste en déclarant que je suis juste». Dans cette perspective l'énoncé linguistique est fondamental et l'on remarque qu'il a «une structure performative» (39). Reçue dans la parole de Dieu, la justice passive est une «justice en dialogue» (40). Pour saisir l'apport spécifiquement chrétien à la problématique de la justice, il faut selon P. Bühler saisir comment la justice passive s'articule avec la justice active que nous sommes conviés à mettre en œuvre dans le monde des hommes. Cela suppose une «réinterprétation chrétienne de la loi»: en nous donnant la justice, l'Evangile nous libère non pas de la loi, mais des tentatives d'auto-justification; il nous appelle à accomplir la loi «selon son office propre»: «la loi devient alors le lieu où je peux exercer ma liberté dans le service» (47). A cette réinterprétation de la loi est liée une réinterprétation du droit naturel: pour Luther celui-ci est «l'expression d'une exigence adressée par Dieu à l'homme» (51). P. Bühler apporte à ce propos des précisions qui surprendront plus d'un lecteur: loin

---

\* P. Bühler, S. Bonzon, P. Barthel, P.-A. Stucki, E. Dubuis, P. Paroz, M. Schaffter: *Justice en dialogue*, Genève, Labor et Fides, 1982, 173 p.

d'être l'adversaire irréductible de la raison que l'on s'imagine, Luther fait de la raison la source du droit naturel et admet l'autonomie de la raison dans l'accomplissement du droit.

C'est à la lumière de cette doctrine luthérienne qu'il convient, me semble-t-il, de lire l'autre contribution de P. Bühler: *Le problème de l'avenir dans la question de la justice. Une critique de la théologie politique*. Considérant que «la justice est toujours mise en rapport avec un *avenir de justice*, reflétant ce que l'homme attend, espère et exige d'elle» (158), l'auteur oppose deux manières de comprendre ce «moment eschatologique». Selon la «théologie de la gloire», la résurrection du Christ marque le début d'une histoire nouvelle qui anticipe l'accomplissement du royaume de Dieu. Cette histoire laisse apparaître une «analogie eschatologique» entre la justice sociale et le royaume final. Telle est la perspective des théologies politiques, et spécialement de celle de J. Moltmann. Mais, pour P. Bühler, «cette idée d'anticipation laisse planer une équivoque fondamentale (...): on ne sait jamais si le processus eschatologique va être réalisé par l'homme (...), par Dieu (...) ou par lui-même (...)» (161). Contrastant avec ce messianisme, la théologie de la croix renverse la perspective eschatologique en mettant l'accent sur la croix qui réalise le règne de Dieu dans l'existence présente du pécheur justifié et le libère de l'hypothèque de l'avenir pour lui permettre de travailler à l'aménagement de la justice dans le monde actuel. Au lieu de prétendre anticiper le royaume de Dieu par son action politique et sociale, l'existant se voe alors à une «éthique du service» (168), soucieuse des droits et devoirs des personnes. Non seulement P. Bühler donne sa préférence à la perspective existentielle ouverte par la théologie de la croix, mais il conteste même le caractère spécifiquement chrétien du messianisme des théologies politiques.

Dans sa *Lecture de la «Déclaration des droits de l'homme et du citoyen»*, Pierre-André Stucki soutient que ces droits doivent être conçus à partir d'une parole transmise. Cette parole, c'est la loi naturelle au sens de Calvin et de Locke. Mais à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle il ne reste de cette parole qu'une trace indirecte et la *Déclaration* est un acte performatif qui «fait exister le droit naturel dans l'univers linguistique» (86). Pour P.-A. Stucki, la signification des droits de l'homme a une dimension existentielle: en reconnaissant ces droits, «on me signifie la possibilité d'un avenir authentique, la légitimité d'une véritable espérance; on me transmet, indirectement, la promesse de l'existence» (88). Enfin l'auteur discerne derrière l'idéologie de la *Déclaration* un «système dialogique» (90) présidant à la formation de la volonté générale. Sans ce système, le passage du domaine des opinions individuelles à celui de la législation serait en effet inexplicable. P.-A. Stucki esquisse le fonctionnement de ce système, mais cette esquisse demeure à mon avis trop hypothétique et il faudrait se référer à la doctrine rousseauiste de la volonté générale pour éclairer sur ce point la *Déclaration*.

C'est encore de la promesse de l'existence que P.-A. Stucki nous parle dans

sa seconde contribution, *Le concept de compréhension de soi dans la problématique de la justice*. Dans la ligne de l'interprétation existentiale de Bultmann, il pense que l'homme est appelé à se comprendre lui-même en réponse à une parole originale que lui transmet l'autorité sociale et qui se donne à lui comme promesse de l'existence. C'est dans la «crise de la promesse» qu'il situe le «lieu de la problématique de l'existence» (116): lorsque la voie dans laquelle l'homme s'est engagé en réponse à la promesse le conduit à l'échec, il se pose la question de sa propre justice, puis corrélativement de la justice sociale et politique: «La question de la justice se montre donc contemporaine de la découverte de l'injustice, contemporaine d'une déception (...) Il faut donc considérer la transmission de la promesse (...), si l'on prétend se situer au point de départ de la problématique de la justice.» (117) L'individu dépassera cette crise et aboutira à une restructuration de la compréhension de soi s'il abolit la médiation de l'autorité sociale qui le tenait à *distance* de la parole originale et accède à une relation directe avec Dieu, qui se montre comme le «destinateur de la promesse» (118). Cet événement fondateur ouvre la voie à une reprise de l'exigence de justice.

Passons maintenant en revue les autres articles, moins fondamentaux peut-être, mais tous intéressants à des titres divers. Plusieurs d'entre eux mettent en œuvre certains des concepts élaborés par P.-A. Stucki (droit naturel, compréhension de soi, promesse de l'existence, système dialogique). Ainsi, malgré la variété des styles et des perspectives, le recueil présente une unité de pensée assez nette.

Sylvie Bonzon analyse *Le langage de la justice dans quelques textes de Platon* en vue de clarifier le statut du discours portant sur la justice. Elle décèle dans ces textes une «tension entre un langage de *découverte*, celui du philosophe qui énonce un *savoir* sur la justice, et un langage de *production*, celui du roi qui *décrète* ce qui est juste» (24). C'est ainsi que dans la *République* (IV, 432 d), Socrate ne saisit pas la justice comme une idée offerte à son regard muet, mais comme une «trace» dont le sens est à déchiffrer. Une telle opération est de l'ordre du lire, non du voir: elle est interprétation du *logos* qui construit la Cité en décrétant que celle-ci doit se conformer à la règle du «à chacun son activité propre». C'est dans l'écart entre ce déchiffrage et la contemplation de l'Idée que peut prendre place la parole de l'autre et se développer le dialogue. Cet article original confirme dans le cas de Platon l'une des thèses fondamentales posées dès l'*introduction* du recueil: «La justice se présente toujours comme un *dit de justice*» (13). Mais comment ce *dit* s'articule-t-il avec le regard que le philosophe porte sur l'essence de la justice (VI, 501 b)? C'est un point qui demanderait à être approfondi.

Pierre Barthel consacre une étude au *Discours sur la justice pour un «siècle éclairé et philosophe»* de J. F. Ostervald. Il montre comment se développe, dans le Catéchisme du «second réformateur» de Neuchâtel, un discours sur les devoirs envers le prochain qui annonce le discours laïque et humaniste sur

la justice. Pour ce témoin de la *Frühaufklärung*, les exigences de justice enseignées par Jésus s'accordent parfaitement avec la raison, ce qui lui permet de se distancer de la doctrine calviniste de la justification par la foi seule. Mais, contrairement à Locke, dont sa pensée est proche, il s'enferme dans une théologie du salut par les œuvres pénitentielles qui l'empêche d'accéder à une compréhension de soi marquée par la relation directe avec Dieu. En définitive sa conception de la justice est pour l'essentiel de type *objectivant*.

Dans son article *Loi de Dieu et justice formelle, références bibliques et systématiques*, Eric Dubuis retrace le mouvement d'universalisation progressive conduisant de la loi vétéro-testamentaire à la reconnaissance du principe de la justice *formelle* et s'interroge sur sa légitimité. Si le commandement d'amour dans lequel se résume la loi entraîne certains principes de la justice formelle, c'est néanmoins sous l'effet des interprétations successives de saint Paul, des réformateurs et de Locke que la loi est devenue apte à servir de base à ces principes. D'autre part l'interprétation luthérienne de la justice de Dieu par la foi «interdit de faire du combat pour les droits de l'homme une œuvre qui justifie» (95).

Pierre Paroz présente *Le problème de la justice et le rationalisme critique* en montrant comment H. Albert — disciple de K. Popper — élève la jurisprudence au rang de technologie de l'action politique. Selon P. Paroz, cette démarche suppose une conception *dialogique* de la justice, car elle met en œuvre une incessante variation dialectique des points de vue.

Michel Schaffter analyse successivement *La théorie de la justice de J. Rawls* et, sous le titre *Marxisme prométhéen et marxisme de l'espoir*, la double perspective marxiste. Il n'a pas de peine à rattacher la théorie de Rawls à la conception *formelle* de la justice s'inscrivant dans le prolongement des théories du contrat social et de la *Déclaration* de 1789. Mais il y discerne aussi un «principe de reciprocité» propre à la conception *dialogique*. Ce principe transparaît dans «l'intention fondamentale de se mettre d'accord» (144) animant les contractants, qui sont placés originellement dans une situation fictive où ils ignorent quelle sera leur place dans le système sociopolitique. — Pour M. Schaffter le marxisme prométhéen met l'accent sur la lutte des classes et la mission historique du prolétariat. Il réduit le principe de reciprocité à un équilibre des rapports de force et ramène la justice à l'état de fait qui sera réalisé dans la société communiste (conception *objectivante*). En revanche le marxisme de l'espoir est avant tout un appel à la prise de conscience de l'injustice sociale et il s'accorde avec la justice démocratique, qui implique en retour la prise en compte de la critique marxiste.

Pour terminer voici très rapidement quelques-unes des observations ou questions qui viendront peut-être à l'esprit du lecteur:

Puisque les auteurs reconnaissent une certaine validité à l'idée de droit

naturel, n'aurait-il pas été judicieux d'associer à cette recherche interdisciplinaire un représentant de la théorie aristotélico-thomiste du droit naturel? Remarquons en tout cas que les allusions à cette théorie risquent d'en donner une idée fausse (cf. en particulier un rapprochement dangereux avec Hobbes et Spinoza, 14-15), et que l'une des hypothèses interprétatives posées au début du recueil apparaît déjà chez Aristote. Selon cette hypothèse, le modèle «originale» du dit de justice serait la *réciprocité* (14). Or Aristote déclare précisément que «dans l'opinion de certains c'est la réciprocité qui constitue purement et simplement la justice», et il cherche à montrer en quel sens cette position peut être admise (*Eth. Nic.* V 8).

D'autre part l'affirmation que le modèle de la réciprocité est premier ontogénétiquement et phylogénétiquement appelle une confrontation avec les sciences humaines, en particulier avec la psychologie génétique. Même s'il était difficile d'inscrire une telle confrontation dans un projet herméneutique, cette direction de recherche aurait au moins dû être indiquée.

Une certaine équivoque ne pèse-t-elle pas sur la défense de la conception dialogique de la justice? Tantôt en effet on se réfère au dialogue du croyant avec Dieu, tantôt à un dialogue interhumain. Le discours sur la justice relève-t-il bien dans les deux cas du même jeu de langage? A cet égard les remarques de P. Bühler (19) ne me paraissent pas suffisamment approfondies. Une question analogue se pose à propos de la promesse de l'existence selon P. A. Stucki: cette promesse paraît tout d'abord d'origine humaine, puis se révèle fondée en Dieu, sans que l'on voie clairement comment ces deux dimensions s'articulent.

Peut-on vraiment, avec P. Bühler, dénier totalement au «règne» de Dieu le caractère de «royaume», c'est-à-dire «d'aménagement futur idéal de la communauté humaine» (165). Pour ma part, j'ai quelque peine à adhérer à une herméneutique qui exclut du message spécifiquement chrétien toute perspective messianique, et il me semble discerner dans de nombreux textes bibliques, par exemple dans les bénédicences, une tension entre l'existence présente et une eschatologie centrée sur l'avenir.

Enfin il y a lieu de se demander dans quelle mesure tous les articles procèdent effectivement d'une intention *herméneutique*. Certes chacun s'efforce bien d'interpréter un «dit de justice». Mais l'interprétation ne s'accompagne pas toujours d'une réflexion explicite sur la structure de ce «dit», et tous les auteurs n'ont pas au même degré que S. Bonzon, P. Bühler et P.-A. Stucki le souci de dégager les caractères du langage employé pour dire la justice. Si les travaux présentés étaient issus des rencontres d'un institut de recherches éthiques plutôt qu'herméneutiques, le recueil aurait-il un caractère très différent?

Quoi qu'il en soit, il convient de féliciter toute cette équipe pour la qualité de sa réflexion théologique et philosophique.