

POUR FONDER UNE ETHIQUE EVANGELIQUE

Henri BLOCHER

L'éthique fait un retour en force ! Après qu'on a parlé, non sans friser le ridicule, de « génération morale », le souci du bien, le souci d'éclairer les choix individuels et collectifs, marque la fin du millénaire, et fait bien vendre d'assez nombreux ouvrages. Comment les chrétiens pourraient-ils se taire, eux qui ont reçu « des apôtres le commandement du Seigneur et Sauveur » (2 P 3.2) ? Ils sont redevables à tous des repères qu'ils ont reçus pour la conduite. L'appel de l'actualité pousse même ceux qui ne sont pas éthiciens professionnels, comme Henri BLOCHER, à s'exprimer.

Son article reprend la première partie d'un exposé que lui avait demandé la « Commission d'éthique » de la Fédération Evangélique de France, le 4 février 1995 (il espère tirer plus tard un autre article de la seconde partie, sur les « principes »).

« L'éthique peut être définie, très en gros, comme une orientation de l'agir humain par des normes » : cette proposition de Paul Ricoeur¹ dit l'essentiel avec une rafraîchissante simplicité, sauf peut-être que l'« orientation » prend la forme d'un discours systématique, d'une science élaborée.

Comme science, l'éthique ne peut tenir sans montrer sur quel fondement elle s'élève – et surtout si elle se veut « évangélique ». Elle met ainsi en lumière son rapport à la foi chrétienne, c'est-à-dire son appartenance « ombilicale » à la théologie. C'est cela même que nous voudrions explorer, en nous concentrant sur le point de départ, non pas forcément en fait mais *en droit*, de son discours.

La première et, peut-être, l'ultime question nous paraît celle de l'obligation, du fondement de l'obligation. Mais avant de l'aborder, nous préférons régler son compte à une distinction, une *disjonction*, devenue fort courante, celle de l'*éthique* et de la *morale*. L'éthique se fonderait sur le désir du Bien, clarifiant les finalités de la vie humaine, tandis que la morale codifierait le devoir ou les devoirs. Ricoeur a couvert cette disjonction de son prestige – et nous l'avons déploré² – tout en reconnaissant que « rien dans l'étymologie ou dans l'histoire de l'emploi des mots ne l'impose »³. En effet, le latin *mores*, d'où « morale », traduit exactement les deux mots grecs très proches *éthè* et *èthè*, qui désignent les coutumes, les usages, d'une personne ou d'un groupe, et desquels vient « éthique » ; l'éthique des Grecs comme la morale des Latins est la science des mœurs, non pas descriptive (c'est l'éthologie) mais normative.

¹ Paul Ricoeur, « Postface au *Temps de la responsabilité* » [1991], in *Lectures 1. Autour du politique*, Paris, Seuil, 1991, p. 272.

² H. Blocher, « Fruits d'automne. La fécondité de l'âge illustrée par Paul Ricoeur », *Fac-Réflexion* 17, octobre 1991, p. 44ss.

³ Paul Ricoeur, « Ethique et morale » [1991], in *Lectures 1, op. cit.*, p. 256. Nous relevons avec intérêt qu'à la page citée ci-dessus, note 1, postérieure d'un an, Ricoeur juge inutile de faire valoir la distinction : « Je propose de ne pas tenir compte de la distinction que l'on pourrait faire entre les deux adjectifs » éthique et moral.

Le *Petit Traité des grandes vertus* du brillant Comte-Sponville dissocie éthique et morale allègrement et contribue par son succès à répandre la séparation qui s'est introduite dans le vocabulaire et que nous pensons infondée. Mais non pas sans enjeu ni sans effet ! La disjonction insinue une hiérarchie. Et dans l'inégalité qu'on crée, c'est la morale qui souffre : elle qui évoque tristement le devoir, mal-aimé de nos contemporains, dont Gilles Lipovetsky a justement chanté le « crépuscule ». Claudel déjà pleurnichait : « Certes nous aimons Jésus-Christ, mais rien au monde ne nous fera aimer la morale »⁴. On devine déjà que la séparation dans le vocabulaire n'a rien d'innocent ; on verra bientôt quelle stratégie elle sert, dirigée contre le fondement d'une éthique/morale évangélique⁵.

Que voulons-nous maintenir ? Nous discernons le noyau spécifique de l'éthique ou morale dans l'*obligation*, dans l'autorité d'injonction relativement à la conduite, indépendamment des considérations d'efficacité. La norme éthique, conformément à la définition du *Petit Robert*, « Type concret ou formule abstraite de ce qui doit être », diffère de la norme « technique » (comme en indique, dans sa notice, un constructeur de machines à laver) en cela même : elle n'est pas subordonnée à la condition « si tu veux que ça marche, si tu veux préserver ton matériel » ; elle sert à juger non seulement les moyens mais la fin elle-même, déterminant si elle est digne d'approbation ou de blâme, si l'agent qui s'efforce vers elle est coupable ou digne d'éloge. Elle implique la nécessité de l'action dans un sens qui n'est ni celui des contraintes ni celui des conditions opératoires du succès.

Notre thèse converge, croyons-nous, avec le sens commun, avec la sensibilité commune. Interrogés dans la rue, beaucoup y consentiraient. Mais nous n'ignorons pas la contestation qui la prend pour cible. C'est un vœu puissant et largement partagé que celui d'un Marie-Jean Guyau esquissant « une morale *sans obligation* ni sanction » (1884). Moins grossières ou naïves, nous devons examiner des doctrines, certaines infiltrées jusque dans l'Eglise, qui recèlent le désir de la contourner ou de la relativiser. Nous consacrerons notre première partie à un bref survol des principaux types, avant d'esquisser une critique et de formuler nos propositions. Pour achever notre introduction (nous avançons pas à pas), il nous paraît utile de rappeler le soutien de l'Écriture Sainte, plus solide que le sens commun ! à l'insistance sur l'obligation.

⁴ Paul Claudel, dans son ouvrage *Feuilles de saints*, d'après l'anthologie réalisée par André Blanchet, *La Perle noire*, Paris, Gallimard, 1947, p. 168 (n°CLII). Il est vrai que le poète ne prétendait pas, pour autant, aimer l'éthique (on lui pardonnera donc à moitié).

⁵ Helmut Burkhardt mène en allemand le même combat que nous, dans son *Einführung in die Ethik. Grund und Norm sittlichen Handelns*, Giessen & Bâle, Brunnen, 1996, p. 18s. D'après ses indications, la séparation entre éthique et morale est surtout le fait des protestants ; elle paraît plus ancienne qu'en France ; « Ethik » mettrait davantage l'accent sur l'intériorité (malgré la tendance inverse chez Hegel). La réaction contre la « théologie morale » des catholiques serait un facteur important. Abraham Kuyper, qui goûtait assez la distinction des mots, estime qu'on préfère « éthique » pour le traitement philosophique et « morale » pour le traitement pratique, et que la chose se justifie jusqu'à un certain point (*zooverre*) parce que *ethose*, disposition permanente, se distingue des *tropoi* à traduire *mores* en latin, actes et façons de faire (il invoque *les Lois de Platon*, VI, 16, 773b) – voir son *Encyclopaedie der Heilige Godgeleerdheid*, vol. III, Amsterdam, J.A. Wormser, 1894, p. 416 (cf. 424). Mais l'écart est très mince (le champ sémantique d'*ethos/èthos* large).

Que notre thèse soit nettement *biblique*, c'est presque une évidence. La part de l'impératif, sans condition, est considérable dans l'Écriture, et si le Décalogue use de l'inaccompli en hébreu (traduit par un futur en français, « Tu n'auras pas... tu ne tueras pas... »), ce n'est en aucun cas un affaiblissement de l'impérativité mais, au contraire, le recours à la forme emphatique de prohibition⁶. La notion de commandement est abondamment attestée dans les textes inspirés (*miçwâ, entolè*) et celle du devoir est bien présente (par exemple Lc 17.10, Jn 13.14 ; 2 Co 12.14 ; 1 Jn 2.6 ; la notion sert aussi pour la dette de culpabilité). Jésus lui-même répète son « il faut », *dei*, avec, au moins, une composante éthique. Quant au jugement de condamnation qui pèse sur le transgresseur des normes, l'Écriture insiste avec la plus grande solennité (par exemple Rm 2.1-16, renvoyant à 1.32 ; 3.19s. ; 5.16, 19...). On pourrait encore évoquer, à propos de l'obligation, l'usage du terme « nécessité », *anagkè*, comme en Romains 13.5 : il y a nécessité *de conscience*, pour le chrétien, de se soumettre aux autorités (voir aussi 1 Co 9.16, au sujet du devoir que Paul se reconnaît d'évangéliser). Il faudrait être bigrement myope pour manquer, dans la Bible, le sens de l'obligation.

Les tentatives de fondation

Comment, en dehors de la Bible mais aussi dans la « chrétienté », les penseurs fondent-ils l'injonction éthique ? On peut les répartir en deux grands groupes, selon qu'ils se réfèrent à la réalité existante (qui « est ») ou à un autre terme, pour choisir le mot le plus vague (un terme qui « n'est pas »).

Les plus nombreux tentent de le faire *sur ce qui est*. Bien entendu, les avis diffèrent sur ce qui est : certains réduisent au monde des corps, d'autres contemplent l'Être dans sa plénitude tout-englobante et sa diffusion « analogique », d'autres bâtissent encore autrement leur ontologie, K. Barth prend (en dernière analyse) comme seule réalité concrète l'événement de Jésus-Christ. À l'éthique, chaque fois, de suivre.

Passons sur les divers naturalismes, qui se contentent de la réalité sensible. Malgré l'influence présente de l'*hédonisme*, morale du plaisir le plus proche, et du *vitalisme* ou *biologisme*, qui propose de prolonger, comme règles de la conduite humaine, les lois naturelles de l'épanouissement du vivant, le « sophisme naturaliste » est trop patent pour que nous soyons séduits : de la description « c'est comme ça » seule une entourloupette fait sortir la prescription « ce doit être ainsi ». Les recettes de la bonne forme et même de la conservation de la vie ne valent *moralement* que si je suis obligé moralement de vivre et de m'épanouir ? Mais pourquoi y serais-je obligé ? Comme l'a finement noté Karl Barth, « la meilleure preuve de la fausseté d'une

⁶ L'impératif, comme mode, ne s'emploie pas au négatif. Le choix se fait entre l'inaccompli « jussif » avec la négation 'al et la forme emphatique associant l'inaccompli avec la négation lô', celle d'Ex 20.3ss, voir la grammaire de référence Gesenius-Kautzsch-Cowley § 107o, et l'analyse de Burkhardt, *op. cit.*, p. 57, qui relève l'infinitif absolu (équivalent à un impératif emphatique, Gesenius-K-C. § 113aa) du commandement sur le sabbat et l'impératif « Honore ton père et ta mère ».

pareille identification [entre loi morale et loi naturelle au sens de Feuerbach, Nietzsche ou Hæckel], c'est qu'on a dû la prêcher ! »⁷

La grande tradition chrétienne fonde l'éthique sur l'Être estimé bon. Elle recueille l'héritage des Grecs, d'Aristote entre tous, et construit une éthique du Bien et du bonheur. « Eudémonisme », dit-on (du mot pour le bonheur). Elle révèle à l'homme sa *fin* véritable – elle est téléologique – pour qu'il tende de tout son désir vers le Bien véritable, se l'approprie, se joigne à lui, et jouisse de cette union. Il s'agit pour l'être humain de l'accomplissement de sa *nature*. L'augustinisme et le thomisme sauvegardent la place de la loi et des commandements, mais on les sent subordonnés aux finalités naturelles. Ces thèmes, tellement présents dans la pratique des moralistes catholique autrefois sont éclipsés s'il s'agit de fondement. Jean-Paul II reste dans le droit fil de cette interprétation dans son encyclique : « Ordonner rationnellement l'acte humain vers le bien dans sa vérité et rechercher volontairement ce bien, appréhendé par la raison, cela constitue la moralité »⁸. C'est la définition même de l'éthique téléologique fondée sur l'être qui est le Bien, la Nature, donc aussi la Raison (note teintée de stoïcisme). Dans la mesure où le Bien est le Dieu trinitaire, on peut parler d'eudémonisme *transcendant*, le fondement n'est pas simplement ce qui est, ici-bas du moins ; la distance de la transcendance implique une certaine irréalité terrestre, et comme une autorité qui oblige ; nous reviendrons sur cette ambiguïté profonde. Mais le schème reste eudémoniste : Fait le bien pour ton bien, pour être heureux.

L'anglican évangélique et augustinien Oliver O'Donovan, dont le maître-ouvrage porte davantage à la méditation qu'aucun autre en ces récentes décennies, se rattache à cette tradition, avec ferme appui sur l'*ordre créationnel* réaffirmé, restauré, par la résurrection : « La moralité, peut-il écrire, est la participation de l'homme à l'ordre créationnel »⁹. Il combat constamment contre le volontarisme nominaliste qui déracine, pour les modernes, l'éthique de l'ontologie (l'Être).

Plus éloigné de la tradition, on sait que Paul Ricœur fonde lui aussi l'éthique sur le désir d'être, désir du bien. C'est ce choix qui le porte à disjoindre, comme nous l'avons dit et naguère commenté, entre l'éthique et la morale. Sans y revenir ici, nous signalons qu'un autre thème de sa réflexion éthique cherche une fondation dans la réalité de l'expérience. D'une autre façon que lorsqu'il branche son éthique sur le Désir aristotélicien et l'Effort spinoziste, il rapporte aussi à « ce qui est » les injonctions éthiques (surtout politiques) quand il prend appui sur les convictions communes (« bien pesées », dit-il, pour rendre le *considered* de J. Rawls). Il le fait en remettant à plus tard la question de la légitimation dernière, et bien qu'il concède

⁷ Karl Barth, *Dogmatique II*, 2**, trad. Fernand Ryser, Genève, Labor & Fides, 1959, p. 6.

⁸ Jean-Paul II, *La Splendeur de la vérité*, trad. Non indiqué (présentation de Jean-Louis Bruguès, commentaires de Georges Cottier et d'Albert Chapelle), [Paris], Mame & Plon, 1993, § 72, p. 114.

⁹ O'Donovan, *Resurrection and Moral Order. An Outline for Evangelical Ethics*, Leicester & Grand Rapids, Inter-Varsity Press & W.B. Eerdmans, 1986, p. 76 (Morality is man's participation in the created order). A noter qu'il différencie nettement, p. 34s., entre les téléologies platonicienne et aristotélicienne. (Le livre a été traduit et publié aux Presses Universitaires de France ; nous citons l'original par commodité).

qu'on laisse ainsi « le problème moral en suspens »¹⁰. De là aussi son indulgence pour la thèse de Luc Ferry, influencé par Habermas, qui offre pour fondement à l'éthique la procédure de libre discussion démocratique¹¹.

D'autres efforts se réfèrent aux « valeurs ». On leur attribue une certaine réalité, pour fonder l'injonction de l'éthique. La phénoménologie de Max Scheler, phénoménologie du « cœur », montrait leur objectivité. Le langage des valeurs plaît assez aujourd'hui : il entretient un flou commode entre l'objectivité et la subjectivité (est-ce l'évaluation qui dépend de la valeur ou la valeur de l'évaluation ? le sujet reçoit-il les valeurs pour s'y soumettre, ou décide-t-il ce qui vaut « pour lui » ?). De même entre l'indicatif ou optatif (voilà pour toi un choix avantageux...) et l'impératif qu'on atténue. Il convient au pluralisme présent, à la logique du marché (on pense à la « bourse aux valeurs »). Traiter de l'éthique comme du champ des valeurs permet aussi d'envisager un ultime conflit des valeurs¹², ce qui s'accorde, chez plusieurs, avec le sentiment tragique de la vie.

Fidèle à son effort de concentration christologique, Karl Barth fonde l'éthique et sa force d'obligation sur l'événement de la libre grâce de Dieu en Jésus-Christ. Son éthique principielle, « le Commandement de Dieu » (*Dogmatique II*, 2**), fait de la loi la forme de l'Évangile, identique à l'événement lui-même. Jésus-Christ est à la fois le Dieu qui sanctifie et l'homme sanctifié, et, comme il est l'unique homme concret, nous sommes en lui sanctifiés : de là procède l'obligation comme « réquisition » divine.

L'autre voie pour les penseurs consiste à fonder l'éthique sur *ce qui n'est pas*. Non pas « tout simplement », bien sûr, mais selon des formules variées. La *Critique kantienne de la Raison pratique* propose la plus prestigieuse : au commencement de l'éthique, l'exigence de la Raison (elle n'est pas réalisée, donc, en ce sens, n'est pas), l'impératif pur et *inconditionnel*. Cette inconditionnalité fait l'essence de la moralité, marquant son autonomie à l'égard de tout calcul utilitaire et intérêt égoïste, contre l'eudémonisme de la tradition. Recommander l'honnêteté en affaires parce qu'elle rapporte davantage, au bout du compte, est profondément immoral, en tout cas amoral. Seule la bonne volonté est bonne, seul le respect du devoir comme devoir est moral.

Le rejet de tout fondement dans l'Être se fait protestation stridente chez Emmanuel Lévinas. Avec une éloquence bouleversante, malgré la difficulté de lecture, il oppose l'exigence éthique, portée par lui au plus haut degré d'incandescence, à l'ontologie¹³. L'infini qui me requiert absolument s'oppose à la tradition grecque le

¹⁰ Paul Ricoeur, « Postface... », *op. cit.*, p. 278, le texte se poursuivant aussitôt : « Mais ce régime provisoire *suffit* à la pratique individuelle et collective ». (p. 288 pour la réf. A Rawls).

¹¹ *Ibid.*, p ; 289s.

¹² Etienne Borne, *Le problème du mal*, Paris, Presses Universitaires de France, 1967, p. 21, 92.

¹³ C'est le sens du titre d'Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Livre de poche Kluwer Academic, 1990, 1^{re} éd., La Haye, Martinus Nijhoff, 1974. Voir déjà *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, même coll., 1990 (avec une préface de 1987 ajoutée), 1^{re} éd., La Haye, Martinus Nijhoff, 1961. Pour un texte d'accès facile, *Ethique et infini. Dialogue avec Philippe Nemo*, Livre de poche Fayard & France Culture, 1982.

l'Être englobant, « Totalité ». Il se révèle sur le *visage* d'autrui par une déchirure indicible de l'être. Lévinas ne cache pas la source de son inspiration : biblique et juive. Le « Tu ne tueras pas » implique une telle ordination (subordination) à l'autre homme que j'en suis otage, sous l'obligation de me sacrifier substitutivement pour lui.

D'autres formules mériteraient plus d'attention que nous ne pouvons ici leur donner. Ernst Bloch, dans son *Principe Espérance* qui a marqué Jürgen Moltmann, donne à son éthique néo-marxiste une assise ontologique (ou mèn-ontologique) avec sa catégorie du *noch-nicht- Sein*, l'être-pas-encore. S'il ne s'agit pas d'un jeu vide sur les mots, comment échappe-t-il à la mythologie ? L'interprétation sartrienne de la liberté comme néant et néantisation conduit à fonder l'éthique sur ce qui n'est pas. Ainsi on le voit proclamer la révolte, le « non », comme commencement de l'humanité. Le choix de soi comme choix de tous les hommes – « En me choisissant {chaque fois que je pose un acte}, je choisis tous les hommes – et le ressort de cette universalisation pourrait être la néantisation des différences, la liberté comme néant vaut universellement autant qu'elle vaut singulièrement. En tout cas, la dénonciation de la figure opposée du « salaud » comme « un gros plein d'être » est éloquente. Sartre a suffisamment glorifié son athéisme pour que la théologie évangélique résiste à son absolutisation de la liberté-néant, et même si elle se rappelle que l'éthique est, en effet, affaire de liberté¹⁴.

Esquisse d'une critique

Notre réponse de théologien évangélique doit laisser de côté, en raison des limites du présent travail, plusieurs des formations théoriques mentionnées (on se contentera des quelques observations que nous avons glissées dans l'exposé), pour ne retenir que les principales.

L'éthique augustinienne et thomiste est sans doute la plus difficile à critiquer, sans compter qu'elle nous vient de Pères et de Maîtres vénérés. L'Écriture ne permet pas de couper l'éthique de l'être si le commandement émane du Dieu qui *est* (L'ÉTANT ET L'ÉTAIT ET LE VENANT, Ap 1.8). Les Proverbes invoquent l'ordre de la réalité et la « nature » reçoit chez Paul un rôle normatif aux connotations grecques, surtout stoïciennes¹⁵. Pourtant, la disproportion nous gêne d'emblée entre la primauté que la tradition thomiste accorde à de telles considérations et la place seconde ou tierce que leur réserve l'Écriture. Malgré la défense que déploie Jean-Paul II — il s'en donne la peine¹⁶ — il nous semble que le saut du descriptif au prescriptif reste souvent injustifié, par exemple en matière de contraception. Malgré,

¹⁴ Nous laissons de côté le retour de Sartre à une éthique plus ordinaire dans ses derniers entretiens avec Benny Lévy ; ce n'est plus le Sartre historique qui parle.

¹⁵ Voir H. Burkhardt, *op.cit.*, p. 42, 64, 100ss ; spécialiste de Philon, il souligne la médiation du judaïsme hellénistique dans la reprise par Paul de notions grecques. Sur les normes « naturelles », voir aussi le fort bon article de Campbell-Jack, « Rock Cakes at Blandings : Nature as a Basis for Ethics », *Scottish Bulletin of Evangelical Theology*, 14/2, automne 1996, p. 115-128.

¹⁶ Jean-Paul II, *op. cit.*, § 47, p. 76s., répondant aux reproches, adressées par des théologiens catholiques, de « physicisme et naturalisme ».

encore, des précautions significatives, la confiance faite à la raison sans la révélation est excessive¹⁷. Les conséquences de la chute sur la nature, en l'homme et hors de l'homme, constituent un premier problème : ne brouillent-elles pas toute lecture possible de normes inscrites dans l'être ? Plus radicalement, l'obligation peut-elle procéder de l'être *comme tel* ? Que j'accomplisse ma nature, que j'atteigne le bonheur, en pratiquant le bien me prouve que tel est mon *intérêt*, mais non pas mon *devoir*. La motivation reste infra-morale. Pourquoi serais-je obligé de m'accomplir et condamnable de me détruire ? La toute-puissance de Dieu comme un fait, qui peut me pulvériser à l'instant, ne résout pas le problème de *droit*¹⁸. On ne sort de l'impasse qu'en souscrivant à la précision pontificale : la « prescription de la raison humaine ne pourrait avoir force de loi, si elle n'était l'organe et l'interprète d'une raison plus haute, à laquelle notre esprit et notre liberté doivent obéissance »¹⁹. Mais il ne s'agit plus de l'Être seulement : s'y ajoute la confession de l'autorité morale impliquant le devoir. Si la Raison de l'Être nous oblique *parce que* « notre esprit et notre liberté doivent obéissance », le fondement de l'obligation n'est plus l'Être comme tel, mais ce devoir, cette obligation, posé(e) au préalable. C'est là toute l'ambiguïté de l'eudémonisme transcendant — dans la mesure où la transcendance implique l'obligation, on revient sur le terrain biblique, mais s'agit-il encore d'un eudémonisme ?

Même Oliver O'Donovan, dont nous partageons la lutte contre le nominalisme et de qui nous sommes proche à beaucoup d'égards, nous semble trop rapprocher l'arrangement des choses et la promulgation des normes.

Sur l'éthique de Paul Ricœur et sa relation à la morale, il est inutile que nous nous répétions. Notons ici notre insatisfaction devant le recours aux convictions « bien pesées » en l'absence de légitimation dernière. Certes, nous apprécions le réalisme et le respect du sens commun ; ils expriment une sage humilité chez le philosophe capable de toutes les acrobaties abstraites ! Mais comment les convictions seront-elles pesées en l'absence de toute balance ? Comment, sans critères justifiés, protéger les convictions de la menace très présente, de l'*inanité* des choix de hasard ? Un tel croit ceci, un tel croit cela, et puis après ? Où est l'autorité ? Si l'on constate de fait un large accord dans une population donnée, comment sortira-t-il de l'*accidentel* ? Si l'on plaide que les convictions communes prouvent leur utilité dans la survie du groupe, on ne sort pas du calcul d'intérêt — dans la perspective d'un certain darwinisme social, *survival of the fittest*, les sociétés qui ont survécu et triomphé des concurrentes ont choisi les règles les plus efficaces, et c'est une recommandation « technique » de leur morale. Mais il faut bien voir que ces règles, recettes de succès historique pour les groupes, ont inclus l'oppression modérée de la femme, par exemple, contre laquelle s'insurge le sens moral de beaucoup aujourd'hui. Le *consensus moralis gentium* (des nations) n'acquiert d'autorité morale qu'avec une

¹⁷ *Ibid.*, § 44, p. 71 : « L'homme peut reconnaître le bien et le mal grâce au discernement du bien et du mal que lui-même opère par sa raison, en particulier par sa raison éclairée par la Révélation divine... » - ce « en particulier » nous paraît trop faible, comme le « surtout » du § 42, p. 68, « cela s'effectue surtout grâce à la lumière de la raison naturelle ». Il y a tension avec le § 36, p. 60, qui affirme, « dans l'état actuel de la nature déchue, la nécessité et surtout la réalité effective de la Révélation divine pour pouvoir connaître les vérités morales même d'ordre naturel ».

¹⁸ Comme K. Barth, *op. cit.*, p. 45s., l'a bien vu.

¹⁹ Léon XIII, encyclique *Libertas praestantissimum* (1888), cité par Jean-Paul II, *op. cit.*, § 44, p. 71.

théologie de la création, comme la trace de l'inscription de la loi divine dans le cœur (Rm 2), trace que le péché déforme et obscurcit.

Notre objection vaut aussi contre le recours à la discussion argumentée : comment se distinguera-t-elle d'un vain *bavardage* en l'absence de critères légitimés ? Ricœur fait, d'ailleurs, l'observation aiguë : « Le problème est alors de savoir si d'une simple procédure on peut dériver des contenus »²⁰.

Nous parierions volontiers que la popularité du discours sur les « valeurs » tient précisément à l'ambiguïté de la notion. Elle évite les choix qui demandent du courage, et nous suivons décidément Ricœur quand il déclare : « Je tiens le quasi-concept de valeur pour un terme de compromis »²¹. L'idée (profondément polythéiste) de valeurs contradictoires s'autorise de l'expérience des conflits de devoirs, mais cette expérience est-elle justement interprétée ? Avec de grands penseurs (Kant compris), nous nions qu'il y ait jamais *véritable* conflit de devoirs. C'est à notre avis une illusion d'optique, ou, plutôt, il semble y avoir conflit quand les « devoirs » sont traités comme des exigences autonomes, exerçant séparément leur autorité sur la conscience, alors qu'il convient plutôt de voir les commandements comme des « balises » pour le discernement de la volonté de Dieu. Il n'y a jamais qu'un seul devoir en situation, celui de faire cette volonté²². Ce problème mis à part, reste celui de la *justification* des valeurs, que l'éthique des valeurs ne peut escamoter²³. La pluralité même des valeurs qu'elle invoque sonne comme l'aveu qu'on n'y atteint pas la racine même : d'où vient la force d'obligation qu'on leur associe ?

La critique des propositions barthiennes devrait s'élargir à toute la théologie, ce qui n'est pas possible ici. Bornons-nous à signaler que le renversement du rapport entre la loi et l'Évangile, et la compression des deux, s'opposent à Calvin comme à Luther et déforment les structures scripturaires. Sur l'obligation même, il est troublant que le langage pour dire la « réquisition » divine soit parfois celui de la contrainte physique : l'homme, écrit K. Barth, « se trouve automatiquement placé sous l'exigence de Dieu. [...] L'action humaine sera donc mue et dirigée par l'impulsion qui lui est ainsi imprimée »²⁴. D'autres fois, Barth semble faire appel à la loi de réciprocité

²⁰ Paul Ricoeur, « Postface... », *op. cit.*, p. 289. Le complément qu'il suggère, celui de la tradition (289s), ne fait qu'étaler le problème dans le temps.

²¹ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 336, n. 1. Le compromis se fait entre universalité et historicité.

²² La thèse du conflit des devoirs implique celle d'une culpabilité *inévitabile*, car l'un des devoirs au moins se trouve fatalement lésé. C'est une atteinte sérieuse aux conditions bibliques de la culpabilité (l'installation d'une dose de tragique), et elle pose un énorme problème en christologie : ou bien le Christ n'a pas été sans péché, puisqu'il est inévitable de pécher, ou bien il a évité de vivre une vie pleinement humaine, en éludant certaines contraintes – désastreux dilemme.

²³ Wolfgang J. Bittner le montre bien, « Der Verfall der Werte als Herausforderung an die Christen », in *Christliche Ethik im Wandel der Systeme* sous dir. Helmut Burkhardt, Giessen & Bâle, Brunnen, et Wuppertal & Zurich, R. Brockhaus, 1994, p. 81, 86s. (sociologie et psychologie tentent d'éviter la question, mais ce n'est pas neutre). Bittner considère que les valeurs au sens propre ont un statut collectif, des racines religieuses, et sont intériorisées au point d'aller de soi (son chap., p. 79-96).

²⁴ Karl Barth, *op. cit.*, p.60.

puisqu'il dit de l'*obligation* qu'elle « découle du don » que Dieu nous a fait²⁵. Existe-t-il une loi de réciprocité qui rende moralement obligatoire le remboursement d'une dette, au-dessus de l'événement christique, au-dessus de Dieu ? La fondation barthienne de l'éthique laisse voir ses fissures.

A Kant nous restons profondément reconnaissant pour sa sensibilité au *propre* de l'éthique. Est-ce le fruit de son éducation piétiste ? Il nous semble au diapason biblique quant à l'irréductibilité du « Tu dois ». Mais l'interprétation en termes d'autonomie de la Raison prend aussitôt la tangente... De la prétention d'autonomie procède le formalisme si souvent reproché à Kant (avec le mot cruel de Péguy, sur le kantisme qui a les mains propres mais qui n'a pas de mains). Il n'en maintient qu'en trompe-l'oeil la revendication ; il glisse en fait dans ses maximes, dont il voudrait qu'elles soient purement formelles, un *contenu* — emprunté à la tradition christianisée sur la personne humaine²⁶. Tout l'orgueil des Lumières (*Aufklärung*) éclate dans le rationalisme de Kant. Qu'a-t-il opéré au fond ? Il a réalisé la fusion entre la loi morale, dont la supériorité est vivement ressentie (c'est la force de sa position), et la raison humaine ainsi absolutisée (donc idolâtrée).

Ce qui doit être n'est pas mais doit *être*. La pureté kantienne achoppe aussi (en dernière analyse, c'est le vice même de l'autonomie prétendue) sur la nécessité d'un lien positif à l'être. Kant, qui en a conscience, ne peut offrir que ses *postulats de la Raison pratique*, croyance rationnelle, certes, mais croyance seulement en un Dieu législateur et Juge, une âme immortelle, et l'accomplissement dans un Royaume des fins. Ce Dieu, subordonné par construction à la Raison pratique, ne peut pas donner à l'agir humain l'assurance d'un savoir ; ce déficit mine la réponse à la question : « Que m'est-il permis d'espérer ? ». Malgré son génie, Kant reste en surface : il ne peut donner ni la ferme assurance des choses qu'il espère, ni discerner la servitude où nous tient le péché. Il a manqué à la sensibilité kantienne de percevoir la profondeur *religieuse* de l'éthique, que révèle l'enracinement des fautes morales dans le péché, catégorie du rapport à Dieu : quand « le péché jaillit comme cœur de la faute... est apparu..., comme écrit Ricoeur, le tréfonds religieux de l'éthique et, avec lui, la profondeur véritable de l'*unique culpabilité morale* »²⁷. Le vrai réalisme fait défaut.

Lévinas, cet Emmanuel décédé le matin de Noël (1995), parle avec l'éloquence la plus saisissante ; l'éclat de son intuition a quelque chose d'implacable. Nous ne récuserons pas le lien qu'il établit entre l'infini et l'éthique, la responsabilité pour le prochain et la subjectivité même. Nous nous réjouissons qu'il brise le cercle, totalitaire en effet, de l'ontologie occidentale, sans excepter Heidegger.

Mais peut-être lui est-il juste un peu trop facile d'étinceler par l'émission de paradoxes extrêmes, comme en affirmant la nécessité de *dédire* aussitôt le Dit, d'employer sans cesse le langage de l'être pour ce qu'on prétend au-delà de l'être²⁸ ?

²⁵ *Ibid.*, p. 50 ; cf. p. 147 : « Si notre vie est devoir – et non simple vouloir – c'est parce que nous avons cette dette envers Dieu ».

²⁶ Pour la pénétrante critique de Ricoeur, voir notre article cité ci-dessus n. 2, p. 46.

²⁷ P. Ricoeur, « La Culpabilité allemande » [1949], in *Lectures I, op. cit.*, p. 152.

²⁸ E. Lévinas, *Autrement qu'être, op. cit.*, p. 242, et déjà p. 19.

Lévinas, a bien noté Ricoeur, use de l'*hyperbole* comme de la stratégie de sa pensée²⁹. Est-il plausible que la responsabilité fonde le sujet, comme il l'affirme ? Ne requiert-elle pas plutôt un *qui* auquel elle est assignée³⁰ ? Surtout la responsabilité pour le prochain s'infinittise à tel point chez Lévinas, comme nous l'avons indiqué, que tout sujet est « otage », qu'il *doit* se substituer sacrificiellement à son persécuteur même et expier pour lui³¹. Cette universalisation de la mission du Serviteur Souffrant est hautement significative. Elle prolonge un thème du judaïsme, qui, au Moyen Age (et peut-être déjà dans la LXX), interprète Esaïe 53 d'une personnalisation d'Israël. N'est-ce pas, subtilement, glorifier l'homme dans le salut ? C'est aussi une tendance du judaïsme que d'absolutiser la Loi au point qu'elle éclipse Dieu lui-même (au fond, c'est ce que reproche l'apôtre Paul au légalisme). Chez Lévinas, ce n'est pas la Loi comme code, mais comme exigence, assignation à responsabilité, qui fait pâlir le Dieu proclamé infini — Lévinas exclut de dire « Je crois en Dieu »³². Corrélativement, si passif que soit cet otage, le *sujet* se trouve promu, « sous le poids de l'univers — responsable de tout »³³. « *Charge écrasante, mais inconvient divin* », oui, divin, commente Lévinas³⁴. L'Ecclésiaste est plus sobre : « Dieu est au ciel, et toi sur la terre... Crains Dieu et observe ses commandements. C'est là tout l'homme » (5.1 ; 12.12).

Une proposition évangélique

Les diverses tentatives pour déduire l'autorité morale, le droit d'obliger au sens éthique, en remontant « plus haut » s'embourbent dans l'échec. Elle est irréductible à quelque autre principe. Nous proposons de la confesser *première*, comme un aspect ou élément de la confession de Dieu. Seul il est Bon (Mc 10.18). Seul, il possède sans condition le droit d'ordonner et de juger. Il est le « Juste Juge » (2 Tm 4.8 ; cf. 1 P 2.23 et déjà Gn 18.25 ; etc.). Sa *volonté* définit « le bon, l'agréable et le parfait » (Rm 12.2). L'impression que nous tirons de l'Écriture est celle d'une affirmation posée au principe, absolument.

Il s'ensuit que l'accent prédominant tombe non pas sur le Bien, Objet de désir, et sur les finalités de la nature humaine, ni sur la conscience, mais sur la volonté de Dieu. Tel est le concept capital de l'éthique biblique. Helmut Burkhardt le fait fortement valoir et résume le contenu de l'éthique « théocentrique » par la

²⁹ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 389 ; « Emmanuel Lévinas, penseur du témoignage » [1989], in *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994, p. 99ss.

³⁰ P. Ricoeur, « Emmanuel Lévinas... », *op. cit.*, p. 104. Tout le traitement de Ricoeur est fort éclairant.

³¹ E. Lévinas, *Autrement qu'être*, *op. cit.*, p. 176 (« passer de l'outrage subi à la responsabilité pour le persécuteur et, dans ce sens, de la souffrance à l'expiation pour autrui »), p. 186, n. 1 (« même de la faute de mes persécuteurs »). Cf. p. 145, le visage du prochain me fait me sentir « coupable de survivre », p. 173, « l'irrémissible culpabilité à l'égard du prochain est comme la tunique de Nessus de ma peau ». Lévinas invoque le commentaire de Rashi su Nb 11.12 (p. 139, n. 2, où la référence est Nb 12.12 par erreur, et p. 145).

³² *Ibid.*, p. 233. Il ne reste que le « Me voici » du service substantif en faveur du prochain.

³³ *Ibid.*, p. 183. *Ethique et infini*, *op. cit.*, p. 96, « il soutient le monde », p. 112, « c'est toujours moi qui suis responsable et qui supporte l'univers ».

³⁴ *Ibid.*, p. 194.

proposition : « Se conduit droitement celui qui se conduit conformément à la volonté de Dieu »³⁵. Abraham Kuyper définit l'éthique théologique comme « l'exposé systématique de la volonté de Dieu à nous révélée, à laquelle l'homme doit se conformer »³⁶.

La prépondérance du thème de la volonté ne fait pas basculer du côté nominaliste. En Dieu, la Bonté normative, l'autorité morale absolue, coïncide avec la plénitude de l'être, et ne se sépare pas, *ad extra*, du rôle de Créateur. En lui et à partir de lui, ce qui doit être EST. Cette coïncidence essentielle à notre confession permet d'accueillir la grande part de la tradition augustinienne et thomiste ; une fois l'obligation posée, il est vrai que la fin de l'homme est, par tous ses actes, de tendre vers Dieu qui est *son* bien, et que la promesse de la béatitude trace l'horizon de la pratique morale.

Nous ne parlons pas de l'Être « en général ». Le témoignage, dans son hyperbolisme insoutenable, de Lévinas nous avertit contre la tentation *païenne* d'englober Dieu avec le monde dans une totalité qu'on peut nommer l'Être et qui devient le Dieu inavoué au-dessus ou au-delà de Dieu. La théologie traditionnelle a cru parer à ce danger par sa doctrine de l'analogie, les êtres n'étant que des « participations » à l'Être-même (*ipsum esse*) qu'est Dieu ; mais on peut douter de l'adéquation de ce remède qui mêle sans mesure la continuité et la discontinuité³⁷. Nous soutenons, avec un penseur juif plus prudent que Lévinas, Abraham Heschel³⁸, que la priorité du schème concret de la *création*, avant toute abstraction de l'être, seule délivre de l'oscillation entre totalité panthéiste et dualisme impensable.

Le schème de la création assure la dissymétrie du rapport entre Dieu et le monde, souveraine liberté personnelle d'un côté, dépendance radicale de l'autre, et reflet de cette dissymétrie dans le rapport entre la créature créée en image de Dieu et le reste de la création visible. Les dispositions du Créateur, qui appelle l'intelligence humaine à découvrir les lignes de sa sagesse dans toutes ses œuvres, ont globalement valeur normative ; à cet égard, on peut parler de loi naturelle, et c'est ainsi qu'une éthique évangélique peut « accueillir » l'héritage augustinien et thomiste. Il convient de souligner également que la révélation spéciale présuppose toujours la révélation générale (elle ne se produit pas dans le vide, elle emploie la langue déjà formée, etc.), et donc la volonté bibliquement révélée de Dieu présuppose l'ordre créationnel avec ses aspects éthiques³⁹. Mais deux raisons rendent indispensable la révélation spéciale pour son exact déchiffrement : les perturbations qu'inflige le péché compliquent désespérément la lecture ; la liberté de Dieu au-dessus de sa création impose une

³⁵ H. Burkhardt, *op. cit.*, p. 49.

³⁶ A. Kuyper, *op. cit.*, p. 421.

³⁷ C'est le reproche de Cornelius Van Til, « Introduction », Benjamin B. Warfield, *The Inspiration and Authority of the Bible*, éd. Samuel G. Craig, Philadelphie, Presbytérien & Reformed, 1948, p. 52ss (cf. 9).

³⁸ Abraham J. Heschel, *The Prophets II*, Harper Torchbooks, New York, etc., Harper & Row, 1975, 1^{re} éd. 1962, p. 43ss.

³⁹ Comme le fait C. Campbell-Jack, *op. cit.*, p. 125s., avec appui sur Calvin et Van Til.

réserve, une suspension de jugement, tant que l'apparence d'une norme dans la nature n'est pas confirmée par le Souverain lui-même. On peut *présumer* qu'une loi qui régit l'éthologie animale et semble avantageuse pour la vie humaine si on la prolonge dans l'éthique correspond à une *intention* du Créateur pour sa créature d'élection, l'homme en son image, mais Dieu restant le Très-Haut au-dessus de son oeuvre, on n'en sera *sûr* que s'il le dit.

La révélation de la volonté de Dieu se fait centralement sous la forme des *préceptes* : de la loi et de la sagesse. Mais il convient de respecter la richesse de l'Écriture et d'éviter la concentration exclusive sur la forme légale. H. Burkhardt déploie un plan ternaire, en commençant par la Loi, dans son contexte d'histoire du salut ; en poursuivant par la création, qui implique la capacité de l'homme comme sujet de l'éthique ; en achevant par la « fondation eschatologique » (le Royaume de Dieu)⁴⁰. David Clowney choisit les trois perspectives de la loi, de l'histoire, et de la relation personnelle⁴¹. Ces développements, cependant, concernent davantage les principes de l'éthique ou morale que son fondement — il faut laisser du pain sur la planche pour la prochaine fois !

Henri BLOCHER

⁴⁰ H. Burkhardt, *op. cit.*, p. 49/168.

⁴¹ David Clowney, « The Use of the Bible in Ethics », in *Inerrancy and Hermeneutic. A Tradition, a Challenge, a Debate*, sous dir. Harvey M. Conn, Grand Rapids, Baker Book H., 1988, p. 213ss. Il s'inspire de la « trinoculaire » de John Frame, points de vue déontologique, téléologique et centré sur l'agent.