

par Louis  
**SCHWEITZER**

Professeur à la  
Faculté Libre de Théologie  
Évangélique de  
Vaux-sur-Seine

## LE DÉBAT DES ÉTHIQUES PROTESTANTES

Dans un excellent petit article datant de 1994, Denis Müller posait la question : « Après la mode de l'éthique, quel avenir pour l'éthique théologique ? »<sup>1</sup> et c'est encore à cette question que répond, de manière beaucoup plus développée, son dernier livre *L'éthique protestante dans la crise de la modernité*<sup>2</sup> paru en 1999. Dans le présent article, je ne souhaite pas reprendre cette question, mais souligner certains points qui me semblent essentiels dans le débat (ou l'absence de réel débat) qui oppose, au sein du protestantisme, ceux qui se réclament d'un protestantisme « officiel » et ceux qui appartiennent à l'aile évangélique. Ce que je voudrais exprimer se nourrit non seulement de lectures, comme il se doit, mais aussi de la pratique d'un travail commun en commissions d'éthique chargées de donner des réponses d'Eglises à des problèmes de société.

Après avoir été dominé par la massive présence barthienne dans ses versions conservatrices ou révolutionnaires, puis par l'influence de Bonhoeffer, le protestantisme francophone a vu le débat éthique largement résumé dans l'opposition d'une éthique d'inspiration luthérienne incarnée par Jean Ansaldi<sup>3</sup> et celle plus calvinienne, d'Eric Fuchs<sup>4</sup>. Depuis, il semble que l'enracinement dans une tradition théologique particulière soit devenu plus difficile et que l'accent est fortement mis

<sup>1</sup> Denis Müller, « Après la mode de l'éthique, quel avenir pour l'éthique théologique ? », *Foi et Vie*, n° 3, juillet 1994, p. 37-58.

<sup>2</sup> Denis Müller, *L'éthique protestante dans la crise de la modernité, généalogie, critique, reconstruction*, Genève/Paris, Labor et Fides/Cerf, 1999.

<sup>3</sup> Jean Ansaldi, *Éthique et sanctification*, Genève, Labor et Fides, 1983.

<sup>4</sup> Eric Fuchs, *L'éthique protestante. Histoires et enjeux*, Paris/Genève, Les Bergers et les Mages/Labor et Fides, 1990.

sur un dialogue renouvelé avec l'éthique philosophique, avec la présence incontournable de Paul Ricœur<sup>5</sup> pour le protestantisme francophone.

Reconnaissons que les évangéliques n'ont guère produit dans notre langue d'ouvrages importants dans ce domaine, se contentant de prises de position conservatrices ou plus précisément « réactionnaires » sur des problèmes de société. Ce silence semble d'ailleurs avoir été largement répandu dans le monde, l'éthique évangélique reposant pour une bonne part sur l'idée qu'il fallait défendre des valeurs bibliques évidentes et remises en causes. Comme en témoigne Oliver O'Donovan : « A force de réfléchir, j'en vins à réaliser que les concepts moraux chrétiens n'étaient *jamais* exposés dans la tradition que je connaissais : la stratégie apologétique trouvait globalement expédient de présupposer une théorie simple du commandement divin, offerte en cible aux attaques des sceptiques »<sup>6</sup>. O'Donovan, un anglican évangélique, est précisément un de ceux qui réagirent et apportèrent une participation qui put nourrir le débat éthique au-delà des cercles évangéliques. Le fait que son livre initialement publié chez IVP en 1986, maison d'édition des G.B.U. britanniques, soit traduit et publié par les Presses Universitaires de France en témoigne.

Un autre auteur, influent dans les milieux évangéliques même s'il ne se situerait peut-être pas lui-même dans cette mouvance, est venu nourrir le débat. Il s'agit de Stanley Hauerwas<sup>7</sup>. Ce méthodiste, profondément marqué par la théologie non-violente et l'ecclésiologie du mennonite John Yoder<sup>8</sup> dont il fut le collègue à l'université Notre-Dame, ainsi que par l'éthique néo-aristotélicienne d'Alasdair MacIntyre<sup>9</sup>, proposa une nouvelle approche de l'éthique qui s'intéresse à la construction de la personne plus qu'aux seules décisions à prendre et donc réintroduit dans la pensée protestante la question des vertus presque totalement abandonnée depuis longtemps au catholicisme. La dimension communautaire et narrative est essentielle dans ce processus qui s'inscrit bien dans une perspective post-moderne. Il ne s'agit pas en effet de chercher une quelconque universalité mais de parler du sein de cette tradition particulière qu'est celle de la communauté des disciples de Jésus. L'apport de ces deux théologiens est mentionné dans l'article

---

<sup>5</sup> Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, éd. du Seuil, 1990.

<sup>6</sup> Oliver O'Donovan, *Résurrection et expérience morale. Esquisse d'une éthique théologique*, Paris, PUF, 1992, p. 10.

<sup>7</sup> Stanley Hauerwas, *Character and the Christian Life*, Trinity University Press, San Antonio, 3<sup>e</sup> édition, 1985

*The Peaceable Kingdom, A primer in Christian ethics*, University of Notre Dame Press, Notre Dame/London 1986.

<sup>8</sup> John H. Yoder, *Jésus et le politique. La radicalité éthique de la croix*, Lausanne, Presses Bibliques Universitaires, 1984.

<sup>9</sup> Alasdair MacIntyre, *Après la vertu*, Paris, PUF, 1997.

de Denis Müller que nous avons cité. C'est également dans cette ligne, marquée par Yoder et Hauerwas que le théologien baptiste James Wm. McClendon, commence sa théologie systématique par le volume consacré à l'éthique<sup>10</sup>.

### A la recherche du fondement biblique

Pourtant, dans le livre *L'éthique protestante dans la crise de la modernité*, O'Donovan et Hauerwas sont tous deux présentés (en compagnie du luthérien Pannenberg) comme des nostalgiques de Barth<sup>11</sup>. Il me semble que nous trouvons là le premier point qui peut expliquer l'opposition entre les diverses approches protestantes de l'éthique. Autant, pour la plupart des évangéliques, le fondement biblique de l'éthique va sans dire et ne pose aucun problème, au point parfois de ne plus prendre en compte la diversité des approches et des situations, autant il semble poser à d'autres des problèmes insolubles. Ansaldi<sup>12</sup> souligne le caractère irréductible de l'opposition entre le Sermon sur la Montagne de Matthieu et l'éthique paulinienne qu'il va choisir « gratuitement » avec Luther. Fuchs lui-même affirme que « la Bible ne présente pas un enseignement éthique cohérent et encore moins exhaustif »<sup>13</sup>.

Nous retrouvons là une opposition classique en théologie dogmatique également. Il est présupposé comme une évidence que la Bible présente une telle diversité qu'il est illusoire de vouloir lui proposer de fonder une éthique. Il y aurait au mieux une pluralité d'éthiques bibliques. Situations, convictions des auteurs et de leurs communautés, tout diverge au point que personne ne pourrait envisager de trouver une unité sans être immédiatement taxé de fondamentaliste. Avouons que la naïveté de l'approche de certains évangéliques semble donner raison à cette perspective. Mais ne nous trouvons-nous pas là devant ce genre de certitude dogmatique qui dispense d'aller y voir de plus près ? Il est acquis que cette perspective de fonder une éthique positive sur le commandement de Dieu « à la manière de Barth » est caduque, pire, elle placerait l'improbable théologien protestant qui s'y risquerait aux côtés de Jean-Paul II et de son encyclique *Veritatis Splendor*.

Pourtant, une approche plus nuancée nous paraît possible et de fait empruntée par de nombreux théologiens évangéliques. Il y a bien sûr des éthiques diverses dans la Bible, non seulement entre le

<sup>10</sup> James Wm. McClendon, *Ethics, Systematic Theology*, Abingdon Press, Nashville, 1986.

<sup>11</sup> Denis Müller, *op. cit.*, p. 262.

<sup>12</sup> « Les tribulations d'un théologien protestant aux prises avec le Sermon sur la Montagne », *Lumière et Vie*, 183, 1987, p. 67-84.

<sup>13</sup> Eric Fuchs, *op. cit.*, p. 102.

Premier et le Nouveau Testament, mais à l'intérieur même de chacun des deux testaments, différences de situations, d'accents. Mais, sans a priori, il est facile de voir les points communs, les lignes de force qui unissent cette diversité. C'est ce que montre bien le remarquable et déjà ancien ouvrage de Jean-François Collange : *De Jésus à Paul, l'éthique du Nouveau Testament*<sup>14</sup>. Chercher à trouver un fondement biblique à l'éthique ne peut vouloir dire se contenter d'une application stricte de textes bibliques sortis de leur contexte ; c'est au contraire percevoir la continuité différenciée. Autre est, dans le Nouveau Testament même, la situation de Jésus au cœur d'Israël et en dialogue avec les autres sensibilités juives, autre est la situation des communautés en contexte grec qui ont à affronter des problèmes nouveaux que le contexte de Jésus ne pouvait pas envisager. Que chaque auteur ait sa perspective propre, comme d'ailleurs sa vision particulière du Christ, c'est évident. Mais cette diversité est féconde pour nous qui sommes encore dans une autre situation. Considérer que les évangiles nous proposent plusieurs approches éthiques est là encore exact, mais sont-elles irréconciliables ou nous montrent-elles des facettes différentes de l'enseignement de Jésus ? Si nous croyons que Jésus est bien la deuxième personne de la Trinité, Dieu parmi nous, comment ne pas voir le caractère central et normatif pour l'éthique chrétienne de son enseignement comme de sa vie ? En lui, non seulement, nous avons affaire à l'homme tel que Dieu le veut, mais nous pouvons discerner l'ordre créacionnel qu'il nous dévoile dans sa perfection au-delà des adaptations de la loi qui ont pour cause la « dureté de notre cœur » (Mt 19,8). Cette perfection qui nous est présentée, liée à la perfection même de Dieu (Mt 5,48 ; cf. Lv 19,2) n'est pas une nouvelle loi, mais l'indication d'une direction qui oriente la vie de ceux qui veulent suivre Jésus. Cette imitation de Dieu, cette imitation du Christ, se retrouvent d'ailleurs chez divers auteurs du Nouveau Testament. « Il suffit au disciple d'être comme son maître » (Mt 10,24 ; Lc 10,40 ; cf. Jn 13,16 ; 15,20). On retrouvera chez Paul une perspective semblable à travers la notion d'imitation de Dieu (Ep 5,1) et du Christ (1 Co 11,1 ; etc.). Cette imitation de Dieu et du Christ, dans l'amour qui nous est manifesté comme dans la sainteté, se retrouve largement dans l'ensemble des écrits canoniques.

Bien sûr, imiter ne veut pas dire singer, copier, mais se laisser entraîner à la suite de Jésus et transformer petit à petit par l'Esprit qui était en lui. Nous aurons à faire face à des questions nouvelles, à des situations que l'Écriture ne mentionne aucunement, mais nous pourrons nous inspirer et de l'exigence radicale qui nous dit ce qui est juste devant Dieu et de la miséricorde dont Jésus a fait preuve et qu'il nous enseigne. C'est certainement ici que se noue une des différences essentielles entre

---

<sup>14</sup> Jean-François Collange, *De Jésus à Paul, l'éthique du Nouveau Testament*, Genève, Labor et Fides, 1980.

les éthiques protestantes actuelles. L'absence ou du moins la rareté des dialogues entre les tenants de ces deux approches de la Bible explique la difficulté des échanges comme la radicalisation des présentations que nous rencontrons fréquemment.

### A qui s'adresse l'éthique chrétienne ?

La deuxième grande opposition se noue sans doute autour de cette question. A qui nous adressons-nous lorsque nous travaillons en éthique théologique ? Même si les réponses explicites proposées à cette question sont plus subtiles, il me semble que deux grandes sensibilités s'opposent. Il y a d'un côté ceux, souvent évangéliques, qui ne s'adressent qu'aux chrétiens, qui essaient de discerner le comportement attendu de ceux qui se veulent disciples de Jésus et confessent leur foi, et de l'autre, ceux, souvent universitaires, qui s'adressent au monde intellectuel, qui veulent prendre une place dans le débat qui oppose sur des questions de société les différentes écoles de l'éthique philosophique. Cette deuxième sensibilité est d'autant plus facile à comprendre que les problèmes qui se posent aujourd'hui, particulièrement dans le cadre de la bioéthique, demandent aux diverses écoles de pensées qui sont représentées dans la société d'apporter leur pierre à la réflexion commune. Ceux qui ainsi « font » l'éthique théologique sont aussi appelés à participer à des commissions d'éthique où ils rencontrent les tenants d'autres approches dans des débats qui portent sur des projets de lois<sup>15</sup>. Semblent ainsi s'opposer une approche étroitement ecclésiale qui peut présenter un caractère un peu sectaire et une éthique ouverte sur la réalité du monde et les questions de nos contemporains.

Il est pourtant possible d'avoir là encore une perspective plus nuancée. Le grand danger que courent les éthiciens chrétiens appelés à intervenir dans des débats publics ou à écrire des articles dans de grands quotidiens est de ne présenter que des arguments non seulement compréhensibles mais encore acceptables par les lecteurs du *Monde*. On aura alors parfois l'impression que rien de spécifiquement chrétien n'apparaît, que n'importe quel éthicien situé dans l'aile progressiste modérée de la société aurait pu écrire la même chose. Et lorsqu'une approche théologique est proposée, comme c'est le cas dans les textes d'Eglise, elle paraît avoir plus un caractère décoratif que véritablement fondamental.

Nous retrouverons bien sûr, dans ce débat, les différences d'approches du texte biblique que nous signalions plus haut. Mais il

<sup>15</sup> Cela est vrai en Suisse comme en France où Jean-François Collange, après France Quéré, apporte une participation appréciée au Comité Consultatif National d'Éthique.

me semble également que deux autres éléments doivent être pris en compte.

### **La foi change-t-elle quelque chose dans le domaine éthique ?**

Posée ainsi, la question semble étrange, mais elle est pourtant essentielle. Pour toute la tradition catholique classique, la réponse est évidemment positive. L'éthique, la vie conforme à la volonté de Dieu, est une condition du salut. Le premier résultat de la grâce est de me transformer pour me permettre de mener une vie de sainteté. Ainsi, éthique du chrétien et spiritualité sont intimement liées. Cette dimension est bien sûr à distinguer d'une éthique sociale qui sera, elle, plus largement fondée sur la morale naturelle. Ce lien entre morale chrétienne et salut par les œuvres a suscité une vive réaction dans le protestantisme et une crainte que soit par là porté atteinte au dogme central de la justification par la grâce et la foi seules. Cette approche est particulièrement luthérienne, mais nombre de théologiens la partagent plus ou moins. Vouloir souligner la spécificité d'une éthique chrétienne est alors perçu comme un retour déguisé au salut par les œuvres. Dieu nous pardonne et cela suffit.

La tradition évangélique, dans la ligne de Calvin et formée par les réveils, souligne fortement, au contraire, que la grâce est non seulement justificante, mais aussi transformante. La sanctification est à la fois la volonté de Dieu à notre égard, donc un commandement, et un don, le résultat de l'œuvre de l'Esprit de Dieu en nous. C'est le Christ qui grandit en nous et nous sommes ainsi transformés petit à petit à son image afin que nous puissions arriver à dire « ce n'est plus moi qui vit, c'est Christ qui vit en moi » (Ga 2,20). Cette marche vers la sainteté ne concerne pas seulement mon attitude devant des situations concrètes, mais la transformation de la personne elle-même, de son caractère. On comprend ainsi que lorsque Hauerwas a souligné l'importance du caractère et donc des vertus, il a pu facilement trouver un fondement à sa démarche dans les traditions issues de Calvin et de Wesley<sup>16</sup>. Si l'on veut ainsi lier éthique et sanctification, on se trouve devant une approche spécifiquement chrétienne de l'éthique. Nous avons en effet affaire à une éthique baptismale, c'est-à-dire enracinée dans la foi et la « suivance » du Christ (*Nachfolge Christi*), et trinitaire puisque concernée par l'imitation de Dieu et du Christ et l'œuvre de l'Esprit dans le croyant. Aucune éthique qui oublierait de tenir compte de cette dimension ne peut alors se dire chrétienne pas plus que ne le pourrait un homme dont les remarquables vertus n'auraient aucun rapport avec le Christ.

<sup>16</sup> Stanley Hauerwas, *Character and the Christian Life*, p. 77ss.

Il me semble que les réticences souvent rencontrées chez des théologiens protestants à développer l'idée d'une spécificité chrétienne viennent d'une sorte d'hypertrophie de la justification par la foi seule. Cette existence d'une éthique spécifiquement chrétienne n'empêche cependant nullement une réflexion éthique qui s'intéresse aux questions plus générales que pose la société. Si elle cherche à donner une réponse qui s'adresse d'abord aux chrétiens (caractère baptismal de cette éthique), elle pourra aussi, dans un deuxième temps prendre part au débat public. L'éthique sociale devient alors une autre dimension de l'éthique chrétienne qui tient compte de la société dont les chrétiens ne sont qu'une des composantes. L'éthique sociale est toujours une éthique du débat, et il serait, d'un point de vue chrétien et particulièrement dans le cadre des Eglises de professants, faux de vouloir imposer à tous ce qui est le chemin particulier des disciples de Jésus. On trouvera à cette éthique sociale chrétienne des fondements variés selon qu'on la construira à partir d'une analogie christologique à la manière de Barth, d'une morale créationnelle à la manière de beaucoup d'évangéliques ou d'une sorte d'analogie ecclésiale proposant à la société le maximum acceptable de ce qui serait vrai pour l'Eglise. Mais il ne pourra s'agir, en tout état de cause, que du témoignage proposé par les chrétiens et en aucun cas d'une forme quelconque d'imposition. L'oubli de cette distinction entre éthique chrétienne spécifique et éthique sociale produit des résultats regrettables. Si, chez certains éthiciens protestants, c'est la spécificité chrétienne qui semble s'amoinrir, voire disparaître, il est frappant de constater que certains évangéliques, dont la tradition souligne la nécessaire séparation de l'Eglise et de l'Etat et la défense de la liberté de conscience pour tous, seraient prêts à imposer leur éthique chrétienne spécifique à tous si cela s'avérait possible. Cette inconséquence, surtout lorsqu'il s'agit d'Eglises de professants, vient sans doute d'un certain héritage calviniste pour lequel il est légitime que l'Eglise et l'Etat soient liés au point qu'il est du rôle de l'Etat de réprimer les hérésies et de faire respecter la discipline de l'Eglise et tous les commandements de Dieu<sup>17</sup>. La double origine anabaptiste et calvinienne de la tradition baptiste et donc de la grande majorité des Eglises dites évangéliques explique sans doute ces regrettables court-circuits...

---

<sup>17</sup> La confession de foi des Eglises Réformées de France, dite « Confession de La Rochelle », art. 39, in *Confessions et catéchismes de la foi réformée*, Genève, Labor et Fides, 1986, p. 127.

La confession de foi de Westminster, XXIII, in *Les textes de Westminster*, Aix-en-Provence, éd. Kerygma, 1988, p. 47s.

## L'Eglise a-t-elle un rôle particulier dans l'éthique chrétienne ?

Il est probable que l'ecclésiologie joue également un rôle important dans ce débat. Lorsque l'Eglise n'est, comme c'était le cas au XVI<sup>e</sup> siècle pour l'Eglise catholique et les principales Eglises protestantes, que la fonction religieuse de la société ou lorsqu'elle n'est que le lieu de la prédication de l'Evangile, la distinction entre Eglise et Etat n'a que peu de pertinence dans le domaine éthique. Avec les anabaptistes et l'ensemble des Eglises dites de professants, une perspective nouvelle s'ouvrait. L'Eglise est, au sein de la société, la communauté de ceux qui veulent vivre en chrétiens. C'est bien dans la société qu'ils sont appelés à vivre, mais l'Eglise est le lieu particulier de l'apprentissage de cette nouvelle manière de vivre. Elle est l'assemblée dans laquelle l'enseignement du Christ est proposé et la communauté des apprentis (disciples) qui veulent déjà vivre cette dimension nouvelle. Leur référence commune est la vie et l'enseignement du Christ. Leur apprentissage est avant tout de type narratif. Il s'agit d'abord des récits bibliques, sans cesse repris. Ils ne donnent pas seulement un enseignement explicite, mais présentent des personnages, des situations qui éveillent notre propre conscience, ouvrent des perspectives à nos propres situations. Mais la dimension narrative ne s'arrête pas aux récits bibliques ; elle passe aussi par les témoignages, les partages d'expériences, dans la vie d'aujourd'hui, entre des croyants qui essaient tant bien que mal de vivre cette réalité nouvelle dans notre société. L'Eglise locale est donc un atelier, un lieu où des hommes et des femmes venus d'horizons différents partagent leurs expériences de vie, leurs réussites et leurs échecs et essaient ensemble de discerner les chemins de la fidélité chrétienne. Les questions qui se posent au sein de cette communauté ne sont pas différentes de celles qui se posent partout ailleurs ; ce que l'Eglise a de particulier, c'est la référence explicite qui est la sienne. Ses membres ont une vision commune et cherchent ensemble à la traduire dans une réalité sociale limitée mais réelle, celle de la communauté locale. On a donc pu écrire que « l'Eglise est une éthique sociale »<sup>18</sup>. Dans ce sens, l'amour fraternel n'est pas différent de l'amour du prochain, voire de celui de l'ennemi ; il a seulement ceci de particulier qu'il est partagé, au moins dans une certaine mesure. L'Eglise est donc un laboratoire d'éthique sociale. C'est pourquoi nous avons pu parler précédemment d'une analogie ecclésiale. Ce qui est vécu au sein de l'Eglise, dans la communauté des croyants, peut être élargi dans une certaine mesure à la société dans son ensemble, au moins sous forme de proposition et adapté à une communauté qui ne saurait partager les références chrétiennes qui sont celles de l'Eglise. C'est dans la communauté que le pardon et l'approche non-violente des conflits peuvent être appris

<sup>18</sup> Stanley Hauerwas, *The Peaceable Kingdom*, p. 99ss.

et mis en pratique, mais c'est ensuite la société dans son ensemble que cette sagesse concerne.

Cette vision trouve ses racines dans la tradition des Eglises de professants<sup>19</sup>, mais les différences sont aujourd'hui bien moindres qu'autrefois. D'une certaine manière, toute Eglise est aujourd'hui composée de professants. Si l'on veut simplement être conformiste dans notre société, le jogging est beaucoup plus indiqué le dimanche matin que la participation à un culte ou à une messe. La volonté de maintenir une perspective d'Eglise de multitude relève plus de la nostalgie pathétique que d'une approche réaliste de la situation de ce début de XXI<sup>e</sup> siècle. Ce qui a été dans le passé le propre des Eglises de professants, plus ou moins bien vécu d'ailleurs, peut devenir aujourd'hui, dans le dialogue œcuménique, un élément de leur apport à l'Eglise universelle.

### **Une espérance...**

Ce n'est certes pas le souci d'un témoignage réaliste dans la société qui est en cause, mais le risque de dissolution du message chrétien dans nos sociétés. Ce que nous avons à dire n'a rien de particulier s'il n'est pas enraciné dans la personne et l'enseignement du Christ. Et cette parole risque de demeurer vide si elle n'est pas incarnée dans des personnes et des communautés qui la vivent déjà au moins pour une part. A l'inverse, le danger est toujours présent de transformer nos petites Eglises en ghettos qui placent leur pureté mythique dans une séparation du monde qui n'est peut-être qu'un conformisme en retard. C'est précisément pour que le christianisme puisse avoir son mot à dire et apporter sa pierre dans les débats de la société, comme témoin de la réalité nouvelle survenue en Christ que l'éthique doit être clairement chrétienne pour avoir quelque chose à dire. Le débat qui a tant de mal à exister au sein du monde protestant, pourrait, en apportant les richesses diverses qui sont celles des différentes traditions, permettre aux Eglises de développer un témoignage à la fois clair et pertinent. Cela est vrai en éthique comme dans les autres disciplines de la théologie. ■

<sup>19</sup> Celle que McClendon appelle « baptiste avec un petit b ».