

L'éthique chrétienne :

ses fondements, les enjeux et la place qui lui revient



par **Henri BLOCHER**,

*Pasteur baptiste, enseignant la théologie systématique à la Faculté Libre de Théologie Evangélique, à Vaux-sur-Seine (dont il est doyen honoraire), depuis la fondation de cette faculté.
Titulaire d'une chaire de la Graduate School of Biblical and Theological Studies du Wheaton College (Wheaton, Illinois).
Président de l'Association Européenne de Théologiens Evangéliques.
Membre du Comité de l'Alliance Biblique Française,
il a participé à la préparation de la Nouvelle Bible Segond d'étude.
Membre du Conseil National de l'Alliance Evangélique Française.*

Epître aux Romains 8,1-4

L'*éthique*, autre nom de la morale selon l'étymologie et l'usage classique¹, est la « science des mœurs » (*éthè* ou *èthè* en grec, *mores* en latin). Elle diffère, cependant, de ces sciences du comportement que sont la sociologie, l'anthropologie, l'*éthologie* (même radical) : celles-ci décrivent, l'éthique prescrit. Elle ne cible pas les fonctionnements, voire les déterminismes, mais le sens et les normes ; sa méthode n'est pas expérimentale, mais d'abord réflexive. C'est pourquoi on la rattache traditionnellement, comme discipline, à la philosophie ou/et la théologie.

Les *enjeux* du travail consacré à son étude sont faciles à percevoir. La qualité morale de la vie qui se conforme à ses conclusions dépend évidemment de leur validité : la richesse, la justesse, l'harmonie de la vie

¹ J'ai commenté l'innovation récente qui différencie entre les deux termes : dans mon article « Pour fonder une éthique évangélique », *Fac-Réflexion* n° 40-41, 1997/2-3, p. 21s. (avec la note 5). La dispute de mots recouvre un dissentiment fondamental.

sont immédiatement celles de l'éthique adoptée et pratiquée, si la pratique suit. Il n'est pas inutile de rappeler, puisque nous vivons *coram Deo*, que l'approbation du Père céleste est en cause : les injonctions et les avertissements répétés de l'Écriture nous signifient l'intérêt extrême qu'il y porte, et qu'une conduite immorale est incompatible avec l'héritage du Royaume (1 Co 6,9s.). Le témoignage chrétien à destination du monde en recueille aussi une bonne part de sa lisibilité comme de sa crédibilité : c'est à la vue des « belles œuvres » que les gens donneront gloire au Seigneur (Mt 5,16) – sans nous faire d'illusion, pourtant : il arrive que les perspectives communes soient tellement perverties que le bien même soit l'objet de la réprobation, de l'indignation publique !

Les enjeux évoqués, trois questions permettront de baliser le terrain : sur l'emplacement exact, sur les fondations (principale et confirmatives), et sur le déploiement, ses axes et ses champs. Il faudra se contenter d'un survol rapide !

1. Où l'éthique se loge-t-elle en christianisme ?

Il est commode de partir des thèses avancées par Karl Barth : outre le profit qu'on retire d'affronter une pensée vigoureuse (même et surtout quand on n'est pas d'accord), on le découvre, sur la première question, à l'un des pôles. Il est alors plus facile de se repérer. Pour le théologien suisse, l'éthique fait partie, simplement et strictement, de la dogmatique ; c'est pourquoi l'architecture de la *Dogmatique* réserve sa place à l'éthique à la fin de chacune des parties principales² : le premier volume, de « Prolégomènes » (la doctrine de la Parole de Dieu), s'achève sur les prolégomènes à l'éthique, et précisément la défense de cette inclusion ; le deuxième, sur la doctrine de Dieu, par un long développement d'éthique fondamentale, sur « le commandement de Dieu » ; le troisième, sur Dieu le Créateur, par une volumineuse étude des sujets d'éthique liés à la création ; le qua-

² K. BARTH annonçait son plan dans un passage remarquable de l'avant-propos du premier tome (daté d'août 1932) ; il pensait alors privilégier le thème de « l'ordre de Dieu » à la fin du vol. III, celui de « la loi » à la fin du vol. IV et celui de « la promesse » à la fin du vol. V, *Dogmatique* I, 1*, trad. initialement par Denis de Rougemont et finalement par Fernand Ryser, Genève, Labor & Fides, 1953, p. xv.

trième, sur Dieu le Réconciliateur, est resté inachevé, mais le « fragment » consacré au baptême traite de celui-ci comme démarche éthique. La thèse sous-jacente, capitale pour Barth, est que l'éthique ne traite pas d'abord, et surtout séparément, du faire de l'homme, mais du faire de Dieu en Christ : elle se met « en quête de la sanctification opérée par Dieu en ce même sujet Jésus-Christ et de l'autosantification de l'homme qui en résulte », « elle cherche à comprendre comment la sanctification de l'homme a été accomplie en Jésus-Christ »³. Du coup, la loi ne précède plus l'évangile : elle le suit plutôt, elle en est la *forme*⁴. L'exigence est une permission :

« En dehors de la foi et donc de la Parole de Dieu, nous sommes nécessairement condamnés à tomber, soit dans le légalisme, c'est-à-dire sous un devoir qui n'est pas un pouvoir, une permission, soit dans l'antinomisme, c'est-à-dire sous un pouvoir, une permission qui n'est pas un devoir. La vérité concrète qui scelle l'unité de ces deux propositions antithétiques, et qui nous maintient au-dessus de l'abîme ouvert à notre droite et à notre gauche, est la vérité de la grâce de Dieu elle-même... »⁵.

Doctrines de la grâce qui nous « réquisitionne », l'éthique appartient à la dogmatique.

Il est conforme à la foi reçue de rattacher l'éthique à la dogmatique⁶. Barth dénonce avec force l'insuffisance des éthiques naturalistes, humanistes, liées à la notion de l'être. Nous avons besoin pour nous diriger, plus que jamais, d'entendre notre Maître nous indiquer le chemin. En éthique, de

³ BARTH, *Dogmatique* II, 2**, trad. par F. Ryser, Genève, Labor & Fides, 1959, p. 33. Cf. p. 34 : « Il n'existe pas d'humanité en dehors de l'humanité de Jésus-Christ et de la louange, consentie ou non, de la grâce de Dieu en Christ. Il n'existe pas d'accomplissement réel du bien qui ne serait pas identique à la grâce de Jésus-Christ et à sa confirmation, volontaire ou involontaire. » L'alternative expresse, « consentie ou non, volontaire ou involontaire », veut protéger la pure objectivité de la sanctification accomplie, éviter qu'elle paraisse dépendante de notre démarche. Barth dit encore, p. 43 : « L'homme sanctifié n'est pas le sujet mais le prédicat des propositions de l'éthique théologique. »

⁴ *Ibid.*, pp. 4, 51, 56.

⁵ *Ibid.*, p. 97.

⁶ LOUIS BERKHOFF, *Introductory Volume to Systematic Theology*, Grand Rapids, Eerdmans, 1932¹, pp. 50s., montre que les réformateurs et beaucoup de leurs héritiers ont opéré le rattachement : « En fait, il n'y a pas de différence de principe entre la dogmatique et l'éthique. »

même qu'ailleurs en théologie, nous mettons en œuvre la réception réfléchie de la Parole de Dieu et nous en cherchons l'intelligence : nous disons ce que nous *croions* révélé pour notre façon de vivre.

Ce que Dieu, en Christ, a fait pour nous et ce qu'il nous commande de faire, avec l'assistance de son Esprit, ne se confondent ou ne se compriment pas, cependant, comme Barth tend à le faire. La volonté intraitable de « concentration christologique » l'empêche de respecter entièrement la structure de *vis-à-vis* caractéristique de l'alliance⁷. Du coup, la spécificité de l'éthique, relative à la réponse que nous avons à donner en fils et filles *responsables*, s'estompe fâcheusement. C'est aussi le cas pour la mission distincte de l'Esprit, qui nous rend capables de cette réponse. La vigilance est requise contre son absorption par la mission du Fils, accomplie « hors de nous » une fois pour toutes⁸. L'identification de la loi et de l'évangile et le renversement de l'ordre s'accordent mal avec le langage du Nouveau Testament, et les luthériens, surtout, ont protesté avec vigueur (Helmut Thielicke, Gustav Wingren).

Situer l'éthique dans le déroulement du plan divin pour le monde permet d'élucider la relation du pouvoir et du devoir : le schéma barthien ignore malheureusement la succession des stades révélés par la Narration biblique. *A l'origine*, pouvoir et devoir sont paisiblement unis : l'humanité

⁷ BARTH, *Dogmatique* II, 2**, p. 24 : « S'il est bien vrai que ce Dieu s'est fait homme en Jésus-Christ, pour se révéler et réconcilier le monde avec lui, il s'ensuit que la relation entre lui et l'homme est tout entière dans l'événement où il a accueilli l'homme selon sa pure et libre miséricorde pour le lier à lui par sa bonté. » Ce postulat (avec « tout entière ») conduit Barth, ailleurs, à faire du Christ le vrai premier Adam, et à *fonder* la condamnation de tout homme sur celle du Christ à la croix (*ibid.*, p. 238), car tout homme est en Christ » ; l'affaiblissement du vis-à-vis se trahit, lui, dans la formule (répétée) de l'homme non pas sujet, mais seulement « prédicat ». Henri BOUILLARD, *Karl Barth. T. III : Parole de Dieu et existence humaine, 2^e partie*, Paris, Aubier, 1957, p. 236, résume : « A parler strictement, Jésus-Christ constitue l'unique sujet moral ». (La concentration christologique n'est sans doute pas seule en cause, mais aussi l'orientation ontologique de la pensée barthienne.)

⁸ Que l'œuvre de l'Esprit se distingue plus faiblement, si on compare à la théologie réformée classique, on en perçoit l'indice dès le § 16/1, « Le Saint-Esprit, la réalité subjective de la révélation » : l'événement subjectif est dit « répétition », et toute sa fonction est d'ouvrir les yeux sur l'événement objectif accompli dans le Christ ; la révélation subjective est dite « incluse » dans l'objectif (BARTH, *Dogmatique* I, 2**, trad. par F. Rysler, Genève, Labor & Fides, 1954, pp. 34s.).

intègre, jouissant de la communion du Créateur, fait « naturellement » la volonté de Dieu. *Dans l'aliénation* que produit la désobéissance (état de l'humanité « déçue »), le devoir n'est pas abrogé, mais sans pouvoir réel ou effectif (bien que le pouvoir « formel » subsiste, la faculté de choisir, l'exercice d'un vouloir) : l'humanité est esclave de son péché sans être excusable pour autant, car la chaîne de sa servitude est celle même de son choix, du mauvais vouloir, de l'orgueil, de l'ingratitude et de la défiance, du goût pour le mensonge et du désir impur (la « chair » qui prive de sa force la loi du devoir, Rm 8,3). Le légalisme ne consiste pas à rappeler l'impératif, mais, dans l'aliénation, à minimiser l'impuissance pécheresse et prêcher que l'effort permettra d'accomplir assez le devoir. *Dans la rédemption inaugurée*, la condamnation qui accompagne l'aliénation comme son ombre est gracieusement levée (Rm 8,1), ce qui permet le don de l'Esprit (Rm 8,2) : le pouvoir effectif est partiellement restauré pour se joindre au devoir (ceux qui marchent selon l'Esprit accomplissent la juste exigence, *dikaiōma*, de la loi, Rm 8,4). *Lors de la consommation finale*, la restauration sera complète et le lien d'alliance tellement resserré qu'aucune défaillance ne sera plus pensable (le pouvoir de péché n'aura plus aucun sens, *non posse peccare*) : dans la gloire de l'amour vainqueur, Dieu tout en tous.

Oliver O'Donovan constitue un dossier imposant autant qu'éclairant lorsqu'il rapporte à l'ordre créationnel le bien commandé à l'être humain, ordre créationnel réaffirmé par la résurrection du Christ⁹. La loi divine se compare aux instructions du constructeur, qui indique le bon usage et entretien de ce qu'il a produit (*Torah* peut se traduire exactement « instruction » ou « directive ») ! C'est à la création que l'apôtre rapporte le sens moral, la « loi écrite dans le cœur » (Rm 2,15). Mais cette référence ne doit pas éclipser la suite de l'histoire, avec les deux stades dans lesquels se joue l'accès effectif à ce bien pour lequel l'humain fut créé, sa perte et sa restitution...

⁹ Dans son ouvrage *Resurrection and Moral Order. An Outline for Evangelical Ethics*, Leicester/Grand Rapids, InterVarsity Press/Eerdmans, 1986¹, un des grands livres du siècle, publié en français, dans une traduction de Jean-Yves Lacoste, aux Presses Universitaires de France, Paris, 1992, sous le titre *Résurrection et expérience morale*. O'DONOVAN s'inscrit dans la tradition augustinienne et s'intéresse à la fondation ontologique de l'éthique, la convertibilité de l'être et du bien.

Le point vaut particulièrement pour l'usage de la raison en éthique. Les réformateurs et leurs héritiers accusent volontiers les catholiques de lui faire trop confiance pour le discernement de la « loi naturelle », sous-estimant les effets du péché. La raison de « l'homme naturel » semble trop affectée, trop infectée, par la corruption et l'aliénation (Ep 4,17ss) pour servir de guide. Seule la Révélation spéciale, sous la forme de l'Écriture, nous dirige en sûreté. L'encyclique *Veritatis splendor* (1993), qui lutte contre l'exaltation « moderne » de la raison qui gonfle son autonomie en souveraineté, ne se dégage pas de toute ambiguïté à cet égard¹⁰.

2. Sur quoi l'éthique se fonde-t-elle en christianisme ?

Par quoi justifier, légitimer, ce qui semble le noyau de sens, ce qui caractérise et distingue l'éthique : l'obligation, l'autorité de la norme morale ? Les positions s'étalent ou s'étagent pour s'offrir comme toute une gamme, même en chrétienté. Si le pur hédonisme et le naturalisme grossier sont exclus¹¹ (on y décèle un reste de normativité : leurs promoteurs les ont

¹⁰ Contre « certains [qui] en sont arrivés à faire la théorie de la *souveraineté totale de la raison* dans le domaine des normes morales », Jean-Paul II affirme, « dans l'état actuel de nature déchu, la nécessité et surtout, la réalité effective de la Révélation divine pour pouvoir connaître les vérités morales même d'ordre naturel » (§ 36, trad. de l'édition Mame/Plon, présentée par Jean-Louis Brugues). Mais plus loin, § 44, la nécessité ne paraît pas absolue : « L'homme peut reconnaître le bien et le mal grâce au discernement que lui-même opère par sa raison, *en particulier* par sa raison éclairée par la Révélation divine... » (j'ajoute les italiques). Deux passages de Thomas d'AQUIN, qui soulignent que la loi naturelle est la lumière de l'intelligence infusée par Dieu dans la création (l'un dans l'opuscule *In duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta*, et l'autre dans la *Somme théologique*, I^a-II^{ae}, q. 91, art. 2) jouent un grand rôle : le premier invoqué dans les §§ 12, 40, le second, dans les §§ 12, 42 et 43. Dans sa critique, Joseph A. SELLING (Leuven) note l'ambiguïté sur la raison et s'en plaint, « The Context and Arguments of *Veritatis Splendor* », dans *The Splendor of Accuracy. An Examination of the Assertions made by Veritatis Splendor*, sous dir. Joseph A. Selling & Jans Jans, Grand Rapids, Eerdmans, 1995, pp. 29ss.

¹¹ A première vue, ils rejettent toute pensée de norme pour la conduite, laissant libre cours aux instincts vitaux comme à l'appétit de plaisir, en suivant la plus forte pente ; mais pourquoi, alors en faire une doctrine ? On voit bien que leurs promoteurs font l'effort d'une élaboration doctrinale, rassemblent des arguments pour convaincre – c'est la bonne manière de vivre – et souhaitent qu'on les suive ; ils ne peuvent s'empêcher de glisser une dose de normativité dans le naturalisme même !

prêchés !¹²), on a tenté de fonder l'éthique sur l'être et sa priorité (parfois sur le désir d'être et l'effort d'exister, *conatus essendi*), sur l'ordre dynamique de la nature et de la vie, sur la promesse du bonheur, ou sur la pure exigence de l'idéal à réaliser, ou sur l'aspiration de l'avenir (qui aspire à lui le présent) ... Aucune de ces tentatives n'atteint son but¹³. Barth ose dénoncer : « Le devoir basé sur l'ordre de l'être ne peut pas être un véritable devoir »¹⁴ ; la puissance divine ne fonde pas davantage, l'homme « ne lui doit aucune obéissance »¹⁵, ni le fait que Dieu nous satisfait pleinement, « à la fois l'âme et le cœur »¹⁶ ; mais la solution qu'il avance, « l'obligation ... découle du don aussi incompréhensible qu'incommensurable qu'il [Dieu] nous fait de lui-même » présuppose l'obligation, l'obligation de la gratitude, et ne peut donc en fonder le principe¹⁷. En vérité, il n'est pas possible de remonter plus haut (ou fonder plus profond) que la confession de l'autorité morale de Dieu, Bien souverain et absolu. Son droit à déterminer notre conduite est premier : le laisser se poser à l'origine de toute réflexion éthique est consubstantiel à la reconnaissance de Dieu comme Dieu¹⁸.

Si la légitimité impérative du commandement de Dieu est fondement de l'éthique, reconnu par l'adhésion de la foi comme aspect du sens de Dieu, absolument premier, *une fois ce fondement posé* d'autres considérations trouvent leur place, seconde mais significative.

¹² Comme le relève K. BARTH, *Dogmatique II*, 2***, p. 6.

¹³ Pour le développement de la thèse, voir mon article cité *supra* note 1.

¹⁴ BARTH, *Dogmatique II*, 2**, p. 25.

¹⁵ *Ibid.*, p. 46.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 48s.

¹⁷ *Ibid.*, p. 50 ; cf. p. 26 : « Le caractère obligatoire que lui confère la réconciliation du monde avec Dieu », et p. 147 : « Si notre vie est devoir... c'est parce que nous avons une dette envers Dieu. »

¹⁸ *Ibid.*, pp. 47s., frôle cette thèse : « On pourrait dire aussi : Dieu est l'essence même du bien, le bien éternel ; par conséquent, s'il revendique l'homme pour soi, c'est parce que ce dernier participe, de nature, à l'essence divine... » – mais la seconde affirmation est contestable (le « par conséquent » est abusif). Barth écarte en arguant que la participation ne devient pas événement. On peut répliquer d'abord qu'il ne s'agit plus du fondement de l'obligation, mais de la réalisation effective du bien par l'humanité, et surtout que Barth veut ignorer le rapport créational comme distinct du rapport lié à l'incarnation.

Les réflexions des sages, les conseils concrètement « utilitaires » des Proverbes, sur les profits d'une conduite morale – faire le bien te fera du bien –, l'horizon du bonheur et la raison d'un accord essentiel entre la nature vraie (créée) des humains et la voie prescrite, la promesse des récompenses : tout cela tient dans l'Écriture une place non négligeable. Comme Kant l'a vivement senti, on basculerait dans le calcul égoïste, profondément immoral, si l'on prétendait par là *fonder* le devoir. Mais à rejeter, comme Kant, l'*encouragement* que pourvoient ces considérations, on ne fige pas seulement la motivation éthique dans un isolement glacial : on fait peu de cas du Dieu du commandement, dont l'amour du bien et le rôle de Créateur se traduisent en bénédiction de ses créatures agissant à sa ressemblance ! Le refus de la promesse faite à l'obéissance trahit le refus de Dieu derrière le devoir¹⁹.

Parce que le Référent ultime est le Dieu du commandement, et non pas son commandement lui-même, la détermination par l'histoire joue un rôle constitutif. Au-delà de l'élucidation fournie sur le pouvoir et le devoir du bien, l'histoire est en cause parce que la volonté de Dieu ne se réduit pas à des principes généraux et détachés des temps particuliers : Dieu, le Dieu vivant, instaure sur la terre son Royaume, et il *veut* nous associer à cette œuvre. Jésus lui-même n'a jamais tant parlé de « devoir » (en répétant *deï*, il faut) que pour l'accomplissement de sa mission, qui était la mission d'inaugurer le Royaume en livrant pour lui le combat décisif. Commentant Genèse 18,19, Christopher H.J. Wright relève que « l'éthique, pour la syntaxe comme pour la théologie (de ce verset) constitue le terme moyen entre l'élection et la mission »²⁰. L'éthique biblique ne se laisse pas abstraire du Dessein qui englobe toutes les conduites et définit le sens de l'histoire.

¹⁹ Le formalisme kantien (le kantisme a les mains pures, mais il n'a pas de main) n'est donc pas un simple excès « technique ». L'autonomie de la raison pratique ne la sépare pas seulement de la sensibilité, mais de Dieu (malgré le postulat du Législateur et Juge, qui masque le fait). En fait, c'est la tendance même de tout légalisme que d'isoler la loi, qui dérive vers l'idole, en effaçant le Dieu qui donne la loi ; et la loi devient l'instrument dont le sujet se sert pour s'affirmer soi-même, se complaire en soi-même et se glorifier.

²⁰ « Old Testament Ethics », dans *New Dictionary of Christian Ethics and Pastoral Theology*, sous dir. David J. Atkinson & David H. Field, Leicester/Downers Grove, InterVarsity Press, 1995, p. 51a.

Si le vitalisme est exclu (pauvre vitalisme, qui idolâtre un phénomène flou, impur et cruel !), la « loi de l'Esprit de *vie* » est aussi une notion fondamentale, marquant le *comment* de l'obéissance – la réflexion éthique ne saurait s'en désintéresser. L'Esprit assure l'inspiration intime de la conduite. Il donne vie aux motifs de la pratique morale : il répand l'amour de Dieu dans le cœur (Rm 5,5), l'amour étant l'accomplissement de la loi. Esprit de sagesse (un grand thème pour l'éthique biblique), il guide le discernement dans l'application des normes ; il libère l'imagination, pour qu'elle découvre la solution du « moindre mal » non pas au comparatif (*the lesser evil*) mais au superlatif (*the least evil*, comme j'ai entendu John H. Yoder judicieusement le prôner). Plus profondément encore : l'Esprit établit la communion de volonté entre Dieu, le Père céleste, et nous, ses fils et filles, si bien que sa loi est pour nous « loi de liberté » (Jc 2,12), son règne sur nous « théonomie » et non pas hétéronomie (ce n'est pas un étranger qui nous gouverne).

3. Comment l'éthique se déploie-t-elle en christianisme ?

L'éthique chrétienne et biblique, bien qu'organiquement unifiée, n'est pas comprimée en un seul principe : elle se déploie dans un espace de différenciation. En distinguant le premier commandement *et* le second, qui reflète le premier, et en parlant du reste qui en dépend, Notre Seigneur le suggère (Mt 22,37-40). Il le confirme en parlant de ce qui pèse plus et ce qui pèse moins, dans la loi (Mt 23,23).

Un axe de déploiement concerne l'aire d'application visée : des préceptes universellement valides à la vocation individuelle, pour un temps et un lieu donnés. Certains auteurs réserveraient le nom d'*éthique* au premier pôle, mais je suggère l'option contraire : l'éthique s'attache à toute expression de la volonté divine. Intermédiaire sur cet axe : la question des lois en vigueur pour un groupe et une époque peut revêtir une certaine acuité – il est évident que *certaines* des dispositions de la *Torah* sont caduques (Mc 7,18s. et Ac 10,15 ; Col 2,16s.), mais les controverses sur le sabbat ne sont pas éteintes ; les chrétiens évangéliques ne s'accordent pas sur la

validité aujourd'hui, selon l'intention divine, des prescriptions sur les animaux étouffés et sur le voile féminin, pour ne rien dire de la participation des femmes au ministère d'autorité.

Un second axe déploie l'éthique de l'intention cachée, dans le secret du « cœur », aux conséquences plus ou moins prévisibles des actes dans le monde. Dieu regarde au cœur, et c'est l'insistance de Jésus dans le Sermon sur la montagne ; pourtant, l'accent habituel de l'Écriture porte sur les « œuvres » (*erga*, actes), et c'est l'acte, en général, qui donne la mesure de l'intention (avant l'acte, l'intention reste fluide, souvent contradictoire, difficile à saisir²¹) ; quant aux conséquences, l'intérêt biblique pour le tort causé au prochain empêche de les exclure du champ éthique, ainsi qu'en témoigne, par exemple, l'admonition de Paul sur la liberté des « forts » scandale pour les « faibles » (1 Co 8,7-13) ! Le centre de gravité, semble-t-il, se situe dans l'acte lui-même, mais l'intention est en cause à un double titre : comme préformation de l'acte qui engendre celui-ci, l'acte avant l'acte ; et comme dimension de l'acte, qui continue d'en déterminer la nature et le sens (si l'intention diffère, ce n'est plus le même acte, malgré des apparences voisines). L'intention de tout acte étant de produire un effet dans le réel, les conséquences ne peuvent pas ne pas être prises en compte ; mais il est raisonnable de n'imputer moralement que les conséquences prévisibles selon le cours ordinaire des choses – l'accident peut donner lieu à responsabilité « judiciaire » sans blâme au plan de l'éthique (voir la différence dans les cas d'homicide, Nb 35,9-34). L'imprudence, plus ou moins grave, se loge dans la zone « grise », des choses peu prévisibles, mais quand même...

On peut rattacher à cette bipolarité la distinction commode (bien qu'assez rudimentaire) qu'a jadis proposée Paul Ricœur : des relations

²¹ Il n'est pas si facile de définir le regard (le verbe est au participe du présent, ce qui suggère plus qu'un coup d'œil) « pour convoiter » une femme en Mt 5,28. Implique-t-il, comme certains commentateurs le pensent, l'intention *arrêtée*, c'est-à-dire la résolution prise, de tenter de la séduire ? La réminiscence est très probable des interdictions d'Ex 20,17 et Dt 5,21, « Tu ne convoiteras pas la femme de ton prochain » : l'un et l'autre avec *hâmad* (pour le reste des biens du prochain, Dt change le verbe, et passe à *'âwwâ*, désirer, qui désignerait davantage le mouvement psychologique) ; or, sur la base d'Ex 34,24, on a plaidé (M. Noth, je crois) que *hâmad* impliquait la tentative en acte de s'emparer de l'objet convoité.

« courtes » et des relations « longues »²². Les premières, de personne à personne, me font rencontrer mon *prochain* ; les secondes, qui transitent par les institutions et les appareils sociaux, toute la complexité pesante du monde, me lient à mon *socius*, « partenaire social » dans un sens plus large que celui des journalistes. Le Bon Samaritain aime selon la proximité ; la même charité selon les relations longues soulèverait les questions des effectifs de gendarmerie le long de la route, du chômage qui favorise la délinquance dans la région, voire le contenu idéologique de l'éducation des jeunes et de l'information qui façonne les réactions des unes et des autres (avec censure de discours qui prônent la violence et la transgression ?)²³.

La relation au *socius* passe par l'institutionnel. L'éthique ne peut négliger le cadre et la médiation des institutions²⁴, et Ricœur, dans la « Petite éthique » qu'il a livrée sur le tard, montre à nouveau l'exemple en l'incluant dans sa définition : « Appelons 'visée éthique' la visée de la 'vie bonne' avec et pour autrui dans des institutions justes »²⁵. La part des institutions écarte l'exigence abstraite : elle atteste que l'impératif procède du Dieu qui EST et qui crée, dont la volonté se réalise en pleine « pâte » créaturelle. Mais elle se diversifie, elle aussi. On peut distinguer des ordres, ou mandats (catégorie préférée de Bonhoeffer), ou structures, créationnels, tel le rapport économique des humains au monde, et des institutions au sens plus étroit : des formes de vie dotées de droits et devoirs particuliers, comme le mariage, ou des agencements de rapports sociaux comme la magistrature. Et l'on discute toujours pour savoir si l'institution de l'Etat remonte à la création (Thomas d'Aquin) ou suit la chute (nombre d'orthodoxes réformés), tandis

²² Paul RICŒUR, *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1964², p. 106, dans l'essai « Le *socius* et le prochain » d'abord publié en 1954. Le thème reparait dans « L'image de Dieu et l'épopée humaine », de 1960, *ibid.*, pp. 114s.

²³ *Ibid.*, pp. 99s. évoque la parabole pour la relation au prochain. Pour l'autre volet, le souvenir me stimule du traitement du même passage par Jean-Baptiste de Foucauld, dans *La Fin du social-colbertisme*.

²⁴ C'est le sens admis par beaucoup (par le dictionnaire BAUER-ARNDT-GINGRICH) pour le mot *ktisis* en 1 P 2,13 : « Soyez subordonnés à toute institution humaine, à cause du Seigneur ».

²⁵ P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 202, le dernier élément développé pp. 227ss. « Petite éthique » se lit p. 337.

que Barth lui cherche une fondation christologique. De même pour l'Eglise : doit-on la dire institution créationnelle, restaurée et renouvelée dans la rédemption, ou strictement contemporaine de la *nouvelle* création ?

La recherche d'une vision intégrale de l'éthique, radicalement théologique, est elle-même une conduite normée, sous l'autorité du commandement et responsable : dans ce sens, pour citer Barth une dernière fois, « l'éthique elle-même est en fait déjà un *ethos* »²⁶. Elle s'enquiert de la volonté de Dieu, du bien, de ce qu'il agrée et qui va dans le sens de son Dessein (*téléion*, Rm 12,2). Portée par l'assistance de l'Esprit, elle espère contribuer à l'avancement de son Royaume. ■

Jésus, la venue du Royaume et la question sociale



par Jacques **BUCHHOLD**,

Professeur de Nouveau Testament à la Faculté Libre de Théologie Evangélique de Vaux-sur-Seine.

*Membre du comité de traduction de la Bible du Semeur
et directeur du projet de la « Bible d'étude. Semeur 2000 ».*

*Directeur des collections « Terre Nouvelle » et « Théologie » aux Editions Sator,
et auteur ou directeur de la publication de plusieurs ouvrages dont Le pardon et l'oubli (Excelsis).*

L'étude de l'enseignement du Nouveau Testament sur l'éthique sociale peut prendre plusieurs formes. Certains **commentateurs** dressent un catalogue des différents enjeux de l'éthique sociale (le rôle de l'Etat, les questions économiques, les relations entre les sexes, les classes ou les cultures, etc.) et les traitent les uns après les autres à la lumière des données du Nouveau Testament. D'autres se concentrent sur tel ou tel livre du Nouveau Testament ou sur l'enseignement de tel ou tel auteur néotestamentaire. D'autres encore partent d'un thème important de l'éthique sociale (par exemple le rôle social de la Loi selon le Nouveau Testament) et établissent un modèle ou un paradigme applicable à ses diverses composantes. Finalement, de manière plus engagée, certains élaborent une lecture plus ouvertement confessante de l'éthique sociale du Nouveau Testament (réformée, catholique, luthérienne, anabaptiste, etc.).

Ces diverses approches ont toutes leur valeur et ont eu leurs défenseurs. J'opérerai, néanmoins, pour une démarche différente partant du principe que, pour bien comprendre l'enseignement du Nouveau Testament