

LES SOURCES DE L'ÉTHIQUE CHRÉTIENNE

De Jacques Ellul chez Labor et Fides :

L'Apocalypse, architecture en mouvement, 2008

Le Vouloir et le Faire. Une critique théologique de la morale,
2013

Théologie et Technique. Pour une éthique de la non-puissance,
2014

Autour de Jacques Ellul chez le même éditeur :

Frédéric ROGNON, *Génération Ellul. Soixante héritiers de la
pensée de Jacques Ellul*, 2012

Olivier ABEL, *Paul Ricœur, Jacques Ellul, Jean Carbonnier,
Pierre Chaunu. Dialogues*, 2012

Frédéric ROGNON, *Jacques Ellul. Une pensée en dialogue*, 2013²

JACQUES ELLUL

LES SOURCES DE
L'ÉTHIQUE CHRÉTIENNE

Le Vouloir et le Faire,
parties IV et V

Introduction et notes de Frédéric Rognon

LABOR ET FIDES

*Les Éditions Labor et Fides sont subventionnées
par la République et canton de Genève,
et sont au bénéfice d'un soutien structurel
de l'Office fédéral de la culture pour les années 2016-2020.*

ISBN 978-2-8309-1649-2

© 2018 by Editions Labor et Fides
1, rue Beauregard, CH – 1204 Genève
Tél. +41 (0)22 311 32 69
Fax. +41 (0)22 781 30 51
E-mail : contact@laboretfides.com
Site Internet : www.laboretfides.com

INTRODUCTION

La publication d'un inédit est toujours un événement. *A fortiori* lorsqu'il s'agit d'un inédit de Jacques Ellul. Celle, récente, de *Théologie et Technique*¹, avait permis de reconsidérer certaines des positions de l'auteur, grâce à l'un des rares livres qui mettait en œuvre en son sein même la dialectique entre l'approche théologique et l'analyse critique de la société technicienne ; elle avait en sus offert des propositions concrètes, trop rares chez Ellul, pour l'application effective d'une éthique de la non-puissance.

Le présent ouvrage inédit est d'autant plus précieux que, d'une part, il constitue une surprise (l'existence de *Théologie et Technique* était connue, et plusieurs extraits avaient déjà été publiés) ; que, d'autre part, il offre au lecteur plusieurs développements sur des questions que notre auteur n'a abordées nulle part ailleurs ; et qu'enfin, il représente peut-être, à proprement parler, un chaînon manquant dans l'œuvre éthique de Jacques Ellul. Aussi nous proposons-nous, avant de mettre en exergue les apports novateurs de ce texte, de tenter d'en clarifier les circonstances de la rédaction et les raisons de la non-publication (même si, face à un dossier particulièrement opaque et embrouillé, nous en sommes bien entendu réduits aux hypothèses), et de le situer dans l'architecture globale et dans les grandes lignes de l'œuvre théologique et éthique ellulienne.

1. Cf. Jacques Ellul, *Théologie et Technique. Pour une éthique de la non-puissance. Textes édités par Yves Ellul et Frédéric Rognon*, Genève, Labor et Fides, 2014.

Les circonstances de la rédaction et les raisons de la non-publication de la seconde partie de *Le Vouloir et le Faire*

Ce texte est parvenu jusqu'à nous grâce à Bernard Rordorf, professeur honoraire de théologie systématique de la Faculté de théologie de l'Université de Genève. Celui-ci a en effet récemment découvert, dans ses propres archives, la photocopie d'un tapuscrit intitulé : *Le Vouloir et le Faire – seconde partie*. Il se souvient qu'elle lui avait été remise à Montpellier par Daniel Joubert, peut-être en 1961 ou 1962, au plus tard en 1964, soit l'année de la publication de la première partie de l'ouvrage². Daniel Joubert, alors étudiant en hypokhâgne, proche des situationnistes qu'il ira rencontrer à Strasbourg, était originaire de Bordeaux, et intime de Jacques Ellul³ ; très probablement, selon Bernard Rordorf, s'agissait-il de l'un des textes que Jacques Ellul et Bernard Charbonneau (qui fit de même avec le tapuscrit de *L'État*⁴) faisaient circuler dans certains cercles restreints pour susciter leurs réactions et réflexions avant publication. Le tapuscrit comprenait les deux parties de *Le Vouloir et le Faire*, dans le même état, sans notes en bas de page, et Bernard Rordorf a jeté la première partie quand elle est parue.

Il s'agit d'un document de 277 pages, dont la pagination commence à la page 250 pour se terminer à la page 526. Il comprend deux chapitres : le chapitre IV intitulé : « Conditions et caractères d'une Éthique chrétienne » (pages 250 à 391) et le chapitre V intitulé : « Le Contenu de l'Éthique » (pages 392 à 526)⁵. Ils se situent

2. Bernard Rordorf relate ce fait dans : Frédéric ROGNON, *Généralisations Ellul. Soixante héritiers de la pensée de Jacques Ellul*, Genève, Labor et Fides, 2012, p. 284.

3. Daniel Joubert est cité par Jacques Ellul dans *Les combats de la liberté*, à propos d'un article qu'il a écrit en 1964 dans *Le Semeur*, revue de la Fédération des étudiants protestants (la « Fédé ») dont il était membre actif : cf. Jacques ELLUL, *Les combats de la liberté. Éthique de la liberté*, t. 3, Paris/Genève, Le Centurion/Labor et Fides, 1984, p. 84, n. 1.

4. Cf. Bernard CHARBONNEAU, *L'État*, Paris, Economica (Classiques des sciences sociales), 1987. La version publiée en 1987 est assez différente, au souvenir de Bernard Rordorf, de celle qui circulait à partir de 1951.

5. Pour respecter la logique du premier volume publié en 1964, nous

donc clairement dans le prolongement des trois chapitres du premier volume ; celui-ci, dans sa première édition⁶, court jusqu'à la page 218, à laquelle il faut ajouter la Table des matières, mais il est probable que son tapuscrit allait jusqu'à la page 249. Les deux parties ont donc une taille analogue. Par ailleurs, le texte inédit ne comprend ni notes en bas de page⁷, ni bibliographie, ni Table des matières.

Le premier volume, publié en 1964 chez Labor et Fides, présente ainsi sa page de garde :

LE VOULOIR ET LE FAIRE

Recherches éthiques pour les chrétiens

*C'est Dieu qui produit en vous
le vouloir et le faire
selon son bon plaisir*

(Phil. 2:13)

Introduction (première partie)

L'épigraphe et la mention « Introduction (première partie) » n'apparaissent pas en page 1 de couverture, mais la jaquette comprend, après le titre et le sous-titre, la formulation : « Introduction I ».

avons ici intitulé le chapitre IV « Quatrième partie » (pp. 53-184) et le chapitre V « Cinquième partie » (pp. 185-311). Les « Paragraphes » mentionnés par le signe conventionnel « § » dans le manuscrit sont devenus des « Chapitres ».

6. Cf. Jacques ELLUL, *Le Vouloir et le Faire. Recherches éthiques pour les chrétiens. Introduction (première partie)*, Genève, Labor et Fides (Nouvelle série théologique 18), 1964.

7. Toutes les notes en bas de page sont donc nôtres. Elles comprennent la mention d'autres textes de Jacques Ellul abordant la même thématique ; des références précises lorsqu'est cité un autre auteur ; la présentation d'un auteur cité ; l'explicitation d'une expression ; ou la tentative de combler les lacunes du texte.

La réédition de *Le Vouloir et le Faire*, en 2013, a remplacé le sous-titre par : « Une critique théologique de la morale », et a gommé toute référence à l'« Introduction » et à la « première partie »⁸. On a en effet longtemps cru qu'en raison de la richesse de son contenu, ce volume se suffisait à lui-même, et qu'il constituait davantage qu'une série de prolégomènes à l'ensemble de l'œuvre éthique de Jacques Ellul. On a également supposé que la mention « première partie » devait être comprise comme équivalente à « Introduction », l'accolement des deux et les parenthèses indiquant plutôt un rapport d'identité (au risque d'une certaine redondance) qu'un rapport d'inclusion : l'*Éthique de la liberté* (en deux volumes)⁹ aurait fait office de seconde partie, et *Les combats de la liberté*¹⁰ de troisième partie. Nous découvrons aujourd'hui que l'ouvrage publié en 1964, et réédité en 2013, ne constituait que la première partie d'un ensemble deux fois plus volumineux, ce dernier n'étant néanmoins conçu par son auteur que comme l'introduction à son œuvre éthique.

Certaines notations de la plume même de Jacques Ellul pouvaient sembler étayer la première compréhension, fautive, du statut du volume publié sous le titre : *Le Vouloir et le Faire*, dans l'économie de sa pensée éthique : il s'y réfère parfois en mentionnant simplement son « Introduction », et il présente *Les Combats de la liberté* comme la « partie 3 ». Mais c'était faire peu cas de plusieurs autres notations, explicites.

La principale d'entre elles se situe dans l'« Avertissement » du tome I de l'*Éthique de la liberté*, daté de 1970 (et publié en 1973), qui commence ainsi :

Ce volume [l'*Éthique de la liberté*], écrit entre 1960 et 1966, paraît avant son temps puisque la seconde partie de l'Introduction à l'Éthique [*Le Vouloir et le Faire*] n'est pas achevée. La première partie contenait « le problème du bien » et la relation entre la Foi chrétienne, la morale chrétienne et les autres morales. La seconde partie doit

8. Cf. Jacques ELLUL, *Le Vouloir et le Faire. Une critique théologique de la morale*, Genève, Labor et Fides, 2013².

9. Cf. Jacques ELLUL, *Éthique de la liberté*, 2 tomes, Genève, Labor et Fides (Nouvelle série théologique 27 et 30), 1973.

10. Cf. Jacques ELLUL, *Les combats de la liberté*.

comporter d'une part l'esquisse des conditions que doit remplir une éthique chrétienne (et ses caractères), d'autre part le problème de l'éthique sociale. Beaucoup d'éléments en sont rédigés, mais il me paraissait qu'il était plus urgent de faire paraître ce premier volume¹¹.

Ce passage indique donc clairement l'existence d'une « seconde partie » de l'« Introduction à l'Éthique », en chantier, semble-t-il. Mais on peut s'interroger sur ce prétendu caractère d'inachèvement. À ce propos, deux hypothèses se présentent à nous.

S'agit-il d'un texte dont le corps serait incomplet ? Cette première hypothèse s'avère peu vraisemblable : le tapuscrit dont nous disposons semble bien achevé, se terminant même par un « Amen » (page 311) ! Peut-être une conclusion était-elle envisagée, mais il est peu probable qu'un chapitre supplémentaire fût prévu. Jacques Ellul annonce d'ailleurs les deux thématiques qui devaient être traitées dans le second volume : d'une part, « l'esquisse des conditions que doit remplir une éthique chrétienne (et ses caractères) » (ce qui correspond exactement à la Quatrième partie) ; d'autre part, « le problème de l'éthique sociale ». La Cinquième partie traite d'autres questions, celles afférentes au contenu de l'éthique, plus précisément celles du rapport entre éthique et loi, de la relation entre éthique et dogmatique, et de l'interprétation des textes bibliques de caractère ou à portée éthique. Mais sans qu'un chapitre lui soit consacré, le problème de l'éthique sociale est abordé, et d'une certaine manière « réglé », dans la Quatrième partie (notamment par cette formule lapidaire : « il n'y a pas d'éthique sociale chrétienne » [page 78], et par l'argumentation qui l'encadre [cf. pages 75 à 84]) ainsi que dans la Cinquième partie (notamment dans la charge contre le Christianisme social [cf. page 188]). Cette inadéquation relative entre le programme annoncé et les questions traitées ne signifie pas nécessairement que le texte de la seconde partie de *Le Vouloir et le Faire* n'ait pas été dans cet état d'achèvement lors de la rédaction de l'« Avertissement » de l'*Éthique de la liberté*.

La seconde hypothèse, plus probable, est la suivante : l'inachèvement en question ne concerne-t-il pas simplement un certain

11. Jacques ELLUL, *Éthique de la liberté*, tome 1, p. 7.

nombre de « trous » à combler, et de l'absence totale de notes en bas de page et de bibliographie, comme on le constate dans le tapuscrit ? Ce point ne doit d'ailleurs pas étonner, car Jacques Ellul avait l'habitude d'écrire ses livres (plusieurs en parallèle, ce qui éclaire la question des délais de publication) de manière linéaire, puis d'en reprendre le texte achevé pour combler les quelques lacunes, et d'ajouter en dernier les notes en bas de page ; ceci explique que la totalité des notes infrapaginales sont de notre fait, y compris celles qui tentent de compléter le texte en remplissant ces « trous », laissés dans le tapuscrit à l'état d'espace vide ou d'un simple « X » au crayon. Si donc « beaucoup d'éléments en sont rédigés », comme le mentionne l'« Avertissement » déjà cité, cela signifie probablement que le texte n'attendait plus qu'une relecture susceptible de compléter ces quelques carences, l'adjonction des notes en bas de page, sans doute la rédaction d'une conclusion, et peut-être la constitution d'une bibliographie. Signalons que l'édition de la première partie, en 1964, ne comprenait pas de bibliographie, et que celle qui figure dans l'édition de 2013 a été ajoutée, à partir des références indiquées par Jacques Ellul dans ses notes en bas de page, parfois actualisées.

Il nous reste à interpréter le sentiment d'urgence qui, en 1970, dissuade Jacques Ellul d'achever et de publier cette seconde partie, pour se consacrer à l'*Éthique de la liberté*. Il convient tout d'abord de relever que l'auteur justifie son choix par une décision personnelle, et n'évoque nullement une opposition de l'éditeur, qui, pour des raisons d'évaluation du contenu du texte ou de politique éditoriale, voire financière, aurait pu s'opposer à la publication de la deuxième partie dans la foulée de la première. Si l'on fait crédit à Jacques Ellul de cette clause, on peut comprendre la teneur de l'urgence (ou plus exactement de la hiérarchie dans les urgences : « il était plus urgent de faire paraître... ») de deux manières, d'ailleurs non exclusives l'une de l'autre : pour des raisons externes, ou pour des motivations intérieures. On sait que le tournant des années 1960 et 1970 était marqué par d'importants mouvements sociopolitiques, par de profondes mutations culturelles, et par d'intenses débats idéologiques. Révolution, liberté, libération, engagement, progrès, espoir étaient les *leitmotive* des discours, des mots d'ordre et des manifestes. Jacques Ellul aurait

ainsi voulu prendre part aux débats de la scène intellectuelle, à sa manière, c'est-à-dire à contre-courant, en exposant les traits de la véritable liberté, de l'espérance qui n'a que faire de l'espoir, et de l'engagement authentique : de telles thématiques pouvaient paraître plus significatives et plus audibles, et donc plus urgentes dans le contexte du moment, que des spéculations sur le caractère eschatologique de l'éthique chrétienne, ou sur les rapports entre éthique et dogmatique.

Mais il est des raisons internes au cheminement personnel de Jacques Ellul, et au déploiement de son œuvre, qui éclairent sans doute mieux le discernement d'une telle urgence. On sait que le professeur de Bordeaux comprenait l'ensemble de ses livres comme une dialectique entre un versant théologique et un versant sociologique, entre éthique chrétienne et critique de la société technicienne :

Si vous ne prenez en compte que la dimension théologique, il vous manquera l'élément d'incarnation, confiait-il à Patrick Chastenet. Si vous vous intéressez uniquement à la dimension sociopolitique, vous buterez constamment sur une absence de réponse ou d'ouverture. En réalité, comme me l'a dit très justement un de mes lecteurs, je n'ai pas écrit *des* livres, mais un seul livre dont chacun est un chapitre¹².

Et de fait, chacun des livres du versant sociologique trouvait un contrepoint théologique dans un ouvrage de l'autre versant. C'est ainsi que *Politique de Dieu, politiques de l'homme*¹³ vient en contrepoint dialectique de *L'illusion politique*¹⁴, que *La parole humiliée*¹⁵ vient en contrepoint de *Propagandes*¹⁶, que *La foi au*

12. Jacques ELLUL et Patrick CHASTENET, *À contre-courant. Entretiens* (1994), Paris, La Table Ronde (La petite Vermillon 392), 2014², p. 62.

13. Cf. Jacques ELLUL, « Politique de Dieu, politiques de l'homme » (1966), in : ID., *Le défi et le nouveau. Œuvres théologiques 1948-1991*, Paris, La Table Ronde, 2007², pp. 347-500.

14. Cf. Jacques ELLUL, *L'illusion politique* (1965), Paris, La Table Ronde (La petite Vermillon 214), 2004³.

15. Cf. Jacques ELLUL, *La parole humiliée* (1981), Paris, La Table Ronde (La petite Vermillon 391), 2014².

16. Cf. Jacques ELLUL, *Propagandes* (1962), Paris, Economica (Classiques des sciences sociales), 2008³.

*prix du doute*¹⁷ vient en contrepoint des *Nouveaux possédés*¹⁸. Et Jacques Ellul d'ajouter, dans ses entretiens avec Madeleine Garrigou-Lagrange, en 1981 :

J'ai reçu récemment une lettre où quelqu'un me disait : « Je viens de lire votre *Système technicien*. Et j'ai vu brusquement que votre livre sur *L'espérance* lui avait d'avance répondu. » Cela n'a fait l'objet d'aucun calcul de ma part, mais c'est très vrai. Par contre, j'avais bien prévu que *L'éthique de la liberté* serait le contrepoint dialectique de mes études sur la technique¹⁹.

C'est peut-être là que réside l'une des clefs de l'énigme : il devenait urgent, aux yeux de Jacques Ellul, d'offrir un contrepoint théologique et éthique à *La technique ou l'enjeu du siècle*²⁰, ouvrage déjà publié depuis 1954. Il en allait de l'équilibre architectural de l'œuvre globale, et les prolégomènes au versant éthique que constituait *Le Vouloir et le Faire* (avec les deux parties comme avec la seule première) ne pouvaient suffire. Jacques Ellul se devait d'aborder résolument les questions afférentes à la liberté, d'autant que le texte était prêt depuis quatre ans. Il faut par ailleurs se souvenir que Jacques Ellul avait 58 ans en 1970, et qu'il envisageait de mener à son terme une œuvre éthique considérable, comme il l'indique dans la suite de l'« Avertissement » à l'*Éthique de la liberté* :

Il me semblait [...] que l'éthique devait découler de la relation même avec Christ. Mais il y fallait une médiation. Je l'avais trouvée, et je comptais le justifier longuement à la fin de l'Introduction, dans les « vertus théologiques » que donne Paul. Il me semblait en effet qu'à chacune correspondait un « secteur » de la vie chrétienne, et qu'il fallait reprendre chaque question dans la perspec-

17. Cf. Jacques ELLUL, *La foi au prix du doute. « Encore quarante jours... »* (1980), Paris, La Table Ronde (La petite Vermillon 404), 2015³.

18. Cf. Jacques ELLUL, *Les nouveaux possédés* (1973), Paris, Mille et une Nuits, 2003².

19. Jacques ELLUL, *À temps et à contretemps. Entretiens avec Madeleine Garrigou-Lagrange*, Paris, Le Centurion (Les interviews), 1981, p. 162.

20. Cf. Jacques ELLUL, *La technique ou l'enjeu du siècle* (1954), Paris, Economica (Classiques des sciences sociales), 2008³.

tive de ces trois « vertus ». Mais chacune s'exprimait dans un certain type de comportement. Ainsi j'avais conçu qu'à l'Espérance devait correspondre une éthique de la Liberté, à la Foi une éthique de la Sainteté, à l'Agapè, une éthique de la Relation. Je m'étais résolu en 1960 à écrire l'Éthique de la liberté (quoique l'Espérance ne soit pas la première !) parce qu'il m'apparaissait de plus en plus certain que la liberté était le lieu, la condition, le champ de toute l'Éthique chrétienne, et qu'il ne pouvait y avoir Sainteté et Relation qu'en fonction et à partir de la liberté. Puis les deux autres parties de l'éthique s'enchaînaient l'une à l'autre : la Sainteté en tant que mise à part, service et témoignage pour Dieu, combat de la foi, devait marquer la spécificité du christianisme incarné. Mais il ne peut y avoir mise à part que pour l'envoi. La rupture est préalable, mais implique de retrouver le monde, la société, le prochain dans un *autre* type de relation. La Sainteté mise à part ne peut être suffisante, elle nécessite la relation. Tel est le plan de cette éthique, que j'aurai à justifier beaucoup plus longuement dans l'Introduction²¹.

Cette citation nous est précieuse à plusieurs titres. Elle nous révèle tout d'abord l'intention de Jacques Ellul, et la logique de son œuvre éthique : aux trois vertus théologiques énoncées par l'apôtre Paul en 1 Corinthiens 13,13 – l'espérance, la foi et l'amour – correspondent trois *topoi* de la vie chrétienne – la liberté, la sainteté et la relation ; la liberté est première, car le dégagement préalable est la condition de la sainteté ; celle-ci n'a pas sa finalité en elle-même, car la mise à part est édictée en vue d'une autre relation avec le prochain ; l'amour est donc l'horizon de la vie chrétienne. Jacques Ellul envisageait de rédiger une *Éthique de la liberté*, qu'il a réussi à réaliser en trois volumes²² ; puis une *Éthique de la sainteté*, qu'il a quasiment terminée, sans avoir le temps de la publier, ce qui sera fait prochainement après un travail d'établissement du texte ; et enfin, une *Éthique de l'amour*, qu'il n'a hélas pas même eu l'heur de commencer. C'est donc ce programme colossal qu'il était impatient d'entreprendre,

21. Jacques ELLUL, *Éthique de la liberté*, tome 1, p. 7.

22. Cf. Jacques ELLUL, *Éthique de la liberté*, 2 tomes ; *Les combats de la liberté*.

et qui a pu l'amener à remettre au second plan, ou à une date ultérieure, la publication de la seconde partie de son Introduction intitulée *Le Vouloir et le Faire*. Mais cet extrait de l'« Avertissement » nous apprend aussi que ce programme devait être présenté et justifié « à la fin » de cette « Introduction » : sans doute dans sa conclusion. Le passage de l'imparfait (« je comptais le justifier ») au futur (« j'aurai à justifier ») entre le début et la fin de cette citation nous laisse supposer que Jacques Ellul n'avait pas renoncé à la publication de la seconde partie ; c'est donc plutôt la charge titanesque de la rédaction de l'*Éthique de la sainteté*, à défaut de démarrer celle de l'*Éthique de l'amour*, qui a mobilisé ses forces dans ses dernières années, et a finalement remis le parachèvement et l'édition de cette deuxième partie aux calendes grecques.

Nous n'avons cependant pas épuisé les indices susceptibles de nous aider à élucider la relation problématique entre *Le Vouloir et le Faire* et l'*Éthique de la liberté*. Il convient encore de nous tourner vers les traductions anglaises. Il était en effet question de publier l'*Éthique de la liberté* aux États-Unis avant sa parution en français. La première partie de *Le Vouloir et le Faire* avait été traduite et publiée en 1969 sous le titre : *To Will and To Do*²³. Et les deux tomes de l'édition française de l'*Éthique de la liberté* portent, de manière fautive, la mention suivante : « L'édition originale a paru sous le titre : *The Ethics of Freedom*, 1973 »²⁴. *Les combats de la liberté* situent même cette parution en 1968²⁵. En réalité, les choses se sont passées un peu différemment : *The Ethics of Freedom* a paru en 1976²⁶, soit trois ans après l'édition française. Comme l'exprime Geoffrey W. Bromiley, le traducteur

23. Cf. Jacques ELLUL, *To Will and To Do. An Ethical Research for Christians*, trad. C. Edward Hopkin, Philadelphia, Pilgrim Press, 1969.

24. Jacques ELLUL, *Éthique de la liberté*, tome 1, p. 6 ; tome 2, p. 6.

25. Cf. Jacques ELLUL, *Les combats de la liberté*, p. 7 : « Les deux premières études [*Éthique de la liberté*, tomes 1 et 2] ont paru en anglais en 1968 [cette date est erronée : il s'agit de 1976] et en français en 1973 [cette date est exacte, mais la page 2 du même ouvrage indique que les deux tomes ont paru en 1973 et 1975]. »

26. Cf. Jacques ELLUL, *The Ethics of Freedom*, Geoffrey W. BROMILEY (éd. et trad.), Grand Rapids (MI), Eerdmans, 1976.

et éditeur de ce volume, dans sa préface, « cette traduction de l'*Éthique de la liberté* d'Ellul a un arrière-plan compliqué »²⁷. Il explique ensuite que Jacques Ellul avait planifié quatre volumes : l'*Introduction*, l'*Éthique de la liberté*, l'*Éthique de la sainteté*, et l'*Éthique de la relation*. Puis il continue en ces termes :

Il [Jacques Ellul] a publié la première partie de l'*Introduction* il y a de nombreuses années, mais en raison de plusieurs interruptions n'a jamais pu compléter la seconde partie, et a décidé à la place de continuer avec des questions concrètes dans l'*Éthique de la liberté*. Les références à un travail antérieur ou à la première partie de l'*Introduction*, dispersées dans le présent volume, sont à rapporter aux prolégomènes éthiques inachevés²⁸.

Le traducteur américain de l'*Éthique de la liberté* adhère donc à la thèse d'un inachèvement de la seconde partie de *Le Vouloir et le Faire*, qu'il explique par des « interruptions » dans la rédaction, et qui aurait conduit Jacques Ellul à un déplacement de questions théoriques vers des applications pratiques. Geoffrey W. Bromiley précise ensuite que la présente traduction a été réalisée à partir du tapuscrit français, mais qu'avant sa publication Jacques Ellul a fait paraître un premier volume en français sous le titre : *La Flamme de la liberté*²⁹. Cette indication ne laisse pas d'étonner, puisque le titre sous lequel l'ouvrage est paru a toujours été : *Éthique de la liberté*. Le préfacier ajoute que des changements avaient alors été apportés par rapport au tapuscrit traduit en anglais³⁰, et qu'ils ont été intégrés dans une nouvelle version

27. « This translation of Ellul's *Ethics of Freedom* has a complicated background » (Geoffrey W. BROMILEY, « Editor's Preface », in : *ibid.*, p. 5).

28. « He published the first part of the *Introduction* many years ago, but due to various interruptions could never complete the second part and decided instead to move on to material questions in *The Ethics of Freedom*. The scattered references to an earlier work or to the first part of the *Introduction* in the present text are to the uncompleted ethical prolegomena » (*ibid.*)

29. « *The Flame of Freedom* » (*ibid.*)

30. Joyce Hanks, dans sa bibliographie quasi exhaustive des ouvrages et des articles de Jacques Ellul, ainsi que des traductions, parle même de « modifications considérables » : « The French manuscript was apparently considerably modified by Ellul after it was delivered to the U.S. publisher,

de la traduction avant publication : il s'agit des parties I à III de *The Ethics of Freedom*, qui correspondent rigoureusement au premier volume de *l'Éthique de la liberté*. Ensuite, les choses deviennent plus complexes. Sans mentionner en aucune façon le second volume de *l'Éthique de la liberté*, Geoffrey W. Bromiley évoque le « second livre d'Ellul »³¹, qui correspond à la partie IV de *The Ethics of Freedom*. Il s'agit en fait du texte qui deviendra, en 1984, *Les combats de la liberté*³², et qui, pour sa part, a effectivement été publié premièrement en anglais, en 1976. Là encore, les modifications, les recompositions et les ajouts ont été nombreux entre le dépôt du tapuscrit entre les mains de l'éditeur américain, et la publication en français, huit ans plus tard³³. Ceci explique les différences importantes entre les deux versions, anglaise et française, comme l'indique le tableau sis à la fin de cette Introduction³⁴. Dans son « Editor's Preface », Geoffrey W. Bromiley ajoute, entre parenthèses et en guise de clin d'œil, que « les experts en analyse littéraire pourraient exercer leurs compétences en démêlant les fils d'un Ellul 1, un Ellul 2, un Ellul 3, le travail du traducteur, et celui de l'éditeur, avec des possibilités de chassés-croisés que les textes bibliques ne peuvent plus offrir »³⁵.

and before the books were published in France » (Joyce Main HANKS, *Jacques Ellul : an annotated bibliography of primary works*, Stanford [CT], Jai Press Inc., 2000, p. 57).

31. Geoffrey W. BROMILEY, « Editor's Preface », in : Jacques ELLUL, *The Ethics of Freedom*, p. 5.

32. Cf. Jacques ELLUL, *Les combats de la liberté*. Cet ouvrage porte en sous-titre : *Éthique de la liberté*, t. 3.

33. Dans son « Avertissement » en ouverture des *Combats de la liberté*, Jacques Ellul donnera d'ailleurs les indications suivantes : « Ce texte a été écrit en 1966 [soit dans la foulée de *l'Éthique de la liberté*]. Des avatars multiples d'édition l'ont empêché de paraître ; il fut relu en 1972, remanié en 1974, et révisé finalement en 1980-1982 [soit après sa publication en anglais], mais en respectant tout ce qui datait de la première rédaction » (Jacques ELLUL, *Les combats de la liberté*, p. 7).

34. Cf. *infra*, pp. 51-52. Outre les remaniements dans l'ordonnement des paragraphes, la version française a ajouté notamment le développement intitulé : « Le problème biblique. L'esclavage » (pp. 144-158), celui sur Lech Walesa et sur le terrorisme (pp. 164-167), ainsi que la conclusion intitulée : « Sans conclusion » (pp. 319-336) qui comprend deux parties : « La liberté, un milieu » (pp. 319-323) et « La femme et la liberté » (pp. 324-336).

35. « Experts in literary analysis might exercise their skills by disentang-

Ainsi, le lectorat américain (qui, rappelons-le, constitue le lectorat le plus nombreux et le plus assidu de Jacques Ellul), ne dispose, aujourd'hui encore, pour appréhender l'œuvre éthique de notre auteur, que des titres suivants : *To Will and To Do* (c'est-à-dire la première partie de *Le Vouloir et le Faire*) et *The Ethics of Freedom* (c'est-à-dire le premier tome de l'*Éthique de la liberté*, et l'essentiel des *Combats de la liberté*) ; il lui manque la seconde partie de *Le Vouloir et le Faire* et le second tome de l'*Éthique de la liberté*. Nous constatons une analogie de carence éditoriale avec la situation française, mais qui se redouble puisque les États-Unis subissent également le même manque que la France avec l'absence de la seconde partie de *Le Vouloir et le Faire*. Serait-il excessif de parler d'un double chaînon manquant ? Nous en jugerons en prenant connaissance du contenu théologique de ces œuvres. Ce qui appert d'ores et déjà, c'est que cette double carence n'a pu s'instaurer sans l'aval, sinon l'initiative, de Jacques Ellul. Ceci nous conduit à comprendre que Jacques Ellul percevait une forme de hiérarchie dans ses propres livres, et qu'il en privilégiait certains, au détriment d'autres, dans un certain ordre de valeur, et en l'occurrence dans un ordre des priorités, c'est-à-dire d'urgence. Nous savons que parmi tous ses ouvrages, ceux qu'il affectionnait le plus sont *La technique ou l'enjeu du siècle*, pour le versant sociologique, et *L'espérance oubliée*, pour le versant théologique³⁶. La seconde partie de *Le Vouloir et le Faire*, mais aussi le second tome de l'*Éthique de la liberté*, ne faisaient pas partie de ses priorités. Notre évaluation de la richesse théologique de ces deux ouvrages peut être différente, comme nous le montrerons bientôt, mais nous devons prendre acte de ce fait qui, non plus explicitement, mais en quelque sorte

ling Ellul 1, Ellul 2, Ellul 3, Translator, and Publisher's Editor, with possibilities of cross-checking that the books of Scripture no longer afford» (Geoffrey W. BROMILEY, « Editor's Preface », in : Jacques ELLUL, *The Ethics of Freedom*).

36. Cf. Jacques ELLUL et Patrick CHASTENET, *À contre-courant*, p. 230 : « PC : Parmi vos livres avez-vous une préférence ? JE : Finalement le livre que je préfère, c'est mon livre sur l'espérance. C'est celui dans lequel je mets tout mon cœur. PC : Et sur le plan sociologique ? JE : Cela reste *La technique*, quand même. »

en creux, éclaire les raisons de la non-publication de l'un en français, et de la non-translation de l'autre en anglais. Cette conclusion pose une question décisive quant à la solution de continuité entre les différents ouvrages du volet éthique de l'œuvre ellulienne : certaines étapes peuvent-elles être sautées sans dommage, ou bien au contraire les textes négligés constituent-ils, d'une certaine manière à l'insu même de leur auteur, d'indispensables chaînons manquants ? C'est cette interrogation que nous nous proposons d'examiner à présent, à travers la reconstitution de l'architecture et les grandes lignes de l'œuvre théologique et éthique de Jacques Ellul.

L'architecture et les grandes lignes de l'œuvre théologique et éthique ellulienne

En relation dialectique avec son volet sociologique, le volet théologique et éthique de l'œuvre de Jacques Ellul frappe tout d'abord par son ampleur. Il s'enracine dans son ouvrage programmatique en date de 1948, intitulé : *Présence au monde moderne*³⁷. Il se poursuit avec la première partie de l'Introduction publiée en 1964 et intitulée : *Le Vouloir et le Faire*³⁸. Comme nous l'avons vu, il était ensuite prévu qu'il se déploierait en trois étapes, correspondant aux trois vertus théologiques : une *Éthique de la liberté*, correspondant à l'espérance ; une *Éthique de la sainteté*, correspondant à la foi ; et une *Éthique de la relation*, correspondant à l'amour. Seule la première étape a été intégralement réalisée du vivant d'Ellul ; elle se trouve exposée dans trois volumes : l'*Éthique de la liberté*, en deux tomes³⁹, et *Les combats de la liberté*⁴⁰. La seconde étape paraîtra sous le titre : *Éthique de la sainteté*. Jacques Ellul n'a pas eu le temps d'initier la troisième étape. On peut néanmoins mentionner trois autres textes, traitant

37. Cf. Jacques ELLUL, « Présence au monde moderne. Problèmes de la civilisation postchrétienne » (1948), in : ID., *Le défi et le nouveau*, pp. 19-116. Le sous-titre a disparu des deux rééditions.

38. Cf. Jacques ELLUL, *Le Vouloir et le Faire*.

39. Cf. Jacques ELLUL, *Éthique de la liberté*, 2 tomes.

40. Cf. Jacques ELLUL, *Les combats de la liberté*.

eux aussi respectivement de l'espérance, de la foi et de l'amour : *L'espérance oubliée*⁴¹, *La foi au prix du doute*⁴², et le chapitre intitulé : « L'amour pour une vie » dans *Ce que je crois*⁴³. Il faudrait encore citer, même sans pouvoir prétendre à l'exhaustivité : *L'homme et l'argent*⁴⁴, *L'impossible prière*⁴⁵, *Contre les violents*⁴⁶, *L'idéologie marxiste chrétienne*⁴⁷, *Ce que je crois*⁴⁸, *La subversion du christianisme*⁴⁹, *Anarchie et christianisme*⁵⁰, les divers commentaires bibliques⁵¹, ainsi que d'innombrables articles, et bien entendu *Théologie et Technique*⁵².

Nous n'embrasserons pas ici la totalité de ce vaste corpus. Il nous suffira d'exposer les grandes lignes de *Présence au monde*

41. Cf. Jacques ELLUL, *L'espérance oubliée* (1972), Paris, La Table Ronde (Contretemps), 2004².

42. Cf. Jacques ELLUL, *La foi au prix du doute*. « Encore quarante jours... ».

43. Cf. Jacques ELLUL, *Ce que je crois*, Paris, Grasset, 1987, pp. 91-117.

44. Cf. Jacques ELLUL, « L'homme et l'argent (*Nova et vetera*) » (1954), in : ID., *Le défi et le nouveau*, pp. 199-345.

45. Cf. Jacques ELLUL, « L'impossible prière » (1970), in : ID., *Le défi et le nouveau*, pp. 641-751.

46. Cf. Jacques ELLUL, « Contre les violents » (1972), in : ID., *Le défi et le nouveau*, pp. 501-639.

47. Cf. Jacques ELLUL, *L'idéologie marxiste chrétienne. Que fait-on de l'Évangile ?* (1979), Paris, La Table Ronde (La petite Vermillon 246), 2006².

48. Cf. Jacques ELLUL, *Ce que je crois*.

49. Cf. Jacques ELLUL, *La subversion du christianisme* (1984), Paris, La Table Ronde (La petite Vermillon 145), 2011³.

50. Cf. Jacques ELLUL, *Anarchie et christianisme* (1988), Paris, La Table Ronde (La petite Vermillon 96), 1998².

51. Cf. Jacques ELLUL, « Le livre de Jonas » (1952), in : ID., *Le défi et le nouveau*, pp. 117-198 ; « Politique de Dieu, politiques de l'homme » (1966) ; *Sans feu ni lieu. Signification biblique de la Grande Ville* (1975), Paris, La Table Ronde (La petite Vermillon 191), 2003² ; *L'Apocalypse. Architecture en mouvement* (1975), Genève, Labor et Fides (Essais bibliques 44), 2008² ; *Conférence sur l'Apocalypse de Jean*, Nantes, Éditions de l'AREFPPI, 1985 ; *La Genèse aujourd'hui* (avec François Tosquelles), Le Collier, Éditions de l'AREFPPI, 1987 ; *La raison d'être. Méditation sur l'Écclésiaste* (1987), Paris, Seuil (Points sagesse), 2007² ; *Ce Dieu injuste... ? Théologie chrétienne pour le peuple d'Israël*, Paris, Arléa, 1991 ; « Si tu es le fils de Dieu. Souffrances et tentations de Jésus » (1991), in : ID., *Le défi et le nouveau*, pp. 937-1016 ; *Mort et espérance de la résurrection. Conférences inédites de Jacques Ellul*, Lyon, Olivétan, 2017.

52. Cf. Jacques ELLUL, *Théologie et Technique*.

moderne, de la première partie de *Le Vouloir et le Faire*, des deux tomes de l'*Éthique de la liberté*, et des *Combats de la liberté*, afin de déterminer le statut de notre texte inédit dans l'articulation générale de cette œuvre éthique. Nous avons déjà rendu compte de la perplexité qui saisit le lecteur devant la structure globale de l'œuvre ellulienne, et des éventuels moyens de la réduire, dans l'introduction à l'édition de *Théologie et Technique*⁵³. Nous n'y reviendrons donc pas.

Le titre du premier de ces livres le dit clairement : le chrétien n'est appelé ni à fuir ce monde, ni à s'y conformer, mais, en fidélité à la formule johannique (« être dans le monde sans être du monde »)⁵⁴, à y être « présent ». *Présence au monde moderne*, avec pour sous-titre : *Problèmes de la civilisation postchrétienne*, commence par rappeler la vocation des chrétiens qui s'affirme entre ces deux écueils, qui sont aussi deux tentations : refuser le monde, ce serait désincarner le Christ, mais christianiser le monde serait aussi, paradoxalement, une soumission à ses logiques, car ce monde ne peut être moins pécheur qu'il n'est. Le courant théologique du Christianisme social est déjà ici mis en cause. Parce que la mission des chrétiens est essentiellement spirituelle, il s'agit pour eux d'être pleinement présents au monde, mais autrement. Le second chapitre du livre s'intitule : « Le christianisme révolutionnaire ». Alors que de nombreux hommes cèdent aux sirènes de la révolution, la voie véritablement révolutionnaire ne se situe pas là où on le croit. Car la révolution purement humaine est illusoire, lorsque les structures de notre monde demeurent absolument fixes : il s'agit de son fondement technique, dont tout le monde attend le plus grand bien. Or les catastrophes qui atteignent notre époque sont très rigoureusement liées à ces structures. Seule la situation du chrétien dans le monde est réellement révolutionnaire, car elle refuse la religion du fait accompli, et remet ainsi en question les structures fondamentales de la civilisa-

53. Cf. Frédéric ROGNON, « Introduction », in : Jacques ELLUL, *Théologie et Technique*, pp. 9-14.

54. Cf. Jean 17,14b-15.18 : « Ils ne sont pas du monde, comme moi je ne suis pas du monde. Je ne te prie pas de les ôter du monde, mais de les préserver du mal. (...) Comme tu m'as envoyé dans le monde, je les ai aussi envoyés dans le monde. »

tion : être révolutionnaire, c'est porter un jugement sur ce qui est, au nom d'une vérité qui n'est pas encore, mais qui vient. Et pourtant, aujourd'hui, les chrétiens sont les plus conformistes de tous les hommes. Pour redevenir fidèles à l'Évangile, ils doivent rechercher un style de vie qui non pas les différencie des autres, mais leur permette d'échapper au poids des structures. Il se peut que dans de petites communautés ayant un style de vie de cet ordre, des germes d'une civilisation nouvelle puissent s'épanouir.

Le troisième chapitre s'intitule : « La fin et les moyens ». Il développe donc l'idée selon laquelle c'est le style de vie qui est aujourd'hui l'une des formes les plus certaines de l'action révolutionnaire : un style de vie qui restaure des fins, dans une société où tout est devenu moyen, où nous ne savons plus vers quoi nous marchons. Ce style de vie consiste à être, plutôt qu'à agir, car celui qui passe son temps à agir cesse par là même de vivre. C'est le fait de vivre, avec toutes ses conséquences, qui est l'acte révolutionnaire par excellence, et qui est la solution de ce problème de la fin et des moyens. Cette issue se précise dans le quatrième chapitre, intitulé : « La communication ». L'homme, en effet, vit dans un rêve permanent, submergé de mythes que produisent et qu'entretiennent les médias : les apparences fugitives deviennent sa vie et sa pensée. Et cette mythologie lui permet de ne pas sombrer dans le désespoir. L'intellectuel chrétien a donc pour premier devoir de prendre conscience de la réalité de ce monde, de refuser ses illusions, ses mythes et ses conformismes, et de transmettre une véritable raison d'espérer. Cette prise de conscience a trois conséquences : il s'agit de retrouver le sens du prochain, le sens de l'événement, et les limites du sacré. Jacques Ellul se contente d'énoncer ces trois principes, au lieu de décrire de façon détaillée un style de vie spécifiquement chrétien, car il pourrait alors précipiter ses lecteurs dans un nouveau légalisme. Mais il affirme que c'est sur la création de ce nouveau style de vie que va se jouer la crédibilité du christianisme : sa conformisation au monde ou sa puissance créatrice.

Comme on le pressent, *Présence au monde moderne* ouvre des perspectives pour les deux volets, sociologique et théologico-éthique, de l'œuvre ellulienne, auxquels il servira en quelque sorte

de feuille de route. Nous en verrons un premier déploiement en suivant le filon éthique.

Le premier volume de *Le Vouloir et le Faire* pose les bases et les conditions d'une éthique chrétienne. Ses présupposés seront explicitement scripturocentrés :

Le critère de ma pensée est la révélation biblique ; le contenu de ma pensée est la révélation biblique ; le point de départ m'est fourni par la révélation biblique ; la méthode est la dialectique selon laquelle nous est faite la révélation biblique ; et l'objet est la recherche de la signification de la révélation biblique sur l'Éthique⁵⁵.

C'est donc logiquement dans les textes bibliques que Jacques Ellul va puiser les données de son analyse. On ne peut parler d'éthique, selon lui, qu'à partir de Genèse 3. Le critère de l'éthique, c'est en effet la possibilité de dire oui ou non. Avant la Chute, l'homme était en communion existentielle avec le Bien, mais c'est la désobéissance qui le conduit à connaître l'existence du Bien et du Mal. Cependant, s'il en connaît désormais l'existence, il en ignore le contenu.

En effet, qu'est-ce que le Bien ? C'est la volonté de Dieu. Il ne s'agit pas du Bien en soi, comme dans la conception platonicienne, ni d'une morale préétablie à laquelle Dieu se soumettrait : c'est lui qui détermine le Bien, sinon il ne serait pas Dieu. Le Bien est le Bien parce que Dieu le veut. L'éthique de Jacques Ellul est donc nominaliste et non pas essentialiste. Or la volonté de Dieu n'est pas figée dans un contenu objectif, sinon Dieu ne serait pas libre. Le Bien est ce que Dieu déclare Bien au moment où il le déclare. Cela ne signifie pas que Dieu peut dire que le Mal est Bien, mais il peut rendre Bien ce qui est Mal, sain ce qui est malade, et vivant ce qui est mort. Si donc nous définissons le Bien comme la volonté de Dieu, faire le Bien ne peut signifier qu'obéir à cette volonté. Or, en devenant « comme des dieux »⁵⁶,

55. Jacques ELLUL, *Le Vouloir et le Faire. Une critique théologique de la morale*, Genève, Labor et Fides, 2013², p. 19.

56. Genèse 3,5.

l'homme et la femme reçoivent le don terrible de fixer eux-mêmes le Bien et le Mal, indépendamment de Dieu. La Chute est une prise d'autonomie, une rupture de la communion avec Dieu. L'homme définit le Bien, mais ce Bien n'est pas celui de Dieu, c'est le Bien de l'homme qui constitue sa morale. Lui qui n'est pas le Juste, il dira désormais le Juste et l'Injuste. À partir de ce moment, le péché est l'acte de vouloir décider le Bien et de fixer la morale : nous reproduisons donc le péché d'Adam chaque fois que nous le faisons, ce que nous ne pouvons nous empêcher de faire... Car l'homme est incapable de connaître le Bien par lui-même, sans recevoir la révélation de Dieu. Il en va de même pour le Mal : l'homme connaît l'existence du Mal, mais ce n'est qu'en faisant l'expérience existentielle de la grâce que l'homme se découvre pécheur. Et ce n'est que quand l'homme reconnaît son incapacité à connaître le Bien et le Mal que Dieu peut les lui révéler. La connaissance du Bien révélé est donc très différente de la connaissance conquise par Adam de la simple existence du Bien. Une action n'est bonne ni parce qu'elle est conforme à une règle morale, ni parce qu'elle est motivée par de bonnes intentions, mais parce qu'elle est l'œuvre même de Dieu : l'homme ne fait que réfléchir le Bien qui vient de Dieu, comme une planète qui réfléchit la lumière du soleil autour duquel elle tourne. D'une certaine manière, si, selon cette métaphore, Dieu est le soleil, l'homme est une planète et non pas une étoile. Le Bien est ce que Dieu dit dans sa Parole, or cette Parole a été révélée en Jésus-Christ : faire le Bien, ce n'est donc pas mettre en pratique une idée ou une règle figée, mais suivre Jésus-Christ et entretenir avec lui une relation vivante. Voilà pourquoi Jacques Ellul situe la morale (c'est-à-dire la morale de l'homme) dans l'ordre de la Chute (c'est-à-dire du péché) et de la nécessité (c'est-à-dire du contraire de la liberté) : elle ne rejoint pas le Bien de Dieu. Notre auteur se refuse à minimiser la profondeur de la Chute, car cela reviendrait à relativiser l'œuvre de Jésus-Christ et le sacrifice impensable auquel Dieu a consenti⁵⁷. Si l'origine de la morale

57. L'œuvre de Paul Ricœur est explicitement mise en cause comme l'exemple même d'une minimisation de la Chute : cf. Jacques ELLUL, *Le Vouloir et le Faire*, pp. 30, 57-59. Pour une reprise récente de cette dispute,

est liée à la désobéissance, c'est donc que la morale est de l'ordre du péché qui règne sans partage sur le cœur de l'homme. Croire que la morale est un reflet de la volonté de Dieu, c'est croire que l'homme n'a pas tout perdu dans la Chute. L'accomplissement de ce que l'homme appelle le Bien ne le rapproche en rien de Dieu : la morale n'est pas un pont jeté entre l'homme et Dieu, car le Bien que fait l'homme n'est jamais que le Bien de l'homme et de la terre, tandis que ce que Dieu nomme Bien, c'est-à-dire la sainteté à laquelle Dieu appelle l'homme, reste pourtant hors de la portée de l'homme.

Voilà la morale définitivement disqualifiée. Et cependant, elle est nécessaire. La morale de l'homme se présente comme une organisation de normes, de devoirs et d'obligations, comme une affirmation collective sans laquelle une société ne saurait vivre. Elle n'est pas une nécessité pour la survie de chaque homme ni une condition du Salut, mais d'elle dépend la conservation du groupe. Or l'homme a fait de ce qui est nécessaire un bien, une valeur : il a fait « de nécessité vertu ». De ce fait, la morale, qui n'a rien à voir avec la révélation, justifie la nécessité issue de la Chute. Il n'est pas question de nier cette morale, car ce serait nier la condition de l'homme et l'homme lui-même, et la morale permet de rendre ce monde viable. Mais il s'agit de ne pas la confondre avec le christianisme. Comme Jacques Ellul l'affirmera de nouveau dans *La subversion du christianisme*⁵⁸, « il n'y a pas réellement de morale chrétienne »⁵⁹, puisque toute morale repose sur la présupposition que l'homme est libre et choisit entre le Bien et le Mal. La formule est quelque peu péremptoire et provocatrice, d'autant qu'aujourd'hui le christianisme est souvent réduit à une morale, ainsi qu'à des fêtes. C'est précisément pour cette raison que Jacques Ellul cherche à montrer que ce que l'on appelle couramment « christianisme » n'a rien à voir avec le véritable christianisme, c'est-à-dire avec la révélation biblique, que le régime de

dans une perspective critique à l'encontre de Jacques Ellul, cf. René HEYER, « Péché et morale », in : Daniel FREY (dir.), *La jeunesse d'une pensée. Paul Ricœur à l'Université de Strasbourg (1948-1956)*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2015, pp. 145-158.

58. Cf. Jacques ELLUL, *La subversion du christianisme*, p. 109.

59. Jacques ELLUL, *Le Vouloir et le Faire*, p. 105.

chrétienté a trahie au cours des siècles. Il y a donc une opposition irréductible entre le christianisme et la morale : « Le christianisme est une antimorale »⁶⁰, non seulement autre chose que la morale, une réalité radicalement différente, mais une force d'opposition, d'hostilité envers la morale. Si la révélation biblique n'est pas une morale, si elle s'oppose même à la morale, c'est qu'elle est un message existentiel qui sape les fondements de tout ordre moral. La Bible n'impose pas des règles, des normes, des obligations et des interdictions, mais elle indique le chemin de la vie et du salut, un chemin de libération à l'égard de la mort. La révélation biblique est une source de vie et de liberté, et non pas un carcan de normes et de règles. Ce qui fait le christianisme, c'est la personne de Jésus-Christ, et ce qui fait de l'homme un chrétien, c'est sa confession que Christ est son sauveur, ce n'est pas la morale. La vie chrétienne n'est pas la morale, mais la foi, et ce qui est au centre de la foi ce n'est pas le Bien, mais Jésus-Christ.

Si la morale n'est mentionnée dans la Bible qu'à partir du récit de la Chute, c'est qu'elle est une manifestation du péché. La désobéissance a conduit l'homme à connaître l'existence du Bien et du Mal, sans en savoir le contenu, et donc à décider par lui-même ce qui est Bien et ce qui est Mal. Définir selon ses propres critères ce contenu, c'est se couper de Dieu, se passer de lui, ce qui est la définition du péché. Par la force des choses, la morale est donc relative, son contenu varie d'une époque et d'une société à une autre. Actuellement, nous sommes en train de passer à une forme de morale technicienne, qui tend à accorder le comportement de l'homme au monde technique, pour faire de lui un bon serviteur de ce nouveau maître. La valeur suprême de cette nouvelle morale est l'efficacité. C'est le sommet du conformisme, et d'une certaine manière, la fin de la morale, puisque le Normal tend à remplacer le Bien. Si les chrétiens, comme tous les autres hommes, construisent une éthique, c'est pour permettre la vie sociale. Ainsi, le paradoxe d'une éthique chrétienne, c'est qu'elle est à la fois impossible et nécessaire. Aux yeux de la plupart de nos contemporains, le christianisme est d'abord une morale. Or, toute construction d'une telle morale est une trahison de la

60. *Ibid.*, p. 107.

révélation, et donc une imposture : la définition du Bien est une prise de possession, un refus de la décision de Dieu. Et dans la mesure où Dieu est le Dieu vivant, sa volonté est vivante, elle n'est pas une décision passée qui pourrait constituer une pièce d'un système moral. Lorsque la volonté de Dieu se révèle dans la Bible et nous paraît inacceptable pour notre morale, cela prouve que c'est bien un ordre de Dieu, et que nous ne pouvons prétendre placer le Bien au-dessus de Dieu : nous ne pouvons que nous incliner dans l'humilité. Le Saint-Esprit peut nous pousser à agir en dehors de toute règle et norme morale. Car c'est Dieu qui « opère en nous le vouloir et le faire »⁶¹. La construction d'une éthique chrétienne figée, sous forme de système, est non seulement vaine, mais dangereuse, car elle nous donne une bonne conscience pharisienne, et nous incite au jugement sur les autres, alors qu'autrui peut se comporter tout autrement que nous et néanmoins obéir à la volonté de Dieu. Cette définition du « Bien » comme « volonté de Dieu » éclaire d'une nouvelle lumière l'exhortation à ne pas juger son frère⁶², car nous jugeons en fonction d'un Bien et d'un Mal que nous prétendons connaître, alors que Dieu seul peut dire ce qu'il en est. Nous jugeons notre frère sur sa conduite, alors qu'il est peut-être en communion avec Jésus-Christ et qu'il fait ce que Dieu lui demande de faire, car Dieu ne s'adresse pas à tous de la même manière. De même, deux conduites identiques adoptées par deux chrétiens peuvent très bien relever l'une du Bien et l'autre du Mal, suivant qu'elles obéissent ou non à la volonté de Dieu. Cette conception du « Bien » et du « Mal » éclaire aussi la parole de Paul : « Je ne fais pas le Bien que je veux, mais je fais le Mal que je ne veux pas. »⁶³ Faire le Bien et ne pas faire le Mal est une question de grâce reçue et non de capacité humaine.

Une éthique à la fois impossible et nécessaire : voilà sur quel paradoxe nous laisse la première partie de *Le Vouloir et le Faire*. Jacques Ellul conclut cependant ce premier volume en précisant :

61. Philippiens 2,13.

62. Cf. Matthieu 7,1-5 ; Luc 6,37-42 ; Romains 2,1-11 ; 1 Corinthiens 4,3-5.

63. Romains 7,14.

davantage qu'une éthique chrétienne, il s'agira de construire « une éthique pour les chrétiens, qui restera dans toutes les limites indiquées dans son rôle de servante, sous la Croix et dans l'espérance de son pardon »⁶⁴. C'est ici qu'intervient le texte que nous offrons aujourd'hui au lecteur. Il consacre une partie aux conditions et aux caractères de cette éthique, et une autre à son contenu. Or, comme nous le savons, Jacques Ellul n'a pas publié cette seconde partie, préférant se consacrer à l'exploration du concept de « liberté » et au déploiement d'une « éthique de la liberté ». Tout se passe comme si, à notre jugement, cette greffe de la liberté sur l'éthique ne pouvait être pleinement saisie qu'après l'exposé de ses conditions d'effectuation : sur quoi, en effet, peut s'articuler l'intelligence de la liberté en Christ, si ce n'est sur l'exposé des modalités de la prise en charge de la Loi dans et par l'Évangile, et de la teneur paradoxale des exigences divines envers le chrétien, telles qu'en atteste la révélation biblique ? Or, c'est ce qu'offre la seconde partie de *Le Vouloir et le Faire*. Mais avant d'en rendre compte, poursuivons notre parcours à travers le volet théologico-éthique de l'œuvre publiée du vivant de Jacques Ellul.

Le Vouloir et le Faire constitue donc une introduction. Jacques Ellul développe ensuite ses convictions éthiques dans les deux tomes de l'*Éthique de la liberté*. Précisons que notre auteur emploie alternativement les termes de « morale » et d'« éthique » comme deux synonymes, sauf une fois, où il présente la morale comme un ensemble de contraintes et l'éthique comme un chemin de liberté⁶⁵. On définit généralement la « liberté » comme le pouvoir d'agir sans contraintes, comme la capacité de décider et d'accomplir des actes sans être déterminé ni limité par des causes extérieures. Il va de soi que la « liberté en Christ », qui se situe au cœur de l'éthique ellulienne, s'écartera vigoureusement de cette conception courante de la « liberté », et la dénoncera comme étant une illusion et une imposture, en fait un réel esclavage : seule la « liberté en Christ » est authentique.

64. Jacques ELLUL, *Le Vouloir et le Faire*, p. 293.

65. Cf. Jacques ELLUL, *Éthique de la liberté*, tome 1, p. 125.

Dans le premier tome, Jacques Ellul commence par décrire l'aliénation de l'homme : dans le prolongement des analyses de Marx, on peut dire que l'homme moderne n'a plus aucun pouvoir sur tout ce qui l'entoure ni sur sa propre vie, il ne s'appartient plus, il est un autre que lui-même. L'homme vit dans un univers de nécessité, et en intériorisant les déterminations, il les considère comme des évidences. De ce fait il se croit libre. Or l'aliénation et la nécessité sont des expressions du péché, c'est-à-dire de la rupture de l'homme avec Dieu. C'est donc à partir de cette condition d'esclavage qu'il faut parler d'une éthique de la liberté. Car la liberté n'est pas un donné propre à la nature de l'homme, une qualité ontologique statique, mais un processus de libération acquis en Christ. Jésus-Christ en tant qu'homme est le seul véritablement libre, car il a été tenté au désert des trois tentations que nous rencontrons : la faim, c'est-à-dire la nécessité, la domination, c'est-à-dire la puissance, et la prise de la place de Dieu, c'est-à-dire l'autonomie. Or il a traversé et surmonté ces tentations, non pas par l'exercice d'une plus grande puissance, mais au contraire par le renoncement aux possibles qu'il avait à sa portée : telle est la voie qu'il nous ouvre et l'affranchissement qu'il nous offre. Telle est notre situation dans la société technicienne : nous sommes tentés de faire des miracles techniques, de dominer la terre, et de nous passer de Dieu. La libération que Jésus-Christ nous offre consiste à renoncer à faire tout ce que nous pouvons faire, c'est-à-dire à renoncer à l'idolâtrie de la puissance. Mais nous préférons généralement faire tout ce que nous sommes techniquement capables de faire, sans discernement, simplement parce que nous pouvons le faire. Cette précipitation irréfléchie prouve bien que nous ne sommes pas libres. Le fait que Jésus ait dû aller jusqu'à la mort révèle la profondeur de notre esclavage et de notre aliénation. La rédemption qu'il réalise pour nous sur la Croix, en renonçant à la puissance qui lui aurait permis d'éviter cette mort ignominieuse, n'est pas un état permanent de liberté, mais une expérience de libération à vivre comme un événement de chaque instant. Cette liberté n'est pas le Salut : l'universalité du Salut n'entraîne pas la liberté pour tous, car tout homme est sauvé malgré son esclavage, mais seul celui qui connaît et confesse Jésus-Christ comme son Seigneur peut accéder à la liberté. Cette

liberté en Christ n'est pas non plus un privilège ou un avantage qui rendrait les chrétiens supérieurs aux autres, mais au contraire une responsabilité qui peut faire très peur. C'est pourquoi tout au long de son histoire, l'Église n'a jamais su assumer pleinement cette liberté, préférant céder aux tentations de la puissance et du conformisme social, et ce n'est que par grâce qu'elle existe toujours comme Église de Jésus-Christ. Le chrétien peut donc perdre à tout moment cette liberté s'il ne l'exerce pas, si par crainte de l'insécurité radicale qu'elle confère, il cherche une autre protection et retombe ainsi dans l'esclavage. En un mot, le chrétien n'est pas libre quoi qu'il fasse, de façon automatique. Il n'est libre que s'il accepte d'entrer dans ce mouvement de libération, et de s'y maintenir.

En quoi consiste donc cette liberté ? Elle n'est pas un catalogue de vertus, elle ne fait pas partie de la vie chrétienne : « elle “est” la vie chrétienne »⁶⁶. Elle est ce qui permet d'agir sans être conditionné, par l'obéissance à Dieu et le service des hommes : « Ne vous conformez pas au siècle présent », dit Paul aux Romains, à la charnière de son enseignement théologique et de son exhortation éthique⁶⁷. Cet appel paulinien à l'anticonformisme constitue pour Jacques Ellul une clef herméneutique de la lecture des textes bibliques, et par conséquent une porte d'entrée pour l'éthique. La liberté ne consiste pas à choisir entre le Bien et le Mal, mais à dépasser le Mal par le Bien : ce n'est donc pas un état, mais un chemin qui va de la servitude à la liberté. Comme le disait Karl Barth, la vie chrétienne est « l'obéissance de l'homme libre à l'égard du Dieu libre »⁶⁸. Dans la société technicienne, aucun espoir ne peut venir de l'intérieur du système : la seule libération peut venir de l'extérieur, et conduire l'homme à échapper aux déterminations et aux fascinations par l'obéissance à cet être transcendant. L'aliénation et la possession de l'homme sont si profondes que seul Dieu est capable de le libérer.

De quoi sommes-nous donc libérés ? La première réponse de Jacques Ellul est brève et limpide : nous sommes tout d'abord

66. *Ibid.*, p. 118.

67. Romains 12,2.

68. Cf. Jacques ELLUL, *Éthique de la liberté*, tome 1, p. 123 ; Karl BARTH, *Dogmatique*, Genève, Labor et Fides, volume 9 (1939), 1959, p. 54.

libérés de nous-mêmes. L'exemple des tentations de Jésus nous l'a clairement montré. Le premier pas de la libération en Christ est une prise de distance à l'égard de soi-même : si je suis pour Dieu, je n'ai pas à être pour moi, non pas que j'aie à être indifférent, mais libéré de l'encombrement de moi-même et de mes conditionnements qui me paralysent. En particulier, les œuvres de nos mains perdent la valeur salvatrice que nous leur attribuons : nous pouvons continuer à vivre dans la société technicienne au milieu de toutes ces choses, mais ces choses redeviennent des choses, belles et utiles peut-être, mais désacralisées. Elles ne sont dignes ni de notre adoration ni même de notre amour. Nous sommes ensuite libérés des puissances qui nous asservissent. Car être libre, ce n'est pas pouvoir faire le mal, mais c'est être affranchi de ces aliénations-là. Cependant, il est une troisième et une quatrième réponse, plus inattendues : nous sommes aussi libérés à l'égard de l'herméneutique et de la théologie. L'interprétation du donné révélé devient acte de liberté à partir du moment où elle s'exerce non seulement vis-à-vis du texte objectivant la Parole de Dieu, mais également envers notre propre contexte culturel, notamment notre idéologie scientifique dont l'exégèse est esclave. Le chrétien libéré en Christ lit la Bible en se dégageant des contraintes de la lecture scientifique, qui dépouille le texte biblique de toute dimension spirituelle et le réduit à n'être qu'un texte comme un autre (à l'instar d'une œuvre de Platon ou d'Homère). Prendre la Bible comme un objet inerte, c'est ressembler à un chirurgien qui oublierait que le malade qu'il opère est vivant, pour le disséquer ou pratiquer une autopsie au lieu d'une opération qui le sauverait. On a cessé de poser des questions à la Bible (pour y chercher des réponses), et on s'est mis, avec l'exégèse, à poser des questions sur la Bible. Mais il faudrait maintenant recevoir les questions de la Bible : celles que Dieu nous pose à travers la Bible. Le chrétien doit pouvoir répondre à ces questions en toute liberté, c'est-à-dire en étant libre à l'égard de certaines images de Dieu, et en étant prêt à assumer dans sa vie la responsabilité de ses réponses : en étant prêt à en répondre, et non seulement à y répondre. Ces réponses, pour être des réponses libres et responsables, doivent être dégagées de toute détermination sociologique, et par conséquent de tout conformisme. Le

chrétien, et en premier lieu le théologien et l'exégète, doit avoir une liberté aussi grande envers le donné du monde que celle à laquelle il prétend vis-à-vis du donné révélé.

Sur quel critère le chrétien libéré en Christ va-t-il fonder ses choix, ses décisions et son comportement ? L'apôtre Paul nous dit que « tout est permis, mais tout n'est pas utile, et tout n'édifie pas »⁶⁹. En effet, tout est permis, rien n'est interdit au chrétien, la liberté acquise en Christ est sans limites : j'ai la liberté de choisir, de rompre, de transgresser, de profaner, d'être conforme, d'être non conforme, de m'engager et de me dégager, de donner et de reprendre... Il n'y a pas un comportement qui serait en soi chrétien, imposant telle conduite et interdisant telle autre : c'est pourquoi des chrétiens peuvent adopter librement des attitudes très différentes et même opposées, et c'est pourquoi ils n'ont pas à se juger les uns les autres. Mais pour que ces comportements soient réellement libres, il ne faut pas qu'ils soient motivés par le conformisme, ni par l'affront (la provocation), ni par la contrainte, ni par l'habitude. Par quoi seront-ils donc motivés ? Par un seul critère : le double commandement d'amour : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ta force, et de toute ta pensée ; et tu aimeras ton prochain comme toi-même. »⁷⁰ Le critère de la liberté est de l'ordre de la relation à Dieu et au prochain, ce qui est particulièrement exigeant. Telle attitude ne pourra être qualifiée de libre que si elle contribue à la gloire de Dieu, en témoignant de lui, et à l'amour envers Dieu et envers le prochain. « Aime, et fais ce que tu veux », disait saint Augustin. La totalité de la vie chrétienne se résume en une dialectique de la liberté et de l'amour : l'amour provoque la liberté, et la liberté s'incarne dans l'amour. L'amour est la rencontre de deux libertés. Dans la nature et dans l'homme, l'amour et la liberté sont des modes de vie antinomiques : l'amour est un attachement, donc une contrainte ; la liberté est absence de contraintes, donc un égocentrisme. Mais le christianisme est une antinature : à ce titre, il rend le lien entre amour et liberté indissoluble. Il s'agit alors d'un amour qui n'est pas attachement, mais don de soi, et d'une

69. 1 Corinthiens 6,12 ; 10,23.

70. Matthieu 22,37-39 ; Marc 12,30-31 ; Luc 10,27.

liberté qui n'est pas égoïsme, mais libération à l'égard de soi. L'entreprise scientifique et technique fait paraître la gloire de l'homme et détruit l'amour, en pillant la Création divine. Tout m'est permis, mais je dois choisir mes actes de telle façon que ceux qui les voient puissent y trouver un reflet de Dieu, et apprendre à y aimer Dieu. La liberté chrétienne est particulièrement exigeante. C'est pourquoi elle n'est pas un privilège, mais une vocation et une mission. L'exigence de la liberté tient à ce qu'elle doit être responsable : elle doit être assumée en répondant de ses choix, de ses décisions et de ses actes, et en acceptant les conséquences. Étant donné qu'elle a déjà été réalisée pleinement par Jésus-Christ, si nous ne l'assumons pas à notre tour, il se produit une prodigieuse perversion : ce n'est pas revenir à zéro et recommencer la partie, mais c'est annuler l'œuvre de Dieu et aller au néant. Je n'ai pas la liberté de garder ou de perdre ma liberté, puisqu'elle a été acquise pour moi par un autre à grand prix, et que sa finalité est la gloire de Dieu. Perdre ma liberté, ce serait mépriser radicalement l'œuvre de Dieu et le sacrifice du Christ. Or, la tentation d'y renoncer et de la perdre est permanente, et notamment par deux biais : par la morale, chrétienne ou non, qui rétablit une servitude nouvelle à travers les règles et les interdits ; ou bien par l'immoralité, qui n'est que l'esclavage des pulsions. La plus haute vocation de l'homme est d'introduire du jeu dans le double conditionnement externe et interne.

L'une des conditions du libre exercice de la liberté, c'est sa propre critique : examiner régulièrement si ce que nous avons fait était l'expression de la liberté qui nous est donnée en Christ, selon le double critère de la gloire de Dieu et de l'amour envers Dieu et envers le prochain, ou bien le résultat de nos déterminations sociologiques ou pulsionnelles. Car rien n'est plus susceptible d'illusion que la liberté : l'homme a toujours spontanément la conviction qu'il agit librement, mais en même temps il répugne à vivre réellement libre. Ce qu'il veut, c'est pouvoir se proclamer libre, avoir l'air de l'être sans en assumer le prix. Et le chrétien est porté à interpréter comme liberté chrétienne la conduite la plus platement conformiste et sociologique, celle qui lui confère toutes les sécurités de l'esclavage. Dans ce cas, il est doublement aliéné : il est à la fois retombé dans les déterminations communes

à tous les hommes, et néanmoins convaincu d'être un homme libre en Christ. L'illusion de la liberté est un esclavage, et la liberté chrétienne peut alors devenir source d'aliénation. La liberté est le style de vie spécifiquement chrétien, contraire à toutes les sécurités de l'esclavage et même au bonheur. Car le bonheur est un style de vie qui éloigne de Dieu : celui qui a tout mis en œuvre pour y parvenir ne pourra pas dire que c'est un don de Dieu. Or, bien souvent, dans l'histoire de l'Église, les chrétiens n'ont pas assumé leur liberté. Elle est alors devenue une terrible puissance de destruction ; elle s'est déchaînée, mais négativement. On a appelé liberté ce qui n'était qu'esclavage : progrès scientifique et technique, État démocratique, libéralisme économique... Les chrétiens sont responsables de ne pas avoir assumé la liberté que Christ leur donnait à vivre, ce qui a ouvert la porte au déchaînement des puissances. Certains chrétiens l'ont assumée individuellement, mais l'Église l'a récusée par la morale, par les institutions, par la mystique, par la justification du monde. Elle a choisi l'hyperconformisme pour se faire accepter ou pardonner, pour faire oublier qu'elle était chrétienne, pour ne pas être en retard sur le mouvement de l'histoire : à toute époque, et aujourd'hui plus que jamais, l'Église a trahi sa mission sur terre, qui consiste à témoigner de la liberté en Christ.

C'est sur ces considérations que s'achève le premier tome de *l'Éthique de la liberté*. Le second tome, comme on va le voir, s'inscrit rigoureusement dans le prolongement du premier, pour décliner, après ses principes, les caractères fondamentaux de la liberté en Christ : c'est pourquoi il semble manquer cruellement parmi les traductions de l'œuvre éthique de Jacques Ellul outre-Atlantique.

Dans le second tome de *l'Éthique de la liberté*, Jacques Ellul montre que l'éthique de la liberté en Christ, à la différence de toutes les morales et même de toutes les autres éthiques, ne laisse personne, ni la société ni même Dieu, prendre de décision à ma place ; elle me conduit à agir librement et de manière responsable. Nous avons vu que faire le Bien, c'est accomplir la volonté de Dieu. Or, quelle est cette volonté ? Dieu veut que nous soyons libres : c'est sa seule exigence. C'est donc à chacun de nous de

décider, non pas comme si Dieu n'existait pas, mais au contraire en sa présence, devant lui et devant les hommes. Les seuls principes à suivre sont la glorification de Dieu et l'amour de Dieu et du prochain, mais à partir de là chacun définit le contenu de sa conduite. Notre vocation est donc celle de la liberté, et nous serons même jugés par Dieu selon que nous aurons vécu ou non en hommes libres. Trois critères permettent de discerner si une attitude est adoptée ou non dans la liberté : l'inutile, le provisoire et le relatif. Inversement, celui qui agit pour l'utilité, pour s'installer dans la permanence, ou en absolutisant son action, n'est pas un être libre. Le chrétien n'a donc pas à s'attacher à ses œuvres, car sa seule œuvre véritable est sa vie entièrement vécue dans la foi. Mais puisque la foi ne dépend pas de nous (nous n'avons pas la foi, c'est elle qui nous a...), cette œuvre consiste en réalité à nous inscrire dans l'œuvre de Dieu. Le chrétien est donc anticonformiste, mais un anticonformisme de principe, une opposition automatique au monde peuvent conduire à un autre conformisme. La liberté en Christ libère du conformisme, mais aussi du mimétisme anticonformiste. L'homme libre n'est plus rendu conforme à un modèle ni à un anti-modèle. Le contraire du conformisme, ce n'est pas l'anticonformisme, c'est le discernement, à l'aide du Saint-Esprit : il s'agit de se séparer des jugements, des croyances collectives, des mythes et des lieux communs du milieu dans lequel nous vivons, et de discerner en nous-mêmes ce qui nous fait participer à ce conformisme, afin de ne plus nous y soumettre.

Ces fondements de la liberté n'interdisent pas pour autant au chrétien de s'engager, mais à condition d'être au préalable dégagé : l'engagement et le dégageant n'ont de légitimité qu'en relation dialectique. La liberté vécue consiste à passer de l'un à l'autre, sans répondre à des mouvements sociologiques. Nous avons à nous engager précisément là où la société ne désire pas que nous soyons en tant que chrétiens, et à nous dégager là où elle désire que nous soyons pour servir de caution. Selon les périodes, suivant les tendances idéologiques du moment auxquelles il faut résister, l'engagement ou le dégageant sera préférable. La liberté dégagée ne peut être qu'individuelle, jamais collective, mais elle ne consiste pas en un repli sur soi, dans sa tour d'ivoire : elle

implique le dialogue avec tous, la rencontre avec des personnes appartenant à tous les camps idéologiques, ce que l'homme engagé ne peut faire, et elle permet d'être l'interprète des uns pour les autres. L'homme libre est un être sans convoitise, qui ne cherche pas à posséder l'autre en tant que chose, mais qui vit dans la gratuité et la disponibilité, avec pour seul désir d'être avec Dieu. Le don est un étalon de la liberté, un miroir qui nous est tendu pour que nous sachions à combien nous estimons ce qu'Il a fait pour nous. La liberté en Christ guérit aussi radicalement de la frustration, puisque le chrétien, délivré de soi, n'a plus besoin de se comparer aux autres, et peut échapper à la séduction de la propagande publicitaire en réduisant sa consommation : il s'agit d'une rupture idéologique qu'aucun mouvement révolutionnaire n'a été capable de faire. La liberté chrétienne est finalement responsabilité, c'est-à-dire dialectique entre obéissance et spontanéité : l'obéissance sans spontanéité conduit au légalisme, tandis que la spontanéité sans obéissance est caprice du petit chien fou ; humainement, les deux sont contradictoires, mais en Christ, elles ne peuvent aller l'une sans l'autre.

Après avoir défini les conditions de la liberté dégagée, Jacques Ellul, dans le troisième ouvrage de sa trilogie éthique, *Les combats de la liberté*, esquisse les lieux concrets d'engagement sur les chemins du monde. Car

il ne s'agit pas de la liberté d'esprit ni de la liberté intérieure. La liberté d'esprit est le plus grand mensonge, comme l'a montré Kierkegaard, que les chrétiens ont pu trouver. Elle est l'hypocrisie de la liberté. Seules l'action de liberté, l'incarnation, l'expression de liberté sont liberté⁷¹.

Le chrétien est fondamentalement un étranger et un voyageur, déraciné à l'égard de ce qui lui est cher. Il peut user de toute chose, à condition que cet usage ne soit pas corrupteur : la liberté consiste à ne pas entrer dans les propositions que la société nous présente comme ce qui vaut la peine d'être vécu, sans les passer au crible du

71. Jacques ELLUL, *Les combats de la liberté*, p. 8.

jugement devant Dieu. Le premier pas de la liberté engagée, c'est la rencontre de l'autre. La liberté engagée consiste à choisir son camp, mais à condition que ce choix et que cet engagement découlent de la liberté en Christ : nous devons nous dépandre de nous-mêmes et de ce qui nous conditionne pour qu'il y ait d'abord rupture avec notre milieu, notre camp d'origine, afin de nous y engager ensuite librement, sans répondre aux solidarités spontanées ni aux affinités sélectives. Il s'agit de recevoir la rencontre comme un don et de faire place à l'autre. La rencontre en elle-même ne signifie rien. Mais pour qu'il y ait rencontre, il faut aussi qu'il y ait rupture avec l'autre, afin de l'aimer librement. Paradoxalement, l'une des conditions de la liberté chrétienne est le réalisme : il est nécessaire de considérer lucidement les faits pour ce qu'ils sont, de ne pas les confondre avec leurs interprétations idéologiques, afin d'être en mesure de les dépasser dans la liberté. Car le fait n'est pas un critère de vérité. À ce sujet, Jacques Ellul distingue nettement « Réalité » et « Vérité ». La « Réalité » est le donné préalable, objectif, à l'égard duquel j'ai à me situer, à décider, à agir. La « Vérité » est la révélation biblique, qui vient d'en dehors du système des déterminations afin de nous en libérer. Mais si l'on ne reconnaît pas la Réalité pour telle, sans s'y soumettre pour autant, notre liberté ne sera qu'un rêve, qu'une illusion consolante, mais chimérique. Admettre cette réalité, ce n'est ni la nier ni s'y soumettre. Le choix éthique nous situe par rapport au fait, mais libérés du fait.

La liberté chrétienne est faite de transgressions, de prises de risques et de contradictions avec le monde. Jacques Ellul prend l'exemple de l'engagement politique comme champ d'application concrète. Les chrétiens ne peuvent pas, en effet, se contenter de prêcher. Ils doivent s'engager en politique, être présents dans tous les partis, et montrer à leurs camarades que ce qui les relie à leurs frères et sœurs chrétiens des autres partis, la foi en Christ, est plus important que ce qui les en sépare, à savoir les options politiques et idéologiques. Les chrétiens doivent être présents dans tous les mouvements, notamment dans ceux qui combattent pour les libertés humaines, mais sans attribuer la moindre valeur en soi à ces dernières. C'est notamment le cas des mouvements révolutionnaires, au sein desquels les chrétiens peuvent apporter leur espérance, et une exigence de réconciliation avec leurs enne-

mis. Ils peuvent même participer à des guérillas révolutionnaires dans le Tiers Monde, mais à condition de ne pas porter d'armes, et de témoigner d'autre chose à l'intérieur même du mouvement. C'est ici qu'intervient la suggestion la plus originale de Jacques Ellul : une fois la dictature abattue, le colonialisme vaincu, changer de camp ! Après avoir combattu les anciens oppresseurs, il faudra les soutenir une fois qu'ils sont devenus les nouveaux opprimés, et combattre les nouveaux oppresseurs parvenus au pouvoir, c'est-à-dire ses anciens camarades de lutte...

Jacques Ellul prend un autre exemple pour souligner les paradoxes de la liberté chrétienne : celui de la liberté religieuse. Même persécuté, le chrétien est foncièrement libre : il n'y a pas plus de continuité entre la liberté religieuse et la liberté en Christ qu'entre celle-ci et toutes les libertés humaines, notamment politiques. Cependant, les chrétiens doivent s'engager pour défendre la liberté religieuse, non pas pour eux, mais pour les autres, de manière désintéressée. La laïcité doit être défendue, parce que lorsque le christianisme bénéficie de privilèges, il devient paganisé. La liberté religieuse est donc au fondement de la révélation chrétienne.

Le troisième champ d'application est celui du travail. Jacques Ellul s'inscrit en faux contre la confusion entre travail, qui est toujours un impératif de survie, par conséquent de l'ordre de la nécessité, et vocation, qui est un appel de Dieu pour son service. La vie chrétienne est une dialectique entre l'exercice d'un travail insignifiant et l'incarnation de la vocation dans un engagement, chacun donnant sens à l'autre. Leur liberté devrait permettre aux chrétiens d'engager les mutations dont notre monde a besoin pour éviter le suicide planétaire : orienter la recherche scientifique et technique vers la sagesse plutôt que vers la puissance, reconverter l'économie vers la satisfaction des besoins de base, répartir le revenu social global entre tous... Si cela n'est pas fait, la puissance des moyens techniques se retournera contre nous, « et ce sont les chrétiens qui en seront totalement responsables pour n'avoir pas été ceux qui auront donné aux autres le courage de changer »⁷². La liberté chrétienne est donc foncièrement incarnée dans les options économiques de notre société.

72. *Ibid.*, p. 283.

Le quatrième exemple traité par Jacques Ellul est celui de notre rapport à l'argent. Que l'on en possède ou que l'on en manque, l'argent est toujours une source d'asservissement, et même une puissance spirituelle susceptible de nous éloigner de Dieu. Comment donc nous libérer de cet esclavage ? Ce n'est pas en nous passant d'argent, car cela est impossible. Ce sera plutôt en continuant à l'utiliser, mais en cessant de l'idolâtrer. Comment cela peut-il se faire ? Jacques Ellul nous donne quelques pistes. Pour cesser d'adorer une puissance spirituelle, un objet que l'on a sacralisé, il faut le désacraliser. La meilleure façon de profaner l'argent, c'est de faire entrer la gratuité dans le monde de la finance et du marché, c'est d'utiliser l'argent dans un sens pour lequel il n'a pas été prévu, et ainsi retourner l'argent contre lui-même. La première suggestion consiste à refuser le prêt à intérêt. Il s'agit de prêter de l'argent, mais sans en profiter, sans le faire fructifier. Cela permet de mettre l'homme au-dessus de l'argent, c'est-à-dire d'aimer son prochain. Et à la limite, il ne faut pas s'inquiéter si votre débiteur ne vous rembourse pas... La seconde suggestion consiste à refuser l'épargne. Épargner, c'est s'emparer de l'avenir, c'est se garantir contre ce qui pourrait arriver. C'est donc faire confiance à l'argent, et ainsi se défier de Dieu. Car « nul ne peut servir deux maîtres. (...) Vous ne pouvez servir Dieu et Mamon. »⁷³ La confiance faite à l'un est retirée à l'autre. La glorification de Dieu implique la défiance envers l'argent : le chrétien ne peut que compter sur la Providence pour sa vie. Enfin, la troisième et dernière suggestion faite par Jacques Ellul, suite logique de la seconde, nous conduit à franchir un ultime seuil de radicalité : pour profaner l'argent, pour neutraliser son pouvoir de nuisance et nous libérer de son asservissement, le meilleur moyen est encore de le donner... La pratique du don est l'acte pour lequel l'argent n'est absolument pas fait, elle est donc le levier décisif qui fait pénétrer la gratuité dans le monde de la concurrence, de l'achat et de la vente. Donner, ce n'est ni consommer, ni épargner, ni prêter : c'est donc violer la logique du commerce. Il ne s'agit pas de tout donner, mais de donner tout ce qui reste une fois que les besoins de base sont satisfaits. Et

73. Matthieu 6,24/Luc 16,13.

comme l'on peut très bien, dans la liberté en Christ, continuer à exercer sa profession, à condition de ne pas absolutiser le travail ni d'en idolâtrer les fruits, il faut être prêt à travailler pour distribuer l'argent gagné ! Il ne s'agit bien entendu que d'une suggestion, qu'il ne conviendrait certainement pas de convertir en loi, car alors nous ne serions plus dans la liberté en Christ...

Le dernier exemple que prend Jacques Ellul est celui de la sexualité. Nous retrouvons là la dialectique de l'engagement et du dégage­ment. L'Église n'a certainement pas à énoncer des normes morales en matière de sexualité : à chacun de faire ses propres choix responsables. Mais il importe de préciser que la libération sexuelle n'a rien à voir avec la liberté, qu'elle s'apparente plutôt à un défoulement animal, que Jacques Ellul analyse comme une contrepartie de la technicisation à outrance, comme une compensation face aux contraintes du milieu technique, de l'angoisse généralisée et de la fin des grandes espérances collectives. La liberté sexuelle affranchit de certaines contraintes sociologiques, mais pour retomber dans un nouvel esclavage : le déterminisme des pulsions, des contraintes inconscientes venant de l'enfance, des sécrétions glandulaires, que permet d'ailleurs la technique puisque la contraception est un ensemble de produits techniques. Il n'y a pas de plus grande négation de toute liberté que la révolution du sexe. Or, si l'on applique les critères de la glorification de Dieu et de l'amour du prochain, la sexualité effrénée exprime plutôt une glorification de l'homme et conduit à la destruction de l'autre. Mais l'option inverse, la condamnation du plaisir, l'exaltation de la virginité et le refus de la sexualité expriment aussi une obsession du sexe. Or, en Christ, nous sommes délivrés de l'idolâtrie du sexe, c'est-à-dire aussi bien de la convoitise passionnée que du refoulement absolu. Nous sommes invités à la maîtrise du désir et au don de soi. Là encore, le dégage­ment préalable permet un engagement libre. Et surtout, le sexe ne devrait pas être séparé de l'ensemble de la vie, mais au contraire toujours relié, non pas à la procréation, mais à l'amour, c'est-à-dire à la rencontre de deux lib­ertés. Avec la sexualité comme avec tout autre sujet, la liberté en Christ consiste à ne pas entrer dans les propositions que la société nous présente comme ce qui vaut la peine d'être vécu,

sans les passer au crible du discernement et du jugement devant Dieu.

En conclusion des *Combats de la liberté*, Jacques Ellul présente la fonction de la liberté comme l'invention d'un nouveau milieu, qui rende possibles l'épanouissement de la personne et la rencontre vraie avec l'autre. Contre toute attente, c'est auprès de la femme que réside cette ouverture. À l'inverse d'une idée reçue, la Bible confère à la femme un statut extrêmement favorable, surtout eu égard aux structures sociales de l'époque. Dans le second récit de la Création (le plus ancien), Ève créée après Adam est le couronnement de la Création⁷⁴ (de même que l'homme est créé après les animaux). Et dans le premier récit, il n'y a qu'un être fait de deux⁷⁵ : l'un n'est donc rien sans l'autre. Quant à Jésus, dont l'une des généalogies honore des femmes⁷⁶ (chose inouïe à l'époque), il reçoit, il écoute, il guérit et sauve également hommes et femmes. S'il ne choisit ses disciples que parmi des hommes, il révèle sa résurrection d'abord aux femmes⁷⁷, elles sont donc les véritables évangélistes. Il incarne d'ailleurs lui-même merveilleusement les valeurs féminines : il désamorce la violence par la non-violence et la non-puissance. Paul, enfin, demande à la femme d'être soumise à son mari⁷⁸, mais il est beaucoup plus exigeant avec le mari puisqu'il exige de lui qu'il aime sa femme au point de donner sa vie pour elle⁷⁹ : on oublie trop souvent de lire la péricope jusqu'au bout... Dans la première Église chrétienne, les hommes et les femmes étaient à égalité. Dès le second siècle, on a constitué une morale chrétienne, qui s'est systématisée avec la conversion de Constantin. Or, cette morale était d'un antiféminisme virulent. Les théologiens les plus préoccupés par la morale, comme Tertullien, sont aussi les plus phallocrates, à l'encontre de l'enseignement évangélique et paulinien : « Il n'y a plus ni homme ni femme... »⁸⁰ L'Église a choisi l'esprit

74. Cf. Genèse 2,22.

75. Cf. Genèse 1,27.

76. Cf. Matthieu 1,3.5.6.16.

77. Cf. Matthieu 28,1-10/Marc 16,1-11/Luc 24,1-12 ; Jean 20,1-18.

78. Cf. Ephésiens 5,22.

79. Cf. Ephésiens 5,25.

80. Galates 3,28.

de contrainte et de domination et a rejeté l'Évangile, c'est pourquoi elle a éliminé la femme : l'Église l'a neutralisée en l'obligeant au silence, en valorisant la virginité (ce qui exclut la femme de sa vérité même, c'est-à-dire d'être porteuse de vie), et en idéalisant la Vierge (ce qui est une manière d'abaisser concrètement la femme en l'élevant idéologiquement).

Mais aujourd'hui, l'avenir est à la femme. Ne nous y trompons pas : le mouvement dit de « libération » de la femme, dans les années 1960 et 1970, qui s'est inscrit en grande partie contre la morale chrétienne et bourgeoise, n'a pas fait avancer d'un pouce la liberté véritable pour la femme, c'est-à-dire la liberté en Christ. Cependant, la femme détient actuellement la réponse à notre aliénation. Voilà pourquoi c'est sur elle que se concentre l'éthique de la liberté. Notre atout majeur, notre possibilité d'avenir, c'est la substitution des valeurs féminines (primat de l'être et de la parole, pardon, bonté, humilité, intuition, sensibilité, dimension qualitative) aux valeurs masculines (primat de l'avoir et de l'action, puissance, concurrence, orgueil, volonté, rationalité, dimension quantitative). Aujourd'hui, l'existence de ces valeurs féminines est pour nous tous une question de vie ou de mort.

On regrettera là encore l'absence de traduction en anglais de cette conclusion, ce qui prive les lecteurs anglophones de tout le développement sur la femme. Mais les deux carences qui semblent les plus dommageables sont bien celle du second tome de *l'Éthique de la liberté* (pour les anglophones) et celle de la seconde partie de *Le Vouloir et le Faire* (pour tous) : deux précieux chaînons manquants dans l'appréhension de l'œuvre théologique et éthique de Jacques Ellul. Il est donc temps d'exposer à présent les apports saillants de ce dernier texte.

Les apports novateurs de la seconde partie de *Le Vouloir et le Faire*

Le deuxième volume de *Le Vouloir et le Faire* prolonge l'établissement des fondements d'une éthique chrétienne, avant de pouvoir la définir, dans l'ouvrage suivant, comme « éthique de la liberté ». Les derniers développements du premier volume

cherchaient à établir l'impossibilité d'une éthique chrétienne, tout en démontrant sa nécessité. La quatrième partie indique les conditions et les caractères d'une éthique chrétienne, et la cinquième partie en précise le contenu.

À l'instar de la première page du premier volume, le second commence par établir le point de départ et la norme de toute éthique chrétienne : l'Écriture. Il s'agit de « se laisser conduire par la Bible » (p. 57), d'où la notion de « Guidance » qui ouvre la déclinaison des conditions de possibilité d'une éthique pour les chrétiens. Ce scripturocentrisme réaffirmé offre néanmoins à Jacques Ellul l'occasion de préciser sa compréhension du statut de l'Écriture pour le croyant. Dans plusieurs de ses livres, notre auteur défend la thèse d'une représentation de la Bible comme livre de questions et non de réponses. Mais il avance ici de nouveaux arguments, notamment l'idée d'une instrumentalisation de l'Écriture (pp. 57-58), et même d'une volonté prométhéenne de maîtrise de la Parole de Dieu et donc d'indépendance de l'homme (p. 65), dans la conception de la Bible comme dictionnaire de réponses aux questions de l'homme. Recevoir la Bible comme un livre de questions qui nous sont posées consiste à commencer par faire silence (p. 68). L'homme et ses besoins ne peuvent donc être le point de départ de la démarche : l'homme en est plutôt l'aboutissement, alors que, glisse Jacques Ellul non sans malice, lorsque l'on part de lui, automatiquement l'on s'en éloigne... (p. 71).

La seconde condition d'une éthique chrétienne est d'être une éthique « pour la personne ». Dans un développement foncièrement inspiré par Kierkegaard, Jacques Ellul déclare que par la Parole de Dieu, « le solitaire devient le singulier » (p. 73). C'est parce que Dieu est une personne qu'une morale pour les chrétiens ne peut s'adresser qu'à un homme singularisé et libéré : capable enfin de dire « je ». C'est dans ce terreau personnaliste que s'enracine la charge de notre auteur contre l'éthique sociale, et indirectement contre Paul Ricœur et le Christianisme social : il n'y a pas de politique chrétienne, car la politique est une question de nécessité et non de liberté, et surtout parce qu'on ne peut faire vivre des non-chrétiens selon des normes chrétiennes. Jésus-Christ n'est pas mort pour qu'il y ait une meilleure poli-

tique, mais pour que des hommes soient sauvés. D'où l'affirmation quelque peu péremptoire de Jacques Ellul : « Il n'y a pas d'éthique sociale chrétienne » (p. 78).

Et cependant surgit ici un vif paradoxe : l'éthique chrétienne ne doit surtout pas être individualiste, elle se doit d'être une éthique « commune ». Car si Dieu s'adresse à chacun, il s'adresse à chaque fois à l'homme tout entier, c'est-à-dire à un être relationnel. Et le paradoxe se renforce lorsque Jacques Ellul croit pouvoir dédoubler l'Église en tant qu'entité sociale comme une autre et en tant que peuple de Dieu ; cela le conduit à écrire que « comme n'importe quel groupement humain, l'Église provoquera, produira, "sécrètera" une morale », mais que « comme peuple de Dieu, (...) elle est aussi appelée à formuler une éthique » (p. 90). La tension entre « morale » et « éthique », absente jusqu'ici où les deux vocables étaient employés comme synonymes, annonce l'éthique de la liberté. On croit donc comprendre que l'éthique sociale relève de la morale, et l'éthique commune de la liberté en Christ⁸¹.

L'éthique est ensuite qualifiée d'« immédiate » : Jésus-Christ est seul médiateur, non seulement entre l'homme et Dieu, mais également entre l'homme et l'homme. C'est l'occasion pour Jacques Ellul d'entrer dans le débat classique sur les « ordres de création » et les « mandats », et de stigmatiser la notion, par trop consensuelle, de « valeur chrétienne ». Les valeurs sont des intercesseurs encombrants, inutiles et même dangereux, car elles recèlent un potentiel idolâtre. Jacques Ellul renoue à ce sujet avec son ton quelque peu péremptoire : « Il n'y a pas de valeurs dans la Bible. (...) Un point, c'est tout » (p. 280).

C'est cette condamnation du concept de « valeur » qui conduit Jacques Ellul à parler d'une éthique « spécifique » : les valeurs sont en effet des ponts entre les différentes morales, alors que l'éthique chrétienne est irréductible à toute autre. Il polémique de ce fait avec différents auteurs, notamment avec des barthiens qui

81. Les notions de « morale » et d'« éthique » redeviendront néanmoins synonymes à plusieurs reprises. Leur signification respective demeure flottante, et par conséquent les relations instaurées entre elles : synonymie ou tension.

auraient trop pactisé avec le monde. Notre auteur renoue ici avec les affirmations de *Présence au monde moderne*.

L'éthique chrétienne est aussi une éthique des « contradictions ». Le chrétien est en effet appelé à endurer les contradictions inhérentes au christianisme, Jésus-Christ s'étant lui-même fait signe de contradiction, et ayant ainsi fait éclater la contradiction qui est sise au fond de l'homme. Il n'est donc pas question de chercher à résoudre les tensions et les paradoxes, mais au contraire à les assumer, voire à les susciter.

Éthique des « contradictions », mais aussi des « moyens ». Dans une société technicienne obnubilée par la question de l'efficacité et des performances, Jacques Ellul nous invite à nous situer à contre-courant : à ne pas chercher à construire le Royaume de Dieu, mais à cultiver la gratuité et le service sans finalité. Il s'agit de choisir les moyens qui expriment l'œuvre de Dieu accomplie par grâce. En renonçant à l'efficacité, nous avons une grande liberté et une grande responsabilité dans le choix des moyens. Or, c'est dans ce dernier que peut se manifester l'originalité de la vie chrétienne.

Enfin, la dernière condition, et le dernier caractère de l'éthique chrétienne, est d'ordre « eschatologique ». Nous ne sommes ni encore dans l'Éden, ni déjà dans le Royaume, mais dans un entre-deux : ni nostalgie ni préparation, l'éthique est le témoignage de ce que le Royaume vient vers nous en Jésus-Christ. C'est donc une éthique des derniers temps, fort relative, car plus rien de décisif ne sera accompli, plus rien ne peut nous arracher à la victoire déjà remportée par le Christ.

La cinquième partie se propose de préciser le contenu de l'éthique chrétienne. À cette occasion, Jacques Ellul s'invite dans le débat classique, depuis la Réforme, sur les rapports entre la Loi et l'Évangile. Il y défend des positions barthiennes radicales, ce qui fait sans doute de ce texte à la fois le plus barthien des ouvrages de Jacques Ellul, et le plus critique à l'encontre de Karl Barth, y compris du jeune Barth. Il montre que la Loi contient déjà l'Évangile, et que l'Évangile est une loi. La tension entre les exigences (aussi hautes dans le Sermon sur la montagne que dans le Lévitique) et les promesses (déjà attestées dans l'alliance) doit donc être endurée par les chrétiens. Ainsi Jacques

Ellul s'inscrit-il dans une approche dialectique de la relation entre Loi et Évangile. Mais il rejoint implicitement la christologie de Dietrich Bonhoeffer, en soulignant le caractère décisif du « Qui commande ? » pour dénuer le commandement de tout caractère accablant.

Jacques Ellul défend l'idée que les commandements divins, les articles du Décalogue par exemple, sont à la fois des exigences et des promesses. Dans différents textes plus tardifs, il accentuera leur caractère de promesses, au point parfois d'en gommer la dimension impérative. On peut donc discerner ici le point de départ d'une évolution dans sa pensée théologique. La dialectique entre commandement et promesse lui permet néanmoins d'ores et déjà de construire la thèse d'une éthique sans obligation ni sanction. Jacques Ellul s'élève avec fermeté contre la prédication du jugement et de l'Enfer pour modeler le comportement des croyants : quand l'Église fait cela, « elle cesse d'être l'Église de Jésus-Christ » (p. 94). Mais il radicalise sa position en indiquant que l'éthique pour les chrétiens est la seule éthique qui n'implique aucune obligation ni aucune sanction : le moteur de la conduite n'est ni la contrainte ni la crainte, mais uniquement l'amour et la joie. Loin de tout légalisme, l'éthique pour les chrétiens « ne pourra plus être une éthique du “Tu dois”, mais du “Tu vis” » (p. 223).

En guise d'annonce de l'*Éthique de la sainteté* et de l'*Éthique de l'amour*, que Jacques Ellul prévoyait de rédiger dans les années suivantes, il pose ici quelques jalons : il présente la sainteté comme la mise à part en vue d'un service particulier, et l'amour comme ce service même. Ainsi la Loi est-elle en même temps une loi d'amour et une loi de sainteté, à la fois séparation et union. La sainteté ne peut être sans l'amour, ni l'amour sans la sainteté. Ces deux notions entretiennent entre elles une relation d'étroite dialectique.

Jacques Ellul traite également un sujet qu'il n'aborde nulle part ailleurs : le rapport entre dogmatique et éthique. Il articule étroitement les deux sous-disciplines de la théologie, mais se refuse à les identifier : contre toute attente, il subordonne au contraire l'éthique à la dogmatique. Cela lui donne l'occasion de la plus vive charge jamais menée contre Karl Barth et les barthiens, dont

il explique le conformisme à l'égard des courants sociologiques par la confusion entre éthique et dogmatique.

Les deux derniers développements, plus techniques, concernent l'*analogia entis* (« analogie de l'être ») et l'*analogia fidei* (« analogie de la foi »). Jacques Ellul refuse catégoriquement la première, qui reviendrait, par exemple, à établir, comme Reihnold Niebuhr, une analogie entre les relations d'amour chrétien et les relations sociales, ou à voir, comme Karl Barth, une image du Royaume dans l'État. « Ce raisonnement ne va pas du tout ! » s'emporte alors Ellul (p. 283).

En revanche, l'« analogie de la foi » doit être la règle méthodologique à privilégier, la seule grille de lecture légitime pour l'interprétation des textes bibliques dans un sens éthique. Mais Jacques Ellul précise le sens scripturaire de l'expression : au terme d'un long commentaire de Romains 12,6, il établit que l'analogie de la foi est préconisée par l'apôtre Paul pour prophétiser. Et ainsi, alors que Jacques Ellul s'est toujours défendu d'être un prophète, il décrit ici la tâche de l'éthique comme proprement prophétique. Afin d'échapper à la fois au littéralisme et au subjectivisme dans la lecture des textes et dans l'élaboration d'une éthique, l'analogie de la foi permet de discerner comment le chrétien peut choisir librement d'adopter un comportement qui instaure la même distance vis-à-vis du conformisme ambiant que les commandements bibliques à l'égard des morales de l'époque. Il s'agit donc d'une éthique de rupture, qui prend au sérieux toutes les règles de vie de l'Écriture, non pas pour les transposer à l'identique, mais pour adopter le même anticonformisme. Cette « analogie » consacre la subordination de l'éthique à l'égard de la dogmatique, puisque la seule normativité de l'éthique est le témoignage porté au salut en Jésus-Christ. L'éthique chrétienne consiste donc finalement à inventer les œuvres les plus neuves et les plus entreprenantes pour signifier ce salut en Jésus-Christ, Seigneur et Sauveur.

Eu égard à l'ensemble de l'œuvre théologique et éthique de Jacques Ellul, ce second volume de *Le Vouloir et le Faire* offre ainsi plusieurs aspects novateurs :

- L'argumentation en faveur de la Bible comme livre de questions et non de réponses.

- Une approche dialectique de la relation entre Loi et Évangile.
- La thèse d'une éthique sans obligation ni sanction.
- Le motif de l'« analogie de la foi » comme grille de lecture des textes bibliques en vue d'en dégager une éthique.
- Et enfin, la critique de différents éminents philosophes et théologiens : Paul Ricœur sur le rapport entre relations longues et relations courtes ; Luther et Calvin sur le rapport entre Loi et Évangile ; Reinhold Niebuhr sur le statut de l'amour dans l'éthique ; et surtout Karl Barth et les barthiens sur la casuistique, le conformisme, le rapport dogmatique/éthique, la relation des chrétiens à l'État et l'*analogia entis*.

Nul doute que ces apports inédits enrichiront de nouvelles pièces le puzzle bigarré de l'œuvre ellulienne, et projetteront sur celle-ci une singulière lueur.

Note d'édition

Nous rappelons que ce texte n'a jamais été édité. S'il l'avait été, nous pensons que l'éditeur aurait proposé certaines modifications à Jacques Ellul. De plus, les facilités techniques actuelles nous permettent d'intervenir sans problème, ce qui n'était pas le cas dans les années 1960. Nous avons donc procédé aux modifications suivantes :

- Les mots soulignés dans le tapuscrit ont été passés en italiques, de même que les mots étrangers.
- Certaines majuscules ont été enlevées (Monarchie → monarchie) de même que certains tirets (Néo-Platonisme → néoplatonisme), afin de respecter les règles typographiques actuelles.
- Les coquilles ont été corrigées.
- Les fins de phrases manquantes en bout de ligne sur la photocopie du tapuscrit ont été reconstituées par nos soins.
- Afin d'alléger la lecture, des paragraphes ont été créés dans certains passages longs.

- Pour les références bibliques, nous avons harmonisé les citations dans le texte selon la notation actuelle, et utilisé la Bible Segond 1910, qui est sans doute celle qu'utilisait Jacques Ellul en 1964, pour les notes de bas de page.

Nous remercions Dominique Ellul pour ses remarques et suggestions avisées ; ainsi que Jean-Sébastien Ingrand, Elisabetta Ribet, Guillaume Joseph et Jake Rollison pour leur précieuse contribution à l'établissement de ce texte.

Frédéric Rognon

**Tableau comparatif de *The Ethics of Freedom*,
 de l'*Éthique de la liberté* et des *Combats de la liberté***

	<i>Éthique de la liberté – tome 1</i>
7-8 (Author's Preface)	7-8 (Avertissement)
11-19 (Introduction)	9-18 (Introduction)
20 (General Bibliography)	18-19 (Bibliographie générale)
21-100 (Part I: Alienated Man and Liberation in Christ)	21-114 (Première partie – L'homme aliéné et la libération en Christ)
101-219 (Part II: The Object of Freedom and the Will of Man)	115-251 (Deuxième partie – L'objet de la liberté et la volonté de l'homme)
221-292 (Part III: The Assumption of Freedom)	253-330 (Troisième partie – Assumer sa liberté)
Ø	<i>Éthique de la liberté – tome 2</i>
293-510 (Part IV: Implicated Freedom)	<i>Les Combats de la liberté</i>
295-368 (Chapter 1: Strangers and Pilgrims)	
301-319 (§1. Pilgrimage)	15-35 (Chapitre I – Étrangers et voyageurs)
319-331 (§2. Dialogue and Encounter)	36-54 (Chapitre II – Le dialogue et la rencontre)
332-355 (§3. Realism and Transgression)	55-85 (Chapitre III – Réalisme et transgression)
355-368 (§4. Risk and Contradiction) [manque le dernier paragraphe: p. 99]	86-99 (Chapitre IV – Le risque et la contradiction)
369-510 (Chapter 2: Concrete Implications)	
369-385 (§1. Christian Freedom in Politics) [manquent les deux derniers paragraphes: pp. 118-119]	100-119 (Chapitre V – Les suites concrètes: la politique)
385-398 (§2. Dialogue with the Sovereign)	120-133 (Chapitre VI – Le dialogue avec le souverain)

398-435 (§3. Christian Freedom and the Fight for Freedom) [totalement remanié: 398-401 = 134-137, mais 401-408 = 156-164 (puis Walesa 1980)] 409-415 = 137-144 [manquent 144-158: 2. Le problème biblique. L'esclavage + 164-167: fin de 3. La fin et les moyens sur Walesa puis sur le terrorisme]	134-167 (Chapitre VII – La liberté chrétienne et la lutte pour la liberté) + 168-208 (Chapitre VIII: La révolution) 134-144 (1. Les malentendus) 144-156 (2. Le problème biblique. L'esclavage) 156-167 (3. La fin et les moyens)
	168-208 (Chapitre VIII: La révolution)
415-420 = 168-173 422-425 = 184-186 [manque: 2. Les théologies de la révolution et de la libération (173-182)] [présence partielle de: 3. Annexe bibliographique (183-197)]	168-173 (1. La révolution) 173-182 (2. Les théologies de la révolution et de la libération) 183-197 (3. Annexe bibliographique)
425-430 = 198-203 [avec inversion de paragraphes]	198-203 (4. Qui est libéré?)
430-435 = 203-208	203-208 (Conclusion)
435-447 (§4. Religious Freedom)	209-222 (Chapitre IX: La liberté religieuse)
447-482 (§5. Freedom in the Family, Work, Sex, and Money)	223-257 (Chapitre X: La liberté dans « les choses de la vie ») 223-235 (1. Fausses pistes) 235-257 (2. Le sens)
447-449	223-225
452-480 [partiellement]	226-256
482-495 (§6. Freedom, the Pill and Sex) 482-488 [partiellement]	284-318 (Chapitre XII: La liberté dans les choses de la vie: le sexe et la liberté) 305-311
495-510 (§7. Freedom and Vocation) [partiellement]	258-283 (Chapitre XI: La liberté dans les choses de la vie: travail et vocation)
	319-336 (Sans conclusion)
510 [brève conclusion qui ne reprend pas les deux points du chapitre « Sans conclusion »: 1. La liberté, un milieu (319-323); 2. La femme et la liberté (324-336)]	

QUATRIÈME PARTIE

CONDITIONS ET CARACTÈRES D'UNE ÉTHIQUE CHRÉTIENNE

Chapitre premier

L'OPTION ET LA GUIDANCE

Nous sommes en présence d'une option qu'il nous faut assumer de façon délibérée. Il s'agit de choisir le point de départ, à partir duquel se formulera une éthique pour les chrétiens ; la norme qui servira de référence constante, et ceci impliquera déjà une méthode. Pour un chrétien appartenant à la dénomination réformée, il ne peut y avoir d'autre point de départ et d'autre norme que l'Écriture sainte¹.

Par conséquent nous ne considérerons pas l'autorité des grands théologiens comme suffisante et décisive, et pas davantage les décisions ecclésiastiques. Cela ne peut être qu'une aide, une lumière pour mieux comprendre la Bible, et à condition qu'ils renvoient à la Bible elle-même. L'Écriture sainte doit nous donner à la fois le sens (signification et direction) de l'Éthique pour les chrétiens, la Norme parce qu'elle est la volonté de Dieu révélée sur nous et pour nous.

Enfin elle en est la Raison. Mais nous ne pouvons dire de la même façon qu'elle nous en fournit le contenu. Dans ce

1. Sur la révélation biblique comme point de départ et norme de l'éthique, voir la toute première page de la première partie de *Le Vouloir et le Faire* : cf. Jacques ELLUL, *Le Vouloir et le Faire. Une critique théologique de la morale*, Genève, Labor et Fides, 2013², p. 19 : « L'explication doit se faire à visage découvert. J'avouerai donc que dans cette étude et cette recherche, le critère de ma pensée est la révélation biblique ; le contenu de ma pensée est la révélation biblique ; le point de départ m'est fourni par la révélation biblique ; la méthode est la dialectique selon laquelle nous est faite la révélation biblique ; et l'objet est la recherche de la signification de la révélation biblique sur l'Éthique. »

domaine, il nous faudra être très prudents. C'est ici et pour cette question que se posera le problème de l'Interprétation des textes moraux de la Révélation, que nous étudierons au chapitre VI². Mais nous devons prendre l'Écriture dans sa totalité, quelle que soit notre position à l'égard du contenu moral. La première erreur à éviter est de procéder à un choix dans les textes, ceux qui nous semblent poser des principes, ceux qui nous semblent avoir une référence avec nos problèmes, ceux qui nous semblent en accord avec une certaine ligne de la Révélation que nous adoptons : et ces textes-là nous les gardons. Puis, ceux qui ne portent à nos yeux que des conséquences, des applications négligeables, des mythes, des coutumes historiquement dépassées, et ces textes-là, nous les rejetons (le plus souvent d'ailleurs nous effectuons ce choix de façon inconsciente). Cette attitude est inacceptable.

C'est la Bible dans son entier qui contient la Révélation du Seigneur. Elle est d'autre part entièrement arbitraire, car chacun en définitive procède à son choix en fonction de critères qu'il a lui-même décidés, critères externes à la Révélation en fonction desquels on prétend juger la forme de cette Révélation. Évidemment les critères choisis par Bultmann³ ou par E. Trocmé⁴ pour choisir entre les textes ne sont pas les mêmes que ceux de Goguel⁵, – et depuis

2. Il n'y a pas de Chapitre VI (ou Sixième partie, selon notre choix éditorial). On pourrait défendre ici l'hypothèse d'un tapuscrit inachevé, qui aurait dû comprendre un chapitre supplémentaire. Mais la question annoncée pour le Chapitre VI est traitée dans le Chapitre 3 de la 2^e section de la Cinquième partie (pp. 287-311).

3. Rudolf Bultmann (1884-1976), exégète du Nouveau Testament et l'un des fondateurs de la théologie dialectique. Cf. Rudolf BULTMANN, *L'interprétation du Nouveau Testament*, Paris, Aubier (Les religions), 1955 ; *Jésus. Mythologie et démythologisation* (1926 et 1958), Paris, Seuil, 1968 ; *Nouveau Testament et mythologie* (1941), Genève, Labor et Fides, 2013 ; André MALET, *Mythos et Logos. La pensée de Rudolf Bultmann*, Genève, Labor et Fides, 1989.

4. Étienne Trocmé (1924-2002), exégète du Nouveau Testament. Cf. Étienne TROCMÉ, *L'enfance du christianisme* (1997), Paris, Noësis, 2004² ; *L'Évangile selon saint Marc*, Genève, Labor et Fides (CNT II), 2000.

5. Maurice Goguel (1880-1955), historien du christianisme primitif. Cf. Maurice GOGUEL, *Introduction au Nouveau Testament*, Paris, Leroux, 5 volumes, 1922-1926 ; *Jésus* (1932), Paris, Payot, 1950².

Marcion⁶ chacun a posé ses raisons de choisir. En fait, l'obéissance suppose que l'on prenne tous les textes au sérieux. Pas davantage nous ne pourrions procéder en tirant de l'Écriture un principe général à partir duquel nous déduirions la totalité d'une éthique : cette attitude systématique, philosophique, ne convient nullement au mode choisi par Dieu pour sa Révélation. L'on peut être assuré que même si le principe est exact, la plénitude de la Révélation, même dans le domaine restreint de l'Éthique, ne peut se laisser ramener à un principe. Nous laisserions tomber une grande partie de la richesse du don de Dieu. L'on peut également être assuré que la déduction rigoureuse à partir d'un principe nous écartera progressivement de la réalité de l'incarnation. Même une forme existentielle de compréhension d'un principe tiré de la Bible nous conduira à construire une éthique qui se révélera *en définitive* non conforme à la Révélation. Ramener par exemple comme on l'a voulu souvent, surtout chez les Anglo-Saxons, toute la Révélation biblique au Principe de l'Amour et prétendre tirer de ce principe toute une éthique sociale, individuelle, etc. est parfaitement inexact. Nous ne pouvons procéder à la critique totale de ceci, mais indiquons d'abord que la première erreur est que l'amour n'est pas un principe, et que l'on ne peut rien en « déduire », la seconde erreur étant que cette « notion » est toujours tellement vague que l'on peut y mettre n'importe quoi. Car, ce qui rend l'Amour révélé par Dieu vigoureux, exigeant, précis, c'est justement la façon dont il est révélé, la démonstration de son action, les formes de son incarnation : tout ce dont on fait abstraction lorsque l'on pose l'Amour comme point de départ d'une éthique en l'« épurant » des données concrètes fournies par la Bible. Il faut en réalité se laisser conduire par la Bible, ne marcher qu'à son pas, n'entrer que dans les domaines qu'elle nous indique, se laisser contrôler à chaque ligne par ce qu'elle nous dit.

La Bible dans sa totalité ne doit pas être un simple point de départ, ce qui voudrait dire que nous nous en éloignons au fur et à mesure, mais bien le compagnon constant de ce travail, la référence de toute parole, et en réalité le guide total sans aucune

6. Marcion (vers 85 – vers 160) : théologien du II^e siècle, chef d'une Église hétérodoxe qui prône l'opposition radicale entre l'Ancien et le Nouveau Testament.

indépendance de notre part. En somme l'option de départ doit être précisée. Il ne s'agit pas seulement de dire : c'est de la Bible que nous tirerons une éthique, action générale sur laquelle tous les protestants seront aisément d'accord. Mais il faut aussi préciser notre propre attitude envers la Bible ; et c'est ici que les désaccords risquent d'intervenir : d'une part prendre l'Écriture dans sa totalité, d'autre part non pas utiliser la Bible comme un objet, comme du matériel pour construire ce qu'il nous plairait, comme un instrument destiné à répondre à nos questions, mais bien la recevoir comme une question qui nous est posée, nous laisser interroger par elle sur nous-mêmes, et là, décider de la réponse éthique que nous pouvons fournir⁷. Or, les deux choses sont étroitement liées. Si nous n'acceptons pas l'Écriture dans son entier et de façon globale, nous la « dépiécerons », nous la réduirons en morceaux épars, et avec ces morceaux nous serons tentés de construire un édifice dont nous aurons dressé le plan, nous prendrons les fragments qui paraissent convenir à nos idées, à nos intentions, à nos préoccupations ; mais c'est nous-mêmes que nous mettons au premier plan et que nous instituons en sujet actif. Au contraire si nous acceptons la Bible dans sa structure massive, alors nous renonçons par là même à la modeler, à la refaire ; mais une seule attitude devient possible, c'est l'attitude de soumission, qui nous fait passer au second plan, et à la position d'auditeur qui est interpellé ; toute l'autorité étant remise à celui qui a pris l'initiative de la Révélation : à savoir, le Seigneur, et dans la Forme qu'il a choisie.

7. Jacques Ellul défend cette idée de considérer la Bible non comme un ensemble de réponses à nos questions, mais comme un livre de questions à nous posées, dans les textes suivants : Jacques ELLUL, *Éthique de la liberté*, Genève, Labor et Fides (Nouvelle série théologique 27 et 30), 1973, tome 1, p. 203, tome 2, pp. 164, 181-182 ; *La foi au prix du doute*. « *Encore quarante jours...* » (1980), Paris, La Table Ronde (La petite Vermillon 404), 2015³, pp. 147-152 ; « Karl Barth et nous », *Bulletin du Centre protestant d'études*, 37^e année, n°4-5, juin 1985, pp. 5-12 (ici p. 7) ; *La Genèse aujourd'hui* (avec François Tosquelles), Le Collier, Éditions de l'AREFPPI, 1987, p. 214 ; Jacques ELLUL, *Mort et espérance de la résurrection. Conférences inédites de Jacques Ellul*, Lyon, Éditions Olivétan, 2016, p. 53 ; Gilbert COMTE, « Entretien avec Jacques Ellul : "Je crois que nous sommes dans une période de silence de Dieu" », *Le Monde*, 8 novembre 1977, pp. 1-2 (p. 2).

Mais à l'issue de cette option, il nous faut devenir conscients de ce qu'elle exclut. Cette prise au sérieux totale de l'Écriture n'est pas seulement, en effet, un acte positif, cela implique aussi des ruptures, le rejet de tout autre point de départ, norme et guide.

*

Une première attitude éliminée par ce choix, c'est le spiritualisme chrétien. Nous en avons déjà parlé, nous n'y reviendrons pas longuement. Ce spiritualisme présente deux formes principales, chacune des deux ayant à son tour deux aspects différents : tantôt il s'agit du fait que le Saint-Esprit, collectivement, par le moyen de l'Église ou par le moyen d'un homme prédestiné ajoute à la Révélation contenue dans la Bible des éléments nouveaux qui d'ailleurs (et c'est historiquement constatable, et très remarquable) portent le plus souvent sur l'éthique. Ce sera dans le premier cas l'Église romaine, dans le second les Spirituels, genre J. de Flore⁸ ; – tantôt il s'agit du fait que chaque chrétien prétende agir sous l'inspiration directe et immédiate du Saint-Esprit, avec là encore deux aspects possibles : le chrétien attend de recevoir un ordre exprès du Saint-Esprit pour agir et n'agit que de cette façon – ou bien le chrétien, estimant qu'il est habité par le Saint-Esprit, agit spontanément à son gré et proclame que tout acte de sa main est inspiré.

Ces quatre formes du spiritualisme chrétien sont inacceptables pour celui qui admet l'Écriture comme seule autorité de la Révélation. Nous avons déjà dit qu'il y a correspondance entre le Saint-Esprit et la Révélation contenue dans la Bible. Il n'y a plus de nouveauté, il n'y a plus d'adjonction à une révélation qui serait incomplète : en Jésus-Christ, elle est parfaite, et tout est vraiment accompli. Et tout subjectivisme spirituel doit être en définitive soumis au contrôle de l'objectivité de la Parole de Dieu. Le

8. Joachim de Flore (1130-1202), moine cistercien et théologien du Moyen Âge, bénéficiaire de visions dont il témoigne en ces termes : « Moi, Joachim, au milieu du silence de la nuit, à l'heure, je crois, où le lion de Juda ressuscita d'entre les morts, plongé dans la méditation, une lumière subite éclaira tout à coup mon intelligence, et à moi se révéla la plénitude de la science de ce livre, et l'esprit de l'Ancien et du Nouveau Testament » (*Concordia Novi et Veteris Testamenti*).

fait d'ailleurs très étonnant, c'est que toutes ces révélations spirituelles qui prétendent se situer *au-delà* de la Révélation en Jésus-Christ se situent en réalité toujours *en deçà* à tous les points de vue. Soit qu'elles se manifestent d'une pauvreté, d'une médiocrité, d'une incohérence, dérisoires, – soit qu'elles n'apportent absolument rien de plus que ce qui est déjà révélé, soit qu'elles réduisent la Révélation biblique à une place seconde au profit de prétendues révélations qui lui sont entièrement contradictoires.

L'on peut faire l'analyse de toutes les formes concrètes du spiritualisme, l'on verra qu'elles entrent toutes dans ces trois catégories (depuis les révélations mariales jusqu'à celles des mormons⁹). Et dans le domaine moral, cela ne peut conduire qu'à une incohérence ou à une cristallisation : incohérence anarchique lorsque chacun se prétend en dehors de tout contrôle, dirigé par le Saint-Esprit – cristallisation autoritaire lorsque c'est le groupe qui prétend *détenir* une révélation spécifique du Saint-Esprit. Or, ces deux tendances sont parfaitement anti-bibliques.

*

Nous nous arrêterons plus longuement sur une seconde possibilité d'option. La plupart des morales, y compris les morales chrétiennes, partent en fait de l'homme. Bien entendu, étant donné qu'il s'agit ici de réflexions de chrétiens, nous ne dirons pas que l'on adopte, pour élaborer une morale, la Nature humaine en tant que critère et point de départ. Quoique certains philosophes chrétiens admettent la dichotomie entre leur pensée et leur foi et conçoivent qu'une existence morale puisse avoir pour fondement telle ou telle donnée de la nature humaine. Mais de toute façon ce que l'on adopte très généralement comme point de départ, ce sont les questions que se posent les hommes, ce sont les besoins de ces hommes, ce sont les situations dans lesquelles ils

9. Les mormons constituent une secte millénariste (l'Église de Jésus-Christ des saints des derniers jours), qui ajoute à la Bible, et avec le même statut d'Écriture sainte, le *Livre de Mormon*, transmis par le prophète Joseph Smith (1805-1844). Cf. *Le Livre de Mormon. Récit écrit sur plaques, de la main de Mormon d'après les plaques de Nephi* (1830), Paris, Église de Jésus-Christ des Saints des Derniers Jours – Mission française, 1965.

se trouvent, et qu'il s'agisse d'une morale qui assigne à l'homme pour but de se réaliser lui-même, ou d'une autre qui « passe par la médiation des autres », qui, même au nom de la charité chrétienne, s'associe aux morales laïques de relation et d'interdépendance, qui affirme que notre dépendance par rapport à autrui est le sol nourricier de nos actes moraux, et rappelle que la seule vocation digne de l'homme éthique est d'effectuer des choix répondant aux besoins et attentes humaines qui nous entourent... dans tous ces cas l'on part de l'homme et de l'homme seul.

L'on commence par une analyse de fait des questions que l'homme se pose : comment dois-je agir envers mon créancier, envers l'État, envers mon père, etc., puis-je mentir dans telle circonstance ? Comment faire pour être un bon citoyen ? Comment atteindrai-je le bonheur, ou la sécurité ? Et l'on cherche à ces questions des réponses qui seraient chrétiennes. Or, ici nous devons bien distinguer deux domaines : d'un côté celui de la cure d'âme (un homme qui vient demander à un frère dans la foi ce qu'il doit faire) et de l'autre, celui de la réflexion éthique. Autant il est normal que dans la relation de la foi, l'un réponde à la question concrète posée par l'autre, et participe dans la prière et la responsabilité à la décision de fait à prendre, autant il est vain de dresser le catalogue des questions que les hommes de ce temps posent pour y fournir une réponse globale. Remarquons tout de suite d'ailleurs que l'on prétend par cette méthode atteindre l'homme concret, s'adresser vraiment à notre temps, etc., à l'opposé des théories abstraites des théologiens ; or, en réalité, ces questions sont concrètes tant qu'elles sont personnelles, et la réponse est concrète quand elle est *ad hominem*. Mais elles deviennent abstraites quand elles sont généralisées, et les réponses ne signifient plus rien parce qu'elles ne s'adressent à personne, sinon à l'Homme en soi ! Nos chercheurs de concret et d'actualité devraient se rappeler qu'il n'y a rien de plus abstrait et inhumain que la généralisation et la conceptualisation du concret et du personnel. Dans la même perspective, l'on prétend partir des Situations : il faut considérer l'homme dans sa vraie situation, et lui donner par une éthique chrétienne le moyen de faire face à cette situation, de « répondre » au défi qui lui est porté, de se comporter en homme chrétien dans telle situation. L'on procède alors à une

analyse économique-sociale de la situation de l'homme, et en face l'on tient pour acquis tel résultat de la réflexion philosophique : on voit l'homme comme les phénoménologues, ou comme Marx, ou comme Freud¹⁰ ; ces données sur la réalité de l'homme étant décisives, on se situe par rapport à elles, et l'on cherche à formuler une éthique concrète en fonction de ces situations. Le plus souvent, ces deux perspectives très traditionnelles déterminent le choix des plans et des sujets à traiter dans les éthiques : l'homme marié, l'homme et le travail, et le métier, et l'argent, le prêt à intérêt, le droit de vote, la grève, enfants et parents, le divorce, la relation de classe, la guerre, la peine de mort, le suicide, l'euthanasie, etc. – actuellement ajoutons à tous ces « sujets » bateaux et extérieurs, la relation avec le communisme, la colonisation... autrement dit l'objet de la réflexion éthique nous est imposé de l'extérieur, par les circonstances et nous nous laissons guider par le donné matériel ; or ceci nous semble une erreur décisive, la source d'innombrables banalités, et l'engagement dans des voies radicalement sans issues. Les réponses que le chrétien apportera à ces problèmes en partant de là seront toujours inadéquates et sans aucun intérêt pour l'homme vivant dans la société. Bien entendu, le chrétien aura sa conscience pour lui : « Je vous ai proposé ma solution, et vous n'en voulez pas. » Ceci est vrai –, ce n'est que trop vrai : c'était bien sa solution, et non pas la Parole de Dieu. Mais il ne peut en être autrement quand on adopte pour base de départ la situation concrète, la question que l'homme se pose. Car le plus souvent ce sont des situations mal éclairées et des fausses questions. Nous sommes ici dans un domaine habité par les Mythes, et l'un des premiers devoirs est d'exorciser les Mythes.

Enfin l'on peut prétendre partir des besoins de l'homme. Ceci émane de bonnes intentions : par amour du prochain, nous devons prendre conscience de ce dont il a besoin, et nous devons répondre à son besoin, dans le domaine éthique comme dans les

10. Les philosophes phénoménologues (Edmund Husserl [1859-1938], Maurice Merleau-Ponty [1908-1961]) considèrent avant tout l'homme comme une conscience de perception des phénomènes, Karl Marx (1818-1883) comme un acteur économique déterminé par les intérêts de sa classe sociale, et Sigmund Freud (1856-1939) comme un sujet de pulsions conditionné par son inconscient psychique.

autres. Mais précisément si une éthique pour les chrétiens doit exprimer l'Exigence de Dieu envers l'homme et la Réponse concrète de l'homme à la question de Dieu, il ne peut absolument pas être question des besoins de l'homme comme point de départ. Ce n'est pas pour le service de l'homme que nous avons à formuler une éthique, mais c'est pour le service de Dieu.

Bien entendu, cette formulation ne doit absolument pas conduire à l'idée que l'éthique se situerait au-delà des besoins. La distinction entre une sphère des besoins (vitaux, de sécurité, de bonheur) et une sphère des choix, la première étant hors de la morale, la seconde seule objet de l'éthique est inacceptable théologiquement. C'est précisément au niveau de la vie concrète, et à l'occasion des besoins, et dans la recherche de la satisfaction de ces besoins, c'est-à-dire dans l'en deçà du spirituel et de l'intellectuel que la question de l'éthique se pose. La formuler autrement, c'est faire de l'éthique un jeu vain, un ensemble de constructions gratuites, et une idéologie.

La notion même d'incarnation suppose que c'est dans le concret de la vie des besoins et des satisfactions les plus élémentaires que doit être portée la conséquence de la grâce reçue et de la Révélation. C'est au niveau du manger et du boire comme le rappelle saint Paul¹¹. Des choix qui s'exercent ailleurs sont des distractions d'intellectuel.

Si l'éthique ne s'inscrit pas dans la sphère des besoins, de la recherche du confort, de la sécurité, du bonheur, si elle ne porte pas sur les décisions à prendre concernant notre instinct sexuel, ou l'instinct de conservation, ou de nourriture, si elle ne met pas en question, en définitive, ce qu'il y a de plus naturel, et de plus essentiel, alors, elle ne concerne en définitive personne. Mais si elle doit se tenir à ce niveau-là pour être sérieuse, cela ne veut pas dire qu'elle doit partir des besoins de l'homme dans sa recherche, et encore bien moins qu'elle doit avoir pour but de satisfaire ces besoins : elle n'est pas un moyen supplémentaire mis par Dieu à la disposition de l'homme pour garantir sa sécurité et son bonheur !

11. Sans doute référence à 1 Corinthiens 10,31 : « Soit que vous mangiez, soit que vous buviez, soit que vous fassiez quelque autre chose, faites tout pour la gloire de Dieu. »

Lorsque l'on prend l'un ou l'autre de ces points de départ, cela conduit nécessairement d'abord à une casuistique. L'on peut évidemment échapper à celle-ci en restant dans des propositions très vagues (ce qui est le cas des phénoménologues¹²), mais qui restent alors parfaitement abstraites et manquent leur objet. Si l'on veut être honnête, on ne peut pas éviter de faire une casuistique en partant des besoins, situations et questions de l'homme. À cet inventaire, il faut répondre par l'inventaire des réponses et des distinctions entre bien et mal dans chaque cas. L'on aura alors un interminable défilé d'analyses et d'hypothèses. Le fidèle devra trouver une réponse à chacun de ses problèmes, et l'on variera à l'infini les circonstances mêmes. Même les éthiques modernes de théologiens protestants n'y échappent pas. L'on y retrouve forcément le « Que faut-il faire si... ? » Et chez K. Barth son étude détaillée des « cas limites »¹³ revient en fait à une casuistique ! Or une morale pour les chrétiens ne peut pas être une casuistique ! Justement parce que celle-ci tend à être impérative, parce qu'elle ne laisse pas à l'homme le choix de ses réponses, parce qu'elle l'induit dans la paresse d'une attitude préfixée, parce qu'elle tarit l'invention de la foi. Et réciproquement si l'on ne débouche pas sur des réponses à fournir à l'homme, alors à quoi bon être parti de ses questions ?

Un second vice tient au fait qu'avec ce point de départ, nous établirons en fait une Morale chrétienne, qui se situera exactement au niveau des autres morales, qui sera une parmi les autres, qui sera une morale des hommes, avec tous les caractères que nous avons indiqués. L'on établira un ensemble de règles, qui ne seront ni plus ni moins humaines, que celles d'Aristote, ou bien si l'on est moderne, on répudiera l'idée de Règle au profit des Valeurs, et l'on dressera les Valeurs chrétiennes dans la forêt des autres valeurs. Les solutions et réponses chrétiennes prendront place parmi toutes les autres en concurrence et sur le même pied, c'est-à-dire qu'au fond, il est parfaitement inutile de se donner

12. Cf. *supra* la note 10.

13. Cf. Karl Barth, *Dogmatique*, Genève, Labor et Fides, vol. 15 (1951), 1964, pp. 237, 269-274 ; vol. 16 (1951), 1965, pp. 22s., 82s., 96ss, 100, 106s., 120, 123, 135ss.

tout ce mal ! Les autres morales suffisent bien pour la satisfaction, l'assurance et la propre justice des hommes.

Un troisième vice provoqué par ce point de départ, c'est que l'on est amené à considérer la Bible comme un dictionnaire de réponses. Voici tel problème qui se pose... Qu'est-ce qu'en dit la Bible ? On fouille, avec une Concordance on réunit les textes qui de près ou de loin se rapportent à la question, et l'on fournit sur ces fragments déchirés de la Parole de Dieu une réponse. Nous avons déjà dit que cette attitude est inacceptable, qu'elle établit notre Maîtrise sur la Parole de Dieu et notre Indépendance envers Dieu lui-même.

Nous traitons l'Écriture sainte comme une chose à notre disposition. Prenons garde aussi que, travaillant ainsi, nous puissions tirer de la Bible tout ce que nous voudrons. L'expérience est bien connue. On a pu prouver avec des textes bibliques que Dieu était pour la monarchie, ou pour la démocratie, ou pour le fédéralisme, ou pour l'État fort, ou pour l'anarchie... et ainsi pour tous les problèmes que l'homme se pose, simplement parce qu'avec des morceaux de l'Écriture mise en pièces, on peut reconstruire à notre gré n'importe quoi. L'on peut être assuré que considérer la Bible comme un dictionnaire dans cette casuistique nous emmènera forcément à de fausses réponses.

Enfin si l'on veut aller un peu plus loin, on rencontre un autre piège. Réalisant que l'on ne peut utiliser la Bible de cette façon, mais d'autre part voulant partir de l'homme, on abandonnera la Bible, et à partir d'une théologie très générale, très abstraite et très transcendante (à moins que ce ne soit le spiritualisme dont nous parlions plus haut), l'on se dégage des « solutions bibliques » pour entrer dans la philosophie, ou dans la psychologie, ou dans l'Économie, ou dans la politique : et c'est là que l'on cherchera les réponses et solutions. Bientôt d'ailleurs, comme l'accord entre ces sciences et la théologie est infiniment délicat et difficile, cette dernière s'estompera peu à peu, sera reléguée au ciel, et l'on avancera d'un pas dégagé dans les recherches humaines. L'on pourra dès lors soit justifier cela par une philosophie (et nous le retrouverons), soit s'en tirer en déclarant : il s'agit d'être personnellement chrétien en faisant de la philosophie, ou de l'Économie, et notre foi transparaîtra dans ce que nous sommes. Mais quand le

problème est de formuler à partir de là une éthique pour les chrétiens, cette attitude est un mensonge radical. Elle ne conduit en rien à traduire la foi en éthique, elle conduit à proposer des conduites humaines, tirées de sciences humaines, en les couvrant d'un manteau d'hypocrisie : elles sont chrétiennes parce que formulées et inventées par un chrétien. Ce qui est assez curieux c'est que cette attitude est souvent préconisée par des chrétiens hostiles au spiritualisme individualiste (auquel ils reviennent) et affirmant la nécessité d'une objectivité théologique.

L'on voit en somme dans quelles contradictions, quels imbroglios et quelles vanités nous sommes conduits en adoptant ce point de départ et cette optique générale de la question.

*

Un autre point de départ, une autre optique exclue par notre choix décisif de l'Écriture, c'est la Philosophie. Les théologiens sont évidemment tentés par la philosophie. Ne serait-ce pas une bonne méthode d'*approach* que de poser le problème éthique en termes philosophiques ? Et ne peut-on en définitive construire sur une philosophie une éthique acceptable pour des chrétiens ? Ceci fut effectivement renouvelé sans cesse, en même temps que la philosophie influençait, contaminait la théologie. Saint Augustin avec le néoplatonisme, saint Thomas avec Aristote, les théologiens allemands du XIX^e siècle avec Fichte et Hegel, les théologiens actuels avec la phénoménologie et l'existentialisme pour prendre quelques exemples simples et très connus. Or, cette simple énumération, que nous pourrions facilement allonger de façon impressionnante manifeste une première faiblesse de cette attitude : la philosophie est terriblement variable et incertaine. L'on ne peut dire que l'on progresse dans ce domaine, et que la philosophie du XVIII^e siècle est plus vraie : plus assurée que celle du XIII^e siècle. Je sais tel fervent de Platon qui estime que toute philosophie depuis n'est qu'une décadence...

De même pour Descartes ou pour Rousseau. Qui est-ce qui me garantit que la philosophie d'aujourd'hui est plus proche du vrai ou du réel que celle d'hier ? Au nom de quoi l'adopterai-je plutôt qu'une autre ? Parce qu'elle est d'aujourd'hui ? Moderne ? La

raison m'en semble futile. Me dira-t-on que l'existentialisme est très proche du christianisme et sera-ce le degré de proximité du christianisme qui me décidera ? Mais je vois bien qu'en effet Kierkegaard, élaborant sa philosophie à *partir* de la Révélation, formule un existentialisme chrétien. Ceci ne me dit pas pourquoi je devrais maintenant *partir* de cette philosophie (au lieu de Kierkegaard, partir de la Révélation) ni en quoi l'existentialisme de Sartre serait proche du christianisme¹⁴. D'ailleurs nous avons vu au cours de l'Histoire des philosophies fort éloignées de la Bible, très bien amalgamées : l'exemple d'Aristote est courant. En présence de cette incertitude envers la précellence des philosophies, l'on doit se demander : la Théologie est déjà bien fragile du fait de la faiblesse de l'homme, de son péché, de sa rébellion, de sa limitation, et l'Éthique plus encore qui est liée aux conditions d'aujourd'hui, convient-il d'ajouter à ces faiblesses celles d'un point de départ, d'un piédestal, d'un instrument de visée encore plus fugace et vain ? Faut-il ajouter aux causes d'erreur et de vieillissement de la théologie et de l'éthique, celles particulières à la philosophie ? Le thomisme a tout récemment été remis en question justement à cause de son fondement aristotélicien¹⁵. Le point de départ, l'éclairage philosophique conduisent d'ailleurs à poser en éthique des questions théoriques, et sans grand intérêt, sinon de ce point de vue philosophique.

Mais il y a plus grave : ceci mène à vouloir interpréter l'Écriture en fonction d'une certaine philosophie et à cause d'elle. L'on assiste alors fréquemment à une sorte de distorsion des textes

14. Jacques Ellul est un disciple fidèle de Søren Kierkegaard (1813-1855). Cf. à ce sujet : Frédéric ROGNON, *Jacques Ellul. Une pensée en dialogue* (2007), Genève, Labor et Fides (Le Champ éthique 48), 2013², pp. 169-209. Mais il reproche aux philosophies existentialistes du XX^e siècle, notamment à l'existentialisme de Jean-Paul Sartre (1905-1980), de s'inspirer de Kierkegaard, auteur chrétien antisystématicien, pour construire une pensée inversée à la sienne : un système athée, au lieu de remonter à la source à laquelle puisait Kierkegaard, c'est-à-dire à la Révélation biblique.

15. Thomas d'Aquin (1225-1274) a rédigé sa *Somme théologique* (1266-1273) en conciliant la tradition chrétienne et la philosophie d'Aristote (384-322 av. J.-C.), et en traduisant les notions de la Révélation biblique en termes aristotéliciens. Le thomisme est donc autant un système philosophique qu'une dogmatique chrétienne.

pour arriver à les faire cadrer avec les données de cette philosophie lorsque l'on cherche à faire la synthèse, à créer un système en apparence biblique ou théologique mais élaboré *en fait* sur une philosophie. Les présuppositions de la pensée étant bien nettement posées en fonction de telle philosophie, l'on s'avance dans le domaine biblique et l'on apporte une optique déformante (bien entendu tout homme déforme l'Écriture ! aucun n'en a la compréhension totale et vraie), et nécessairement déformante parce que *systématique*. L'homme qui aborde la Révélation doit tenter de faire silence et éviter d'avoir des présuppositions (et il n'y arrive jamais) alors que le philosophe s'avance bardé de son armure systématique. Il n'est jamais le Pauvre qui s'avance faible et nu pour recevoir ce qu'il mendie. Il est toujours le Seigneur de l'Intelligence pour qui l'Écriture est un objet. Il se peut d'autre part que, sans faire cette synthèse, le Philosophe chrétien élabore une éthique en fonction de sa philosophie, de l'anthropologie dévoilée par cette philosophie. Il agit alors clairement et simplement en philosophe. Et puis, parce qu'il est chrétien, vient le moment où il est obligé de se demander : comment cela peut-il marcher avec l'Écriture ? C'est ce que nous avons vu dans des ouvrages récents. Comme une sorte d'appendice. Et c'est de nouveau une interprétation de l'Écriture à cause de cette philosophie, en fonction d'elle. C'est de nouveau prendre l'Écriture comme une sorte d'aboutissement de la démarche humaine, alors qu'elle ne peut être vivante que si elle se trouve *dès l'origine* de cette démarche, c'est la prendre comme une sorte de test et de contrôle, alors qu'elle ne peut être que question sur moi. En somme comme dans le cas précédent, adopter une philosophie comme méthode ou visée au point de départ d'une éthique, c'est assumer la lourde responsabilité de devenir maître de l'Écriture et de la cadrer dans notre système et de lui imposer notre vision préalable de l'homme.

*

J'entends bien l'objection : « Si vous ne prenez comme cadre de votre éthique ni une philosophie moderne, ni la situation concrète de l'homme moderne, vous allez une fois de plus parler

dans l'éternel, dans l'abstrait, ce que vous direz ne concernera personne de ce temps, n'intéressera personne, vous serez hors de l'actualité, et vous vous adressez à l'Homme en soi, mais non aux hommes de ce temps, votre travail sera vain.» Il faudrait tout d'abord être un peu plus au clair sur l'actualité ! Si l'on appelle ainsi les événements quotidiens dont la Presse nous fournit l'inventaire, les émotions et centres d'intérêt prodigieusement fugitifs des foules, les passions irrationnelles éteintes ce soir et les graves questions oubliées demain, la Princesse de Monaco et la Constitution, et même la guerre d'Algérie ! Alors, je crois que cette superficialité-là est une fausse actualité, et ne peut être l'occasion d'une véritable réflexion éthique. L'actualité véritable n'est pas le quotidien, mais ce sur quoi repose le quotidien, ce qui provoque et détermine le quotidien. L'actualité véritable se situe à un niveau un tout petit peu plus profond que l'intérêt immédiat de l'homme quelconque pour la photo de son journal. Ce n'est pas la Princesse de Monaco, mais pourquoi celle-ci devient un centre d'intérêt (elle, aussi bien que la star, le champion, etc.). Ce n'est pas la Constitution, mais la structure sociologique et économique de la France par rapport à l'évolution de civilisation qui nous mène à poser le problème d'une nouvelle Constitution. Ce n'est pas la guerre d'Algérie, mais les infrastructures idéologiques ou technologiques qui l'ont faite ce qu'elle est. La vraie actualité, c'est la forme prise par l'homme et la société à la suite du développement technique, c'est la croissance multiforme du pouvoir de l'État, c'est la systématisation de l'Économie, c'est la possession intérieure de l'homme par les moyens psychologiques, c'est la création des Mythes nouveaux.

Bien entendu, cela ne pose pas directement et consciemment des problèmes à l'homme. Mais toutes ses questions dérivent en réalité de là. À vouloir galoper après les émotions et questions quotidiennes pour y apporter une « réponse chrétienne » qui serait au niveau de l'actualité, on arrive *toujours* trop tard et l'on est en réalité toujours inadéquat parce que l'on n'atteint jamais la racine du problème éthique : l'on fait une morale superficielle et symptomatique, alors qu'il faut une morale profonde, somatique, et causale. Mais ceci ne répond pas à l'objection : considérons toutefois que l'actualité ne saurait être absente du travail que nous

proposons. D'abord, en fait, le chrétien qui essaie de formuler cette éthique est lui-même un homme de ce temps. Même s'il le voulait, il ne pourrait pas ne pas l'être. Il ne pourrait pas se prétendre l'Homme en soi. Il vit dans cette maison du Plan Courant¹⁶, mange des conserves, lit le journal, écoute la Radio, subit l'augmentation du coût de la vie, parle avec ses voisins, voyage en train... Il est nécessairement de son temps, et quand il lit l'Écriture, c'est avec les yeux d'un homme de cette société, en fonction de ses problèmes et de ses angoisses, qui sont ceux de tous les hommes de ce temps. Même s'il est un « homme de cabinet », il ne peut pas totalement s'abstraire. Mais ici, nous allons franchir le seuil du devoir. Et nous dirons : il ne doit pas s'abstraire. Il fut un temps où pour réfléchir l'on cherchait à s'abstraire de toute circonstance, de toute condition sociale ou privée. L'on voulait atteindre l'absolu et l'intemporel : ce temps est passé, et il nous semble que cette attitude était une erreur. Le chrétien qui essaie de réfléchir à l'Éthique doit être plongé dans sa société, dans ce monde, il faut qu'il participe aux tensions, aux recherches, aux espérances et aux besoins des hommes au milieu de qui il se trouve, il faut éprouver ce que l'homme à qui il parlera éprouve, il faut qu'il connaisse les conditions de vie et les conditionnements de la vie. C'est donc en tant qu'homme de son époque qu'il recevra le choc de la Parole de Dieu et le traduira, en témoignera, et c'est par son intermédiaire que l'actualité sera présente dans l'éthique qu'il essaiera de formuler, parce que sa vie en étant remplie, elle ne pourra pas ne pas transparaître.

Mais il faut aller encore au-delà : nous avons dit et nous redisons que l'éthique ne peut être que relative à une période historique donnée, à une société donnée. Il faut donc que l'actualité (mais dans le sens que nous lui avons donné) soit présente plus systématiquement. Le Moraliste devra donc en avoir la connais-

16. En 1953, Pierre Courant (1897-1965), ministre de la Reconstruction et du Logement, fait voter une loi qui met en place une série d'interventions (appelée « Plan Courant ») facilitant la construction de logements tant du point de vue foncier que du point de vue du financement (primes à la construction, prêts à taux réduit, etc.). La création de la contribution obligatoire des entreprises à l'effort de construction introduit des ressources supplémentaires pour la réalisation de logements sociaux.

sance la plus profonde, la plus complète, la plus incisive possible. Il devra en effectuer la prise de conscience¹⁷ plus que la reconnaissance intellectuelle. Il devra en avoir la compréhension la plus globale et la plus précise. Et cela non pas en vue d'en faire le point de départ, l'objet, la référence de son éthique (tout cela, l'Écriture seule le lui fournit), mais en somme le contrepoint et le donné de confrontation. La Parole de Dieu dit que... Je l'entends comme un homme de ma société. Et qu'est-ce que cela veut bien dire en face et dans un monde qui est structuré de telle façon ? Voilà la question permanente... Nous rejoignons l'actualité au bout, à l'extrême pointe de notre démarche (et non pas au début, avant que rien ne soit établi), c'est-à-dire au point même où se trouve l'homme, là où cette éthique vient percuter : sur l'homme. Ce cheminement est essentiel, car dans tous les autres types de morales, qui prétendent partir de l'homme, on assiste à un éloignement progressif de cet homme, qui reste loin derrière sur le chemin éthique parcouru, et qui finit par être proprement oublié, ainsi qu'on le voit même dans les éthiques qui se prétendent existentielles.

17. À propos de la prise de conscience du moraliste, cf. Jacques ELLUL, « Conscientisation et témoignage intérieur du Saint Esprit », *Cahiers de Villemétrie* 87, septembre – octobre 1971, pp. 3-28.

Chapitre II

UNE ÉTHIQUE POUR LA PERSONNE

Nous pourrions même dire pour l'Individu. Car l'éthique pour les chrétiens ne se rapporte jamais qu'à l'homme dans sa particularité, dans son individualité. Elle s'adresse à lui, à lui seul. Elle ne peut être exécutée que par lui. Il s'agit de ce qu'un homme est, de ce qu'il vit, de ce qu'il pense et de ce qu'il fait. Dans l'Écriture, il n'est en définitive jamais question que de l'homme. Elle est une Parole adressée à l'homme dans sa solitude. Et cela parce que d'abord c'est bien la situation de fait de la chute : cet individu solitaire qui n'aime personne et n'est aimé de personne, qui ne rencontre en vérité jamais son prochain. Dieu le prend comme il est, là où il est. Et si cette Parole s'adresse à l'individu, c'est parce que dans la masse des hommes pécheurs, il n'y a jamais que des solitaires. Mais aussi bien cette Parole le dresse, le forme, le constitue en une Personne. Dans la masse des hommes, il devient personnalisé. L'individu devient celui qui retrouve en même temps dignité et possibilité de communiquer – le solitaire devient le singulier¹. La célèbre boutade de Sartre « Il n'y a aujourd'hui que deux manières de parler de soi, la première du pluriel ou la troisième du singulier »² définit la situation permanente de

1. Cette formule : « Le solitaire devient le singulier » (par la Parole de Dieu) est typiquement kierkegaardienne, et témoigne de l'inspiration que Jacques Ellul puise auprès du penseur de Copenhague. Cf. à ce propos : André CLAIR, *Kierkegaard. Penser le singulier*, Paris, Cerf (La nuit surveillée), 1993 ; Vincent DELECROIX, *Singulière philosophie. Essai sur Kierkegaard*, Paris, Éditions du Félin (Les marches du temps), 2006.

2. La citation exacte, et complétée, est la suivante : « Il n'y a aujourd'hui [1958] que deux manières de parler de soi, la troisième personne du singulier

l'homme loin de la face de Dieu. Mais elle devient un mensonge quand elle prétend enfermer nécessairement tout homme dans un dilemme sans issue : car Dieu par sa Parole brise ce dilemme. Voici qu'il institue une Personne qui à son tour peut dire « Je », et non plus Nous, ou Il. Et s'il en est ainsi, c'est parce que Dieu lui-même est une Personne, qu'il a créé Adam comme une personne qui puisse répondre en vérité, non pas encore à la question, mais à l'amour de Dieu. Et quand Adam cesse d'être ce répondant, lorsque dans la faute il s'écarte de Dieu, qu'il cesse d'être capable de communication, alors la Parole de Dieu le rejoint, le rétablit dans sa responsabilité, lui restitue son authenticité de Personne pour qu'il puisse à cet instant-là même retrouver la possibilité de répondre au Dieu qui lui parle, et de l'aimer à nouveau comme un être singulier, unique, irremplaçable, – à la suite de ceci, l'Éthique pour les chrétiens ne peut s'adresser qu'à des personnes, à des individualités à qui la Parole de Dieu a *déjà* été dite. Elle n'est pas, par elle-même, formatrice de la personne, elle ne s'adresse pas à la Masse des hommes, ni à une collectivité, ni à des groupes, mais seulement à l'homme particulier, un homme, dans son unicité, à qui Dieu a déjà révélé son Amour et accordé sa grâce. Elle n'est signifiante, avons-nous vu, que dans la mesure où l'auditeur croit que Jésus-Christ est le Seigneur. Elle ne peut parler qu'à la foi. Et celui-là seul qui essaie de vivre la foi pourra par exemple accepter le point de départ indiqué au paragraphe I^{er}, d'une Éthique. Pour tout autre, il n'y aura là qu'arbitraire et folie. Pour celui-là seul qui a été institué comme personne dans son Dialogue avec Dieu, parler de choix, de responsabilité, de décision, peut signifier quelque chose. Que chacun soit laissé seul, comme Caïn devant le bien qu'il doit tenter de vivre, et le mal qu'il doit repousser³, suppose en effet la solitude de cet homme. Mais pour que sa décision soit vraie, libre, et non pas conditionnée par son péché, il

ou la première personne du pluriel. Il faut savoir dire “nous” pour dire “je” : cela n'est pas contestable. Mais la réciproque est rare aussi : si quelque tyrannie, pour établir le “nous” d'abord, privait les individus de la réflexion subjective, l'intériorité s'évanouirait d'un coup, et avec elle, les relations réciproques» (Jean-Paul SARTRE, *Situations, IV. Portraits*, Paris, Nrf Gallimard [Blanche], 1964, p. 80).

3. Cf. Genèse 4,7.

faut aussi, comme Caïn, que la Parole de Dieu lui ait au préalable été adressée, que de Dieu même vienne pour lui cette promesse : « Toi, domine sur le Mal. »⁴ Autrement parler de choix et de responsabilité à cet homme solitaire et confondu dans la masse, errant comme une brebis sans berger, c'est une affreuse dérision, car nous savons hélas quel sera toujours son choix : il l'a montré devant Jésus-Christ. Il choisira toujours Barrabas. Et nous savons son irresponsabilité d'homme mû par la concupiscence et dominé par le péché. En d'autres termes, une morale pour les chrétiens ne peut s'adresser qu'à des hommes singularisés, à des hommes déjà possédés et libérés par l'acte de Dieu, des individus dans un certain sens, des personnes dans un autre. Et elle ne peut jamais leur dire autre chose en définitive que répéter toujours à nouveau, et de façons diverses, et en montrant les prolongements et les applications, que l'ordre qui leur est adressé par Dieu, chaque fois que Dieu s'adresse à l'un d'eux, au début de chaque dialogue qu'Il engage, de chaque face-à-face, cet ordre qui est formulé par Ésaïe (46,8) et repris par Paul (1 Co 16,13) : « Soyez des hommes ». Tout le rôle de l'éthique revient à cela : un développement, une explication de cette Parole inaugurale par laquelle Dieu dresse l'homme debout et attend qu'il se conduise avec la plénitude de la force et de la sagesse de l'homme. Ni comme un ange, ni comme une bête, mais comme celui-là seul que Dieu a choisi pour répondre dans la liberté.

*

Mais si cela est vrai, cela remet en question la fameuse éthique sociale. Fameuse parce qu'objet d'innombrables discussions et qui n'apparaît qu'à l'occasion de questions de fait. Dans un monde collectif, et de masses et d'institutions, il faut une morale collective et sociale. Ceci semble remarquablement faux. Que peut-on entendre par ce terme d'éthique sociale ? On peut vouloir dire par là que les chrétiens devraient formuler une éthique applicable par l'ensemble des hommes formant une collectivité, en tant que membres de la société. Nous avons déjà dénoncé cette

4. Genèse 4,7.

prétention à faire vivre des non-chrétiens selon des normes chrétiennes (Normes, quelle que soit la conception que l'on puisse avoir de l'éthique, puisque toute parole deviendra obligation pour celui qui n'est pas chrétien). On peut vouloir dire par là une éthique que devraient suivre les collectivités, l'État, la Famille, la Nation, la Commune, le Syndicat, la Banque, etc., et il s'agirait alors de préciser pour ces collectivités une conduite qui serait juste. L'État doit agir de telle façon, et il convient de préciser une politique – ou bien l'Entreprise doit appliquer telle règle morale dans la concurrence ou à l'égard de l'argent... Mais en réalité, il y a ici un double malentendu : comment une collectivité en tant que telle pourrait-elle bien appliquer une morale ? Il n'y a jamais que des hommes qui soient concernés et qui seuls peuvent ou non dire oui à l'exigence de Dieu. En second lieu, cela revient à dire que l'on peut formuler une politique chrétienne (dans ses règles et bien entendu aussi dans son contenu) ou une économie politique chrétienne, etc., car dans cette morale sociale, c'est en effet de politique et d'économie qu'il est question. Or toutes les entreprises dans ce sens depuis deux mille ans ont radicalement échoué. Il n'y a pas de politique chrétienne possible, parce que la politique est toujours une décision de nécessité, et jamais une expression de la Parole de Dieu, et que les moyens de la politique sont forcément ceux du monde. Il n'y a pas davantage de droit chrétien ou d'organisation chrétienne de la banque. D'où le tirerait-on ? de l'Écriture ? mais ce serait précisément prendre le chemin que nous avons essayé précédemment de boucher. Ceux qui essaient d'élaborer de tels systèmes (et le plus célèbre échec est celui de Bossuet avec sa Politique tirée de l'Écriture sainte⁵)

5. Jacques Bénigne Bossuet (1627-1704), évêque de Meaux, a écrit un ouvrage intitulé : *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte* (1702), Paris, Dalloz, 2003. En guise d'exemple, Bossuet est entre autres célèbre pour avoir écrit cette phrase : « De condamner cet état [= l'esclavage], ce serait non seulement condamner le droit des gens, où la servitude est admise, comme il paraît par toutes les lois ; mais ce serait condamner le Saint-Esprit, qui ordonne aux esclaves, par la bouche de saint Paul, de demeurer en leur état, et n'oblige point leurs maîtres à les affranchir » (BOSSUET, « Avertissement aux protestants », 5^e avertissement, §50, in : *Œuvres complètes*, Paris, L. Vivès, tome 3, 1879, p. 610).

oublie que les règles économiques et politiques de l'Ancien Testament concernent seulement le peuple élu (donc celui qui est dirigé expressément et consciemment par Dieu) et nul autre. Quant à la méthode d'analogie utilisée souvent par les scolastiques (par exemple Marsile de Padoue⁶) et reprise par K. Barth⁷, elle est redoutable en ce que, nous l'avons déjà dit, elle permet de tirer un peu de tout de l'Écriture. D'ailleurs les créateurs de morale sociale se voient très rapidement obligés de s'écarter de l'Écriture qui est manifestement insuffisante en ces matières, et ils font alors appel à d'innombrables notions qui sont tirées des philosophes : par exemple la Notion du Bien commun, ou le *Suum cuique tribuere*⁸ qui n'ont pas grand-chose à voir avec la Révélation. Enfin par Éthique sociale, on peut vouloir entendre une Organisation chrétienne de la société. Ceci est souvent confondu avec l'aspect précédent. Généralement, on ne se bornera pas à dire que l'État doit agir de telle façon, mais qu'il doit aussi être institué de telle façon. L'on estime en effet que pour pouvoir agir chrétiennement, l'État doit présenter tel caractère. Et c'est pourquoi les chrétiens furent si attachés à la monarchie, comme aujourd'hui ils le sont presque frénétiquement à la démocratie⁹. Il en est de même pour la structure économique, la propriété, l'organisation du travail, etc. Or, tout cela signifie que, en réalité, les chrétiens n'ont pas renoncé à leur idéologie de la chrétienté. – D'un monde où les institutions seraient en somme aussi conformes à la Volonté de Dieu que la Bible elle-même. – D'un monde qui ne serait plus le

6. Au sujet du penseur scolastique Marsile de Padoue (1284-1342), cf. Georges de LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge*, vol. II : *Marsile de Padoue, ou le premier théoricien de l'État laïque*, Saint-Paul-Trois-Châteaux (Drôme)/Wien, Éditions Béatrice, 1934 (notamment p. 74-77, 93-94) ; Jeannine Quillet, *La philosophie politique de Marsile de Padoue*, Paris, Vrin, 1970.

7. Karl Barth ne cite jamais Marsile de Padoue dans sa *Dogmatique*, mais il défend à plusieurs reprises la méthode analogique, en reconnaissant ce qu'elle doit à la théologie classique, malgré son « aliénation » par la théologie naturelle : cf. par exemple Karl BARTH, *Dogmatique*, Genève, Labor et Fides, vol. 6 (1939), 1956, p. 228.

8. *Suum cuique tribuere* : antique principe du droit romain, qui signifie : « Rendre à chacun ce qui lui est dû ».

9. Cf. Jacques ELLUL, *La subversion du christianisme* (1984), Paris, La Table Ronde (La petite Vermillon 145), 2011³, pp. 32-33, 194.

monde, mais le Royaume de Dieu. Toute éthique sociale implique en arrière-plan une croyance dans la chrétienté, dans l'efficacité politique du christianisme, dans l'applicabilité collective de la Vérité, dans l'institutionnalisation de la Grâce et dans une direction de la société par les chrétiens. Or, tout ceci est parfaitement inacceptable à partir de la Révélation.

Jésus-Christ n'est pas mort pour qu'il y ait une meilleure conduite des États, une meilleure répartition des biens, une meilleure organisation du travail, une meilleure productivité, une meilleure politique... Il est mort exclusivement pour que les hommes, des hommes, soient sauvés, qu'ils soient réconciliés avec Dieu, que les péchés soient pardonnés, que Dieu soit glorifié en eux, la Mort et les Puissances étant vaincues. Vouloir partir de là pour arriver à formuler une conception de l'État ou du Droit ou de la Société, c'est entreprendre un chemin beaucoup trop long, et sur des sentiers extrêmement étroits, qui n'aboutissent en réalité nulle part. Il est impossible de créer quelque éthique sociale chrétienne qui soit autre chose qu'un système « tiré par les cheveux ». Et certes, l'on peut utiliser bien des textes bibliques pour ce faire, mais on ne peut véritablement se tenir de façon claire et cohérente à Jésus-Christ lui-même et à l'accomplissement de son œuvre. L'on peut arriver certes à faire un système « chrétien » (parce que référé à la Bible et utilisant notions ou principes dits chrétiens) mais absolument pas christocentrique, c'est-à-dire ayant Jésus-Christ au centre et la personne de Jésus-Christ décidant de tout : car l'œuvre de Jésus-Christ ne se rapporte en rien à une Éthique sociale qui serait objective.

Malgré la peine que cela peut nous faire en tant qu'hommes attachés aux problèmes sociaux et politiques, nous devons accepter qu'il n'y a pas d'éthique sociale chrétienne. Chaque société bien entendu produit son éthique sociale, mais cela est affaire de l'ensemble des hommes de cette société, et non des seuls chrétiens. L'éthique pour les chrétiens ne peut pas avoir de dimensions collectives, elle ne peut pas manier des foules, elle ne concerne pas une foule d'individus. Il ne s'agit jamais que d'un individu qui est placé devant sa responsabilité. Cela ne peut être collectivisé dans aucun sens. Ni par une addition des individus qui obéiraient à une éthique chrétienne : ils ne formeront jamais

une collectivité (sinon dans l'Église, mais est-elle une collectivité?). – Ni par la création d'un courant sociologique auquel l'homme obéirait, et cela ce serait la négation de toute la volonté de libération de Dieu pour l'homme. En réalité, la Bible ne parle qu'à l'homme et pour l'homme, à *un* homme et *pour* un homme. Pourtant la Bible parle de bien autre chose. Elle parle de l'argent, de l'État, de la Ville, de la Famille, du Travail... Il y a donc un contenu typiquement social ! Il semble qu'il faille à cet égard distinguer deux choses : la Bible donne sur tout cela un enseignement, elle contient une Parole de *Dieu* en effet sur l'argent, l'État, etc., mais cela fait partie de la Révélation. Celle-ci en effet ne comporte pas seulement la Révélation de Dieu sur lui-même, mais encore la Révélation de Dieu sur l'homme, et ceci s'accompagne de la Révélation sur l'œuvre de l'homme, sur le cadre dans lequel il vit. C'est par rapport à l'histoire du Salut de cet homme que Dieu aime et cherche qu'il est question tout au long de la Bible de l'État, de la propriété, de la famille (mais aussi bien de la Nature). C'est uniquement à l'intérieur de ce drame de la Chute et de la Rédemption, de la Révolte de l'Homme et de l'amour de Dieu que la Bible nous en parle. Elle n'en dit rien « en soi ». Par conséquent, ce que nous pouvons recevoir de Dieu sur ces réalités politico-sociales qui nous entourent, c'est uniquement ce qui est relatif à l'œuvre de Jésus-Christ pour l'homme. Nous pouvons donc avoir une vue théologique sur l'État par exemple (ce que Barth a donné¹⁰) ou sur l'argent, etc. Cette vue théologique est vraie, d'une vérité totale, générale et absolue. Mais, cette vérité n'est reconnue pour telle que par celui qui reçoit la Révélation, pour qui la Bible est effectivement Parole de Dieu. Elle n'est pas reconnue par ceux qui ne voient dans la Bible qu'un livre parmi d'autres de la Sagesse humaine. Seulement cette opinion-là ne modifie en rien cette vérité-là – qu'elle soit crue ou non, qu'elle soit acceptée ou non, cette vérité subsiste dans son absolu et dans son objectivité. L'État, la Société, le Peuple juif *sont* effectivement cela, même si l'homme ne le croit

10. Cf. Karl BARTH, *Communauté chrétienne et communauté civile* (1946), Genève, Éditions Roulet, 1947; *Dogmatique*, Genève, Labor et Fides, vol. 16 (1951), 1965, pp. 110-160.

pas : tout ce que nous pouvons dire alors, c'est que l'homme se trompe, et de son erreur il tirera d'autres erreurs, intellectuelles, spirituelles, et un comportement faux. Celui qui reçoit cette Révélation sur les réalités sociales ou économiques comme Vérité de Dieu en Jésus-Christ, celui-là peut en concevoir alors un certain comportement à l'égard de ces réalités, un comportement social, une « éthique sociale ». Mais alors que la Vérité théologique est universelle, objective, générale, cette éthique ne peut pas être universelle ni générale : elle ne vaut rien pour celui qui ne croit pas à la Révélation. Et dans la mesure où elle n'est pas agie, elle n'est rien. La différence est considérable entre les deux, la Théologie non crue reste expression de la vérité, et subsiste. L'Éthique non vécue ne subsiste pas : elle n'est rien. Malgré l'Incrédulité, la Révélation reste intacte ; à cause de l'Incrédulité, l'éthique est réduite à néant. Or, cette éthique n'est acceptable que pour celui qui a au préalable cru dans la Révélation en Jésus-Christ. Le chemin descend de cette acceptation, de cette réception à un comportement. Vous qui croyez, voilà ce que le Seigneur dit de l'État, et voilà donc l'attitude que vous avez à prendre envers lui. Mais ce chemin ne remonte jamais d'une attitude juste envers la Société à la Révélation, – pas plus qu'il n'est concevable une éthique sociale juste hors de cette Révélation qui contient toute la Vérité, et la contient *seule*. Par conséquent, cette éthique ne vaut exactement que pour celui qui croit que Jésus-Christ est le Seigneur. Et le point critique, décisif n'est pas celui d'une bonne éthique sociale, mais uniquement celui de cette foi. Enfin, considérons que cette Révélation est faite à un homme (et là encore nous retrouvons cet individualisme) et jamais à l'État, à la Nation, au Syndicat. Dans l'Ancien Testament, l'une des attitudes les plus frappantes est justement que les prophètes, lorsqu'ils s'adressent au Roi, le dépouillent toujours de sa royauté, le réduisent à sa qualité d'homme et saisissent l'individu derrière son titre et son apparence sociale, le pécheur derrière le Seigneur, le mortel derrière le Puissant : la Révélation parle à cet homme qui reçoit la Parole de Dieu, *de* cette réalité politique et sociale ; elle ne s'adresse pas à cette réalité politique ou sociale, il n'est donc pas question d'en tirer une Éthique sociale qui pourrait

s'imposer à tous et encore moins dont on pourrait exiger que l'État ou les Puissances économiques l'appliquent.

*

Mais d'autre part, lorsque Dieu s'adresse à l'homme, il saisit l'homme tout entier. Il ne parle pas seulement à son cœur, ou seulement à son « âme », ou seulement à son intelligence. Il parle à l'homme global, avec son corps, qui est situé devant la face de Dieu. Et de même quand Dieu lui parle, il ne s'adresse pas à l'individu coupé de tous les autres, au solitaire en faisant abstraction de ses relations sociales. Là aussi, c'est l'homme dans sa plénitude qui est concerné, par conséquent l'homme situé dans un certain temps, dans une certaine société, dans une famille, dans un travail, dans une série de générations. Et d'un côté, c'est vrai que l'homme saisi par la Parole de Dieu est parfaitement, rigoureusement solitaire comme le soulignent Pascal et Kierkegaard¹¹ : personne ne pourrait être à sa place, personne ne pourrait lui venir en aide, personne ne peut l'aider, l'accompagner et même être à côté de lui. Mais ce n'est pas moins vrai que cet homme est là avec *toutes* ses relations politiques, sociales, économiques, parce qu'il n'est pas désincarné, il est là dans la plénitude de sa chair et de son esprit, – or, ce lui-même qui est là est formé pour une partie considérable par ces relations-là : elles font partie de lui. Il ne peut pas être sans sa famille, sans sa formation, sans son métier, sans ses idées politiques. Dès lors, cet individu, cette personne à qui s'adresse la Parole porte avec elle, met dans le jeu avec elle la société elle-même. Et par conséquent, ne pourrait-on parler dans ce dernier sens d'une Éthique sociale pour les chrétiens ? Si, d'une part, cet homme n'est pas séparé de la société où il vit, si, d'autre part, la Parole de Dieu lui porte une lumière sur les éléments qui

11. À propos d'un rapprochement entre Pascal et Kierkegaard, cf. Harald HÖFFDING, « Pascal et Kierkegaard », *Revue de métaphysique et de morale*, 1923, pp. 221-246 ; H. FUGLSANG-DAMGAARD, « Pascal et Kierkegaard », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1930/3, mai-juin 1930, pp. 242-263.

constituent cette société, n'est-ce pas le point de départ en même temps que la justification d'une éthique sociale, mais en la rendant seulement valable pour celui qui écoute la Parole de Dieu ? Et nous revenons alors à la classification faite depuis longtemps : la Morale du chrétien envers lui-même, la Morale du chrétien envers sa famille, la Morale du chrétien envers la société. D'ailleurs, avec des termes différents, cela revient exactement à ce que proposait Ricœur lorsqu'il parle de « Relations courtes » (amour du prochain immédiat) et de « relations longues » (à caractère politique et économique¹²). En tenant compte que ces termes sont plus exacts, parce qu'ils mettent l'accent sur l'élément « Relations », donc intégrant l'élément indispensable de la conduite chrétienne d'un contact personnel, ils disent exactement la même chose que la classification traditionnelle. Et c'est un peu injuste de dire que les éthiques chrétiennes du XIX^e siècle par exemple se sont réduites aux vertus privées. Il y a toujours eu un chapitre sur le Devoir d'État, sur la morale politique, etc. Mais ce qui est vrai, c'est que les chrétiens ont eu en effet pour tendance de réduire toute la vie chrétienne aux vertus privées, de tout ramener à la sphère des intérêts privés, et de faire une dichotomie totale entre la vie privée et la vie publique. En tant que commerçant, industriel, citoyen, on applique une morale, la morale du Monde, et en tant qu'individu, dans sa conscience, dans ses relations non sociales avec le prochain, dans sa famille, on applique la morale chrétienne. Cette séparation, qui aboutit à la distinction classique entre l'homme de la semaine et le chrétien du dimanche, est évidemment parfaitement fautive et rigoureusement condamnable. Mais s'il faut absolument insister de nouveau sur la responsabilité du chrétien dans l'Économie ou dans la Politique, ce n'est pas en vertu de l'importance prise par le développement économique, ni à cause de la Justice sociale soulignée par le socialisme, ni à cause de la Démocratie qui nous donne un rôle politique : tout cela, ce sont des motifs externes. C'est à cause, et uniquement, du fait que Dieu saisit la

12. Paul Ricœur expose sa théorie des « relations courtes » et des « relations longues » dans : « Le *socius* et le prochain », in : Paul RICŒUR, *Histoire et vérité*, Paris, Seuil (Esprit), 1953, pp. 99-111 (notamment p. 111).

totalité de la Personne quand il lui parle. Il ne peut y avoir une part réservée, hors de l'atteinte de Dieu, une part où l'homme loin de la face de Dieu pourrait guider sa vie autrement que Dieu le veut. Et par conséquent, cela ne conduit absolument pas à une éthique sociale, à une morale de dimension collective. Ce n'est absolument pas le « On » de la Politique qui doit être transformé, c'est le « Je » saisi par Dieu, et qui est *aussi* un homme politique. Dès lors, faire une éthique chrétienne où l'on distinguerait des relations courtes et longues, des devoirs envers le prochain et des devoirs envers la société, ce serait encore une fois consacrer ce que le Monde et Satan ont inventé : la distinction entre des vertus privées et des vertus sociales qui seraient différentes. (Car n'oublions pas qu'aujourd'hui le mépris des vertus privées est aussi néfaste qu'hier celui des vertus sociales !) Il faut rigoureusement partir de l'unité de cette Personne, et de l'unité de la transformation de cette personne par la Parole de Dieu, et de l'unité de son comportement en conséquence de sa foi. Au lieu de partir d'une analyse des situations mondaines diverses où elle peut se trouver, et de ce fait de diversifier ses conduites, il faut partir d'une constatation de l'unité de situation, globale, où elle se trouve devant Dieu, ce qui entraîne le refus de toute dichotomie. Et ce qui veut dire alors que l'important est la description du comportement issu de la foi, envers quiconque, et sans diversification, avec seulement occasionnellement des exemples d'application ; mais cette division ne prenant jamais le pas sur l'unité, apparaissant seulement dans les conséquences et non dans les points de départ : ainsi Paul, par exemple, rappelant que le chrétien use comme n'usant pas¹³ (attitude globale de la personne) l'applique au mariage, à la joie, à la souffrance, à la propriété, sans séparer ce qui est de l'ordre du sentiment et du social, – ainsi rappelant l'importance de la prière dans la vie concrète du chrétien, il l'applique au prochain, à tout homme, au

13. Cf. 1 Corinthiens 7,29-31 : « Voici ce que je dis, frères, c'est que le temps est court ; que désormais ceux qui ont des femmes soient comme n'en ayant pas, ceux qui pleurent comme ne pleurant pas, ceux qui se réjouissent comme ne se réjouissant pas, ceux qui achètent comme ne possédant pas, et ceux qui usent du monde comme n'en usant pas, car la figure de ce monde passe. »

roi, aux autorités... et Pierre¹⁴ quant à la soumission et à l'humilité (comportement global) en montre l'application sans différencier les relations courtes et longues, envers le Roi, le Maître, le Mari, pour terminer en rappelant que cela doit être accompli par « Tous envers Tous »¹⁵. Il ne s'agit donc jamais que de cet homme qui a écouté la Parole de Dieu et qui agit tel qu'il est dans des circonstances diverses, dans des relations diverses : mais l'important étant le « Ce qu'il est », qui va se traduire dans des actes. Ce que l'éthique est appelée à faire, c'est à rappeler le « Ce qu'il est » à chacun, par la grâce de Dieu et *comment* cet être s'exprime dans un faire. Dira-t-on que nous revenons alors aux « vertus privées » ? Oui, certes, si l'on entend par là que ce sont vertus d'homme et de personne, actes d'homme et de personne : dans la foi chrétienne, il ne peut s'agir de rien d'autre. Mais non, certes ! si l'on veut dire par là que cet homme serait replié sur sa vie privée, car au contraire nous rappelons sans cesse qu'il doit être « l'homme à qui Dieu parle » aussi dans cette société, ce métier, etc. Ainsi nous ne dirons pas qu'il y a une éthique sociale parce qu'il n'y a pas d'éthique de l'État ou de l'Économie. Mais il y a une éthique de cet homme racheté par Jésus-Christ, et vivant dans cet État, dans cette société, dans ce syndicat, dans cette technique, – comme il vit aussi bien et de la même façon dans cette famille, dans son corps. Il n'y a pas de différence – et s'il faut seulement peut-être aujourd'hui insister sur la responsabilité du chrétien envers le politique et l'économique, sur l'importance de son comportement dans ces domaines, c'est d'abord parce que le problème est beaucoup plus difficile que tout autre ; c'est ensuite aussi parce qu'une certaine tradition piétiste avait conduit les protestants à l'oublier. Mais il ne peut y avoir aucune séparation entre une morale sociale et une morale individuelle ni quant à son objet ni quant à ses règles ou à ses valeurs.

Nous avons parlé plus haut de la Révélation de Dieu sur l'État, la Nation, l'argent, etc. Cela entraîne pour ce chrétien qui doit vivre en tant que chrétien dans ce milieu, à la fois une possibilité

14. Cf. 1 Pierre 2,13–3,8.

15. 1 Pierre 3,8.

et une obligation. La possibilité, c'est à partir de cette connaissance de la vérité profonde de ces institutions, de pouvoir se conduire en vérité au milieu d'elles. Si cette Révélation est faite, ce n'est pas en vue de rassembler des foules autour d'un programme, autour de modifications sociales. Ce n'est pas non plus en vue de « réaliser » le schéma indiqué, de traduire en institutions concrètes la vérité révélée (cette jonction de la réalité et de la vérité ne se produira que dans le Royaume de Dieu). C'est seulement pour apprendre au chrétien à se conduire comme Dieu le veut dans ce contexte-là. Et donc, il doit tenir compte de ce contexte, non pas d'abord, mais autant. Sa vie ne peut pas être « intérieure », elle est là, et son être social ne peut être dissocié de son être privé, et celui-ci ne peut être dissocié en Spirituel et Matériel. Seulement, cette révélation d'une vérité de ces institutions, leur éclairage par la lumière même de Dieu entraîne des obligations : d'abord celle d'inventer le comportement juste à l'égard de cet ensemble social, et cela viendra d'une part de son être transformé par l'acte de Dieu, d'autre part de la connaissance révélée sur ce monde ; ce n'est donc pas essentiellement par une connaissance *naturelle* de l'argent ou de l'État ou de l'Économie (quoiqu'elle soit aussi nécessaire), mais par la connaissance profonde, venant de Dieu qu'il doit apprendre à décider. De ce fait, sa décision ne peut normalement pas concorder avec celle des hommes qui ont seulement une connaissance naturelle. Mais faisant partie de son comportement, de l'attitude dans le monde qu'il est appelé à choisir, il y a son témoignage rendu à cette vérité. Or, dans cette vérité totale de la Révélation, il y a *aussi* ce qui concerne l'État, la Nation, etc. Et par conséquent sa responsabilité n'est pas épuisée lorsqu'il a adopté une conduite qu'il estime juste. Encore faut-il maintenant qu'il annonce aux hommes la vérité révélée sur ces réalités du monde. La Théologie de l'argent ou des autorités fait partie de la Prédication qui doit être adressée aux hommes de ce monde. Encore une fois, pas comme un programme d'action politique ou sociale, mais vraiment comme une Révélation (« Vous pensez que la réalité de l'État est cela, vous avez raison, mais derrière cette réalité qui est commune pour tous, il y a une vérité et la voici... ») et comme une exigence, présentée de la part de Dieu, cette exigence n'étant pas celle d'un comporte-

ment de l'État ou du Patron ou du Syndicat, normal, acceptable par tous et sur lequel on puisse se mettre d'accord en vertu de lumières naturelles, mais spécifiquement l'annonce d'une Parole de Dieu qui ne peut être prise au sérieux que si cet État païen, ce patron païen, ce syndicat païen prend au sérieux, par une conversion, une Parole de Dieu, et reçue pour telle. À ce moment, ils pourront à leur tour essayer de traduire cela en actes, mais non pas en institutions ! L'Éthique pour les chrétiens ne peut pas nous conduire au-delà de cette responsabilité.

Chapitre III

UNE ÉTHIQUE COMMUNE

Éthique de l'Individu et pour l'Individu (mais un homme *dans* la société), voici que cette éthique n'est en rien individualiste. Un individualisme est totalement étranger à la foi chrétienne. Nous pourrions partir de l'idée que la personne est faite pour la relation, et que sans relation avec le prochain, il n'y a pas de personne ; mais ceci est une notion philosophique encore, si élémentaire soit-elle. Il vaut mieux partir du fait que Dieu se constitue un Peuple, son peuple, porteur dans son entier de la Bonne Nouvelle. Ce qui était vrai d'Israël l'est de l'Église. Chaque homme appelé dans son individualité l'est pour constituer ce peuple, et ce peuple n'est formé que des personnes appelées. Aucun des grands « Héros » bibliques n'est seul, Abraham est porteur du peuple, Moïse et les Juges ne sont dressés par Dieu que pour le peuple, en fonction de lui – Élie qui se croit solitaire apprend que sept mille hommes sont choisis par Dieu. Et chaque prophète l'est dans ce peuple : il ne peut pas l'être ailleurs. Comme chaque chrétien n'est élu que pour être un membre du corps du Christ, une pierre vivante de l'édifice, etc., le peuple messianique est une réalité sans laquelle il n'y a pas d'éthique. Et le commandement d'amour, qui domine toute vie chrétienne, suppose cette communauté en même temps qu'il la produit et la provoque puisque c'est la réalisation de ce commandement qui est créatrice de ce peuple. Dieu ne fait pas surgir ce peuple messianique d'un coup de baguette magique. Mais l'élection de chacun, exactement, provoque en lui la réponse de l'amour et l'explosion de cet amour vers le prochain, et ceci ne se dissout pas en vains sentiments et bonnes œuvres, mais crée un lien solide et permanent et constant, si bien que ce rapport

d'amour de personne à personne est créateur de la communauté. Mais ce rapport ne peut s'établir directement d'un homme à un autre, il passe par l'amour de Dieu, il passe par Jésus-Christ, en Jésus-Christ, au travers de lui – c'est en Jésus-Christ seulement que nous pouvons aimer notre prochain avec constance, avec solidité. Et dans ce sens aussi, on doit entendre que Jésus-Christ est la tête du corps : tout passe par la tête. Ainsi, le commandement d'amour n'est pas vague, incertain, ne se réduit pas à des sentiments, il est concret, il établit des contours précis, il détermine avec exactitude des comportements et un certain type de relation. Et lorsqu'un chrétien agit, c'est forcément, qu'il le sache ou non, qu'il le veuille ou non, comme membre de cette Communauté ; il exprime ce peuple dans son action, il l'a entièrement avec lui ; il engage ce peuple dans son action ; il lui en apporte le produit, fruit de vie ou de mort. Et de même il est engagé par l'action des autres, il est jugé en fonction d'elle, il en supporte les conséquences. Et quand il est envoyé, témoin solitaire, dans le monde, dans le monde hostile à Dieu, c'est encore comme porteur de cette communauté – et le meilleur témoignage qu'il puisse rendre, c'est justement que l'étranger apercevant cette communauté de vérité puisse dire : « Voyez comme ils s'aiment »¹. Réciproquement, c'est lui qui envoie d'autres, qui semblent eux aussi solitaires. Il est responsable dans ce peuple de ce qu'ils font dans le Monde, et de l'efficacité de leur témoignage. Car c'est au travers de cette communauté qu'il agit. Il ne peut faire autrement s'il obéit à l'ordre d'amour, et s'il le vit. Tout ceci, par conséquent, détermine effectivement une éthique, et nous voyons que celle-ci ne peut être que « commune », terme qui nous paraît préférable à « de la communauté » (ce qui implique une idée d'opposition entre l'individu et la communauté) ou « ecclésiastique » (ce qui implique une notion trop institutionnelle de la morale qui serait instituée par l'Église). Commune, c'est-à-dire qu'elle est le fait en commun, la vie en commun, l'appartenance en commun. Ainsi cette éthique n'est pas d'un côté individuelle, et d'un autre côté « communautaire », elle est *en même temps* personnelle et commune, qui sont

1. Cf. Jean 13,35 : « À ceci tous connaîtront que vous êtes mes disciples, si vous avez de l'amour les uns pour les autres. »

une même chose. Ainsi, à nouveau, l'on ne peut parler dans ce sens d'une éthique sociale. Sans doute, l'Église est bien une société, mais cette éthique n'a nullement pour objet de l'organiser comme société – car, au point de vue social, il se peut que l'Église ait à donner un exemple prophétique d'une vie commune authentique et juste ; elle a sans aucun doute donné de beaux exemples à certaines périodes monastiques, elle peut présenter temporairement et sous l'inspiration de Dieu une image de ce que deviendra le peuple de Dieu, d'un comportement « Tout Autre » que celui du monde. Et cela sera sans aucun doute une part importante de l'éthique à ce moment. Mais il faut toujours prendre garde de ne pas prendre ce qui doit être un signe eschatologique pour une réalité se suffisant à elle-même, et de ne pas faire durer, rendre permanent dans l'Histoire ce qui appartient à l'Aujourd'hui du Seigneur qui est une intervention temporelle perdant toute valeur quand elle vieillit. Il n'y a donc pas éthique sociale parce qu'il n'y a pas construction d'un monde nouveau dans l'Église qui en se développant, en gagnant progressivement tous les peuples, en annexant de plus en plus d'hommes finirait par modeler le monde et déboucherait sur le Royaume de Dieu. Cette progression et cette continuité sont rigoureusement contraires à l'enseignement scripturaire, et exclues par l'Apocalypse comme par les Évangiles (par exemple Matthieu 24² et Luc 18,8).

*

L'éthique pour les chrétiens est une éthique commune. Il y a un rapport étroit entre elle et ce groupe que constitue la communauté des chrétiens ou l'Église. Car il ne faut pas oublier que ce peuple de Dieu est aussi une réalité par lui-même. Et que s'il n'existe que fait de pierres vivantes, la réciproque est aussi vraie : ces pierres ne sont vivantes que parce qu'elles sont intégrées à *cet* édifice-là. Le chrétien n'est vivant que parce qu'il est rattaché à son chef, rameau attaché au tronc. Dès lors, l'Éthique commune est dans une relation rigoureuse avec l'Église. Si elle existe *pour*

2. Cf. Matthieu 24,36-51. Cette critique s'adresse sans doute aux orientations et aux programmes du Conseil œcuménique des Églises (COE).

les chrétiens, elle existe *par* la communauté de l'Église, en fonction d'elle. Elle n'est donc pas individualiste à nouveau, en ce sens que l'individu n'en est pas maître, il ne peut pas la déterminer par lui-même, il ne peut pas la choisir et la construire dans sa solidité et par ses choix individuels. Elle est toujours issue de la communauté. Or, ceci est assez remarquable, car il faut le prendre dans un double sens. D'un côté l'Église est un groupe, humain, passible de la sociologie, obéissant comme les autres groupes aux structures et tendances sociologiques, mais d'un autre côté, elle est peuple de Dieu. Il y a en elle une origine, une orientation, une puissance, une mission, qui échappent radicalement aux réalités humaines (et à leurs possibilités de contrôle), et surtout une *relation* avec son chef qui est un Mystère. Or, l'éthique présentera ce double caractère. D'une part, comme n'importe quel groupement humain, l'Église provoquera, produira, « sécrètera » une morale : elle ne peut échapper à cette nécessité sociologique. Mais comme peuple de Dieu, et devant la Révélation contenue dans l'Écriture et sous l'inspiration du Saint-Esprit, elle est aussi appelée à formuler une éthique. Cette dualité reproduit exactement la dualité pour le chrétien : d'une part en tant qu'homme pécheur, participant à la condition humaine globale, il est Adam dans la chute, et par conséquent il choisit le bien et le mal, il décide du bien et du mal – mais d'autre part en tant qu'ayant reçu la Révélation, et animé par le Saint-Esprit, il connaît un autre Bien et il est appelé à vivre selon une éthique nouvelle. Seulement, il n'est jamais totalement dépouillé du vieil homme, et l'éthique qu'il pourra formuler sera toujours un rappel de sa situation d'homme naturel. Ainsi, cette éthique commune est forcément comprise dans cette tension entre le caractère sociologique de l'Église et l'inspiration du Saint-Esprit. Elle comprend en elle les deux. Et l'on ne peut pas dire que cela soit mal – car sans cela, l'Éthique formulée serait invivable et hors du temps : elle ne serait plus une éthique. Mais il est justement indispensable de connaître et d'accepter dans un nouvel aspect ce relativisme de la morale de l'Église : car c'est ainsi que l'on évite l'intransigeance du jugement moral. Rien n'est plus dangereux qu'une communauté de chrétiens qui prétend échapper à la réalité du monde, contenir toute la vérité, exprimer la pure et absolue conduite chrétienne, immuable : cette

attitude (celle des Sectes) conduit forcément à la négation du commandement de l'amour par l'exclusion de l'Autre. L'on retombe alors dans ce qu'il y a de plus négatif dans la morale : le jugement, et en définitive la solitude. Et l'on arrive au contraire même de la vie chrétienne. Au contraire, en acceptant que cette morale soit temporelle, issue d'un groupe par des lois sociologiques (aussi mais pas exclusivement), l'on admet pour cette morale commune des possibilités de changement et l'on maintient une morale ouverte vers l'autre. Ce double élément d'inspiration se retrouve dans le processus de formation à un moment donné de cette éthique commune. En effet y participent à la fois la communauté tout entière et les Conducteurs et Docteurs de l'Église. Il n'y a plus exactement ici la même opposition que nous avons trouvée entre la Morale créée par les moralistes et philosophes, et la Morale issue spontanément du groupe. En effet les Conducteurs et Docteurs de l'Église sont dans ce groupe. Ils sont à l'égal des autres et sans aucune supériorité, vivant de la même vie, recevant le même enseignement, dépendant du même Seigneur, soumis à la même Inspiration et à la même Règle. Il y a un seul Seigneur, et un seul Esprit. De même que le lien entre les membres de l'Église est quand même autre que le lien d'un autre groupe (parce qu'il passe au travers de Christ), de même la relation entre Docteur et fidèle est autre qu'entre philosophe et citoyen appartenant à la même nation. Une même source concrète de vie et une même inspiration spirituelle se retrouvent pour les deux, et par conséquent la Morale formulée par le Docteur ne peut pas rester étrangère à la communauté (sans quoi c'est la preuve, le témoignage sensible que quelque chose est faussé dans la vie de cette Église), et réciproquement la morale commune vécue vraiment par les fidèles est en face du Docteur un gage du sens et de la nécessité de sa Parole. Il doit en tenir exactement compte et ne pas simplement la négliger, et moins encore la condamner – car devant ce double facteur constitutif, il faut se garder de jugements simplistes ! Il ne faudrait pas conclure que la communauté des fidèles représente l'élément sociologique, le facteur traditionnel, passif, et le Docteur l'élément inspiré, prophétique et actif ! Et pas davantage que la communauté représenterait l'élément « existence » et valeur pendant que le Docteur

serait l'élément « exigence », impératif. Les deux sont tout cela à la fois. Il est vrai que la communauté est instituée sociologiquement, qu'elle porte le poids des traditions, qu'elle se meut avec lenteur. Mais elle est aussi, *elle*, le corps de Christ, elle reçoit dans son entier et dans la Communion (qui ne peut être un fait privé) l'inspiration du Saint-Esprit pour la conduite de la vie. Le Docteur n'a aucune illusion à avoir s'il reçoit quelque inspiration du Saint-Esprit, c'est la même que celle de l'Église, c'est en tant que membre de cette communauté-là – et non pas en tant qu'individu exceptionnel, sacré – et c'est en vue du service de cette communauté (serviteur et non pas Maître). Et le Docteur porte avec lui le caractère sociologique, tout autant que l'Église : nous avons même dit que c'est par là qu'il peut exprimer une éthique valable pour l'homme de son temps. Il appartient à une société donnée, à des groupes, il n'est pas, lui seul, un homme spirituel ! De même, la communauté porte en même temps l'existence et l'exigence, c'est bien elle qui témoigne par sa vie de communauté de ce que doit, ou devrait, peut ou pourrait être la vie chrétienne. Mais aussi bien, c'est dans son tâtonnement obscur provoqué par la Prédication de la Parole de Dieu que se découvrent de nouvelles voies pour une Éthique. Et peut-être ne le sait-elle pas, peut-être ce chemin n'est pas bien éclairé, elle le suit pourtant. Et elle s'adresse au Docteur pour éclairer ce chemin-là, ce chemin qu'elle suit et non pas un autre, ni les bas-côtés, ou les bois environnants. Et quand elle tâtonne, quand elle se trouve dans une impasse où il est impossible d'avancer, c'est-à-dire quand la vie chrétienne devient simple habitude, sans réalité, sans interférence avec le Monde, faite de sécurités et de faux-semblants, alors parce que la Parole continue à y être prêchée, parce que l'Esprit travaille, il arrive un moment où la communauté ne peut plus se supporter ainsi, elle exige autre chose, elle proclame son exigence d'une autre éthique, d'une autre expression concrète de la vie chrétienne. Elle peut alors aussi se tourner vers le Docteur pour qu'il dise. Mais il ne s'agira pas à ce moment que le Docteur fasse preuve d'une grande imagination, d'une grande science, il s'agira seulement qu'il réponde : « Voici ce que l'Esprit dit aux Églises. » Quand il saura le dire, c'est en cela qu'il sera Docteur. Il pourra certes alors exprimer l'exigence de la Parole de Dieu,

formuler les exigences d'une éthique vraie – et dire en somme l'exigence de Dieu pour cette communauté, répondant à l'exigence de cette communauté, tournée vers son Dieu. Seulement il ne peut le faire (si cela lui est donné) qu'en se soumettant le premier, qu'en vivant le premier ce qu'il annonce. Il ne s'agit pas, évidemment, d'être un exemple pour la communauté, ni d'être un « saint », ni d'avancer en tête de la communauté, mais seulement de ce qu'il ne peut prononcer une Parole vraie sur la vie chrétienne que s'il vit ainsi. Porteur de l'Exigence, il ne peut l'authentifier que par son existence. Il n'est alors en rien le premier de l'Église, ni séparé d'elle. Il existe *comme* cette Église existe. Il ne peut donc pas du tout créer un système éthique absolu, idéal, pure expression d'une pure compréhension de l'Écriture, et que personne dans l'Église ne pourrait vivre : car alors, il ne pourrait pas davantage, lui, le vivre, et il ne serait en rien authentique. Sa formulation de l'Éthique doit être exactement au niveau de l'existence de la communauté (qui est aussi son existence), elle doit tenir compte des besoins, des appels de cette Église – elle doit tenir compte de ses possibilités de vie, de sa réalité humaine et spirituelle, et de la « mesure de foi » impartie à ce groupe d'hommes.

Il faut enfin souligner une dernière différence entre cette éthique commune et l'éthique issue des groupes sociologiques. Nous avons vu que, très généralement, la morale reçoit son autorité du groupe lui-même, elle s'impose parce que la volonté, la pression du groupe l'impose à chacun de ses membres. Elle reçoit également sa sanction de ce groupe, qui peut réagir directement par l'exclusion ou le jugement porté sur l'Immoral, ou indirectement par la formation d'une conscience morale, issue de l'éducation et des tabous du milieu. Or, l'éthique pour les chrétiens ne reçoit ni son autorité ni sa sanction de la communauté de l'Église. À ce niveau, elle devient totalement indépendante de l'Église (elle doit l'être si elle est sérieuse et vraie. Chaque fois que la morale commune est assortie de jugements par les autorités ecclésiastiques, de sanctions du groupe, de pressions sociales, elle est une Morale « chrétienne », elle est une morale du monde, elle s'assimile à toutes les morales, elle n'est plus l'une des formes de la Parole de Dieu adressée à son Église). Nous avons vu que,

bibliquement, il n'y a pas de conscience morale, mais seulement une prise de conscience de ce que l'on est devant Dieu. L'Église n'a pas à forger des consciences morales. La société s'en charge fort bien. Elle a seulement à placer l'homme devant le Miroir de la Parole. Elle n'a pas à prononcer de jugements. Ni le chrétien ne peut juger son frère, ni l'assemblée des chrétiens. Le jugement appartient à Dieu seul, sur les paroles et sur les actes et sur la vie entière. Par conséquent, l'éthique n'est pas garantie, protégée, fortifiée par ce jugement. Et l'Église n'a même pas le droit d'employer pour ce faire la menace de ce jugement, la présentation de la colère de Dieu. Elle ne peut utiliser l'Enfer pour obtenir l'obéissance à la morale, d'abord parce que l'Enfer n'est pas une sanction *morale*, et ensuite lorsque l'Église menace du jugement, elle sort du rôle qui lui est attribué par Dieu et qui est l'annonce de la *Bonne* Nouvelle du Salut. Elle ne peut ni prêcher ni témoigner au sujet de l'Enfer. Lorsqu'elle le fait, elle cesse d'être l'Église de Jésus-Christ. Elle n'a pas davantage à assortir la morale d'un enseignement, d'une formation chrétienne, d'un conformisme où elle ferait entrer les enfants ; ce faisant, elle se conduit exactement comme toutes les institutions du monde, comme tous les groupes, elle n'est en rien le témoin sur la terre du Tout-Autre. Elle n'a pas à donner à cette morale l'autorité formelle de bonnes institutions ecclésiastiques, d'une puissance temporelle, d'une autorité gouvernementale, ni de la masse sociologique des croyants qui fortifient la morale de leur adhésion. Tout cela, c'est encore la confusion entre la puissance temporelle et le Saint-Esprit, entre l'efficacité et la vérité. Toutes ces voies sont interdites à l'Église. Et si elle ne peut imposer la foi par la contrainte, elle n'a pas davantage le droit d'assortir elle-même sa morale d'une sanction et d'une autorité. L'on s'est beaucoup intéressé pendant ces dernières années à la Morale sans sanction : eh bien ! la seule et unique, c'est la morale pour les chrétiens. Et c'est l'imposture monstrueuse de la Morale chrétienne qui a pu conduire à cette idée que la Morale était sanctionnée par l'Enfer, et que son autorité venait de la peur de l'enfer. Or, cette morale pour les chrétiens n'a pas d'autre autorité que celle que peut lui reconnaître la foi. Elle n'a aucune autorité *externe*. Ce n'est pas Dieu qui vient garantir cette morale. Si le Saint-Esprit garantit effectivement la

vérité de la Révélation, s'il nous pousse à telle décision ou à telle conduite, il n'est pas un guide moral : nous avons vu l'ambiguïté de toute morale pour les chrétiens, il est évident que l'autorité et la présence du Seigneur ne sont pas engagées dans cette ambiguïté. Dès lors, nous avons à prendre nos décisions, à effectuer nos choix (moraux) sous notre responsabilité, et dans la liberté, jamais sous la contrainte de telle autorité. Ceci est le principe même de la Vie chrétienne. Nous l'étudierons tout au long dans la deuxième partie³. Ainsi l'autorité de la morale présentée à un moment par l'Église vient de la foi, comme viendra aussi de la foi, une œuvre voulue par Dieu qui pourra être une transgression de cette morale. Et de même c'est en définitive une morale sans sanction, parce que le jugement de Dieu n'est pas prononcé pour des raisons morales. Ce n'est pas selon un critère du bien et du mal formulé dans une morale (fût-elle la traduction des commandements moraux de l'Écriture !) que ce jugement est prononcé. Si, dans la Bible, il est souvent dit que « les impudiques, les menteurs, les voleurs, etc. n'entreront pas dans le Royaume de Dieu »⁴, tous les textes montrent clairement que ce ne sont pas ces actes en soi qui comptent et sont jugés, mais qu'ils expriment une certaine attitude fondamentale spirituelle envers Dieu, et que c'est *cela* qui est déterminant. Ne pas aimer son prochain, cela signifie que l'on n'aime pas Dieu, démontre Jean⁵. Et tels actes *manifestent* que l'on n'aime pas son prochain. Ils n'ont donc pas d'autre valeur que d'être des Signes, des Témoins irrécusables, des Démonstrations d'absence de Foi et d'absence d'amour pour Dieu. Ainsi on n'est pas davantage sauvé par des œuvres, par la morale que l'on n'est condamné pour des raisons éthiques. Le Salut vient par la Foi, et un seul péché n'est pas pardonné : celui contre le Saint-Esprit⁶. Ainsi cette morale de la communauté ne peut recevoir de sanction et d'autorité ni de la communauté qui n'a aucune habilitation de Dieu pour cela, et quand elle le fait elle cesse d'être

3. C'est-à-dire à la Cinquième partie.

4. 1 Corinthiens 6,9-10.

5. Cf. 1 Jean 4,20 : « Si quelqu'un dit : "J'aime Dieu", et qu'il hâisse son frère, c'est un menteur ; car celui qui n'aime pas son frère qu'il voit, comment peut-il aimer Dieu qu'il ne voit pas ? »

6. Cf. Matthieu 12,31//Marc 3,28//Luc 12,10.

l'Église, ni de Dieu même, qui, seulement à la fin des temps, assumera cette œuvre comme les autres œuvres de l'homme, mais qui ne se soumet nullement à nos règles et décisions pour son jugement. Celui-ci dépasse de loin tout problème éthique. Ainsi nous sommes en présence d'une morale qui, même lorsqu'elle s'exprimera en règles, interdictions et impératifs, restera forcément souple et ouverte, de même, comme nous l'avons vu, qu'elle reste sans cesse soumise à l'évolution.

Chapitre IV

UNE ÉTHIQUE IMMÉDIATE

L'Éthique pour les chrétiens est une éthique immédiate, c'est-à-dire qu'elle ne connaît aucun intermédiaire, aucun médiateur autre que Jésus-Christ. Il n'existe pour elle aucun moyen pour déterminer le Bien ou la conduite, que la Révélation de Dieu en Jésus-Christ explicitée par le Saint-Esprit. Il n'existe aucun point de référence stable pour l'établissement de l'éthique autre que la volonté de Dieu¹. Il n'existe pas un monde intermédiaire, des axiomes intermédiaires, des ordres de la création, des valeurs qui permettraient une connaissance intrinsèque, par la raison ou tout autrement, de faire ce qui est bien aux yeux de Dieu et de tracer par soi-même son chemin.

Il s'agit bien en tout cela d'un « monde intermédiaire », soit que l'on attribue à ces axiomes une valeur éternelle, et que l'on en fasse la voie indispensable à suivre pour comprendre la volonté de Dieu, soit que les valeurs deviennent un monde transcendant. Bien entendu, l'on peut insister sur le fait qu'il s'agit d'une Transcendance à l'intérieur de la création, sans relation avec celle de Dieu, et qu'il ne s'agit pas d'un Monde des Valeurs comparable aux Idées platoniciennes. Néanmoins la permanence des axiomes leur attribue une sorte de « conaturalité » avec Dieu, et quant aux valeurs, on a beau insister sur le fait qu'elles sont *dans* le monde créé, il y a cependant une séparation entre un Transcendant et un Immanent, c'est à dire justement la formation d'un Monde intermédiaire : qui n'est pas le ciel de Dieu, mais qui

1. Au sujet du Bien défini comme la volonté de Dieu, cf. Jacques ELLUL, *Le Vouloir et le Faire*, pp. 21-56 (notamment p. 22).

n'est pas non plus le monde des hommes et qui correspond assez exactement au monde des génies et des dieux de la Mythologie, par exemple égyptienne (au-dessous du Grand Dieu, Innommé) ou grecque (les dieux étant soumis à Chronos et à l'Ananké). Or, bibliquement, ce monde intermédiaire est absolument interdit. C'est exactement la recherche d'un médiateur non dans l'ordre théologique, mais dans l'ordre de la praxis, de l'action et de l'éthique. Mais dans ces domaines, il n'est pas davantage permis d'avoir un autre médiateur que Jésus-Christ. S'il est la Voie, il l'est de Dieu à l'homme, et aussi de l'homme à l'homme², et aussi de l'homme au monde. Accepter Jésus-Christ, médiateur entre Dieu et l'homme, mais chercher autre chose pour expliquer, provoquer, ordonner, la praxis, c'est le trahir, – car il ne fait justement pas la distinction : heureux celui qui entend *ces paroles que je dis* et les met en pratique. Pour la mise en pratique qui est la totalité de l'éthique, il n'y a pas à chercher une grandeur tierce, une référence à des valeurs, etc. Le seul élément qui nous permet cette mise en pratique, c'est justement l'audition même de cette Parole en tant que Parole de Dieu, et réception de cet « heureux » comme la mesure même de ce qui nous est donné comme possible. C'est le fait que cette Parole est la Présence du Tout-Autre qui donne un sens à notre vie humaine, et à notre action, donc à notre vie (et à notre morale). Et il n'y a strictement aucun Tout-Autre que celui-là. Si nous en sortons, nous retombons indéfiniment dans des créations de l'homme, peut-être admirables mais qui nous font toujours indéfiniment revenir à nous-mêmes.

Il n'y a pas d'autre objectivité en face de l'homme que celle de Dieu qui se révèle. Tout le reste est élaboration de l'homme. Il n'y a rien entre Dieu et l'homme qui puisse permettre à celui-ci de trouver une *via media*, qui pourrait en réalité lui servir de voie pour se détourner de Dieu. Il n'y a rien qui puisse lui éviter le dialogue personnel avec Dieu. Or, toute élaboration d'ordres

2. Cette idée selon laquelle Jésus-Christ n'est pas seulement médiateur entre l'homme et Dieu, mais entre l'homme et son prochain, évoque les réflexions de Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) : cf. Dietrich BONHOEFFER, *De la vie communautaire et Le livre de prières de la Bible* (1938), Genève, Labor et Fides (Œuvres de Dietrich Bonhoeffer 5), 2007³, pp. 23-40 (notamment pp. 28, 40).

de la création, d'axiomes intermédiaires ou de valeurs conduit exactement à cela. Au point de vue théologique, K. Barth a fait exactement justice de cette tentation permanente³. Nous ne nous y attacherons pas longuement. Nous voudrions cependant rappeler trois éléments.

*

Tout d'abord, il faut essayer de comprendre exactement à qui s'adresse cette notion d'ordres de la création : ou bien, c'est une possibilité donnée à tous les hommes de connaître quelque chose de la volonté de Dieu, par une voie naturelle, et spécifiquement dans le domaine éthique, et de faire un certain bien. Tout le bien, tout l'ordre, la paix, la justice, le droit que l'homme établit dérivent de cette reconnaissance d'un ordre, d'axiomes établis par Dieu et immanents au monde ; donc coexistants à l'esprit de l'homme, – ou bien c'est une possibilité donnée aux chrétiens, qui, dans la Révélation trouvent cette indication d'un ordre voulu par Dieu. Dans ce dernier cas, ceci fait partie de la Révélation, ne s'en distingue en rien, et cet ordre ou ces axiomes ne sont plus intermédiaires : ils sont une Parole de Dieu qui s'adresse à la foi. Ils n'ont aucune objectivité indépendante. Si Dieu nous révèle la vérité sur l'État, cela ne dit pas que l'État est cela en réalité, et comme vérité indépendante de Dieu. Au contraire, cela nous révèle combien l'État est une réalité subjective à l'homme. Il en est de même de tout ce que l'on appelle « ordres » : au contraire, s'il s'agit d'une sorte d'objectivité déposée dans le monde par Dieu pour que l'homme naturel s'en serve et établisse par lui-même, mais en conformité avec la volonté de Dieu, un monde vivable, ceci nous paraît très grave, et entrer dans une voie inacceptable. Cela conduit en effet aussitôt à séparer l'histoire du monde et l'histoire du salut, la société des hommes et l'Église. En effet, dire que l'homme par ses moyens naturels peut

3. Cf. Karl BARTH, *Dogmatique*, Genève, Labor et Fides, vol. 15 (1951), 1964, pp. 18-22, 29, 37-39, 46, 53, 310-312. Karl Barth y discute les positions d'Emil Brunner, de Dietrich Bonhoeffer et de Niels H. Sør, sur la question des ordres de création et des mandats.

discerner quelque chose de la volonté de Dieu et s'accorder à cette volonté pour la conservation du monde, établir un ordre du monde conforme à la volonté de Dieu, c'est considérer deux œuvres séparées de Dieu : l'œuvre de la Conservation et celle du Salut. C'est donner à la création une histoire, un sort indépendants, et qui pourraient durer ainsi (puisque tout naturellement on est dans la conformité à la volonté de Dieu), c'est placer Jésus-Christ dans une case à part (celle de la Rédemption) et ne plus en faire le Seigneur du monde, c'est en réalité placer dans le prolongement l'une de l'autre l'œuvre de l'homme qui, par ses propres moyens, peut assurer la conservation (conforme à la volonté de Dieu), et l'œuvre de Dieu spécifique du Salut. En définitive, une Nature et une « Sur Nature », – or, toute la Bible crie contre cela. La conservation se réalise en Jésus-Christ seul, il n'y a aucune dissociation des œuvres de Dieu, et l'histoire du Monde n'a aucune valeur intrinsèque : elle est intégrée dans l'histoire du Salut, – mais c'est à condition que l'homme ne réalise à aucun degré par ses propres forces une volonté de Dieu que cette intégration est vraie et que le salut de cet homme est à la fois urgent et accompli. Rien ne peut aussi bien détendre (et n'a aussi bien détendu) la Tension eschatologique. Rien ne peut aussi bien permettre à l'homme de s'installer confortablement sur terre en rejetant l'urgence du salut. Rien n'a effectivement davantage conduit les chrétiens à un conformisme social, à une tranquillité terrestre, à une organisation pour toujours rejetant Jésus-Christ au Ciel et le Jugement à Jamais, que cette conviction que l'on peut s'organiser sur terre selon une justice qui est celle de Dieu, dans une Paix, qui est de Dieu, et en faisant un bien conforme à Dieu. La notion d'ordres de la création, d'axiomes, etc. est créatrice de chrétienté ou de parachrétienté, et destructrice de l'éthique du combat et de l'espérance. C'est seulement si le monde ne réalise en rien (pas même pour sa conservation) la volonté de Dieu qu'il est et ne peut être qu'intégré dans l'aventure du Salut pour sa conservation *même*.

La seconde remarque, c'est que l'affirmation des ordres intermédiaires ou des valeurs suppose que « quelque chose » est resté indemne dans la création, et n'a pas subi la dégradation de la Chute. Si les valeurs sont capables de nous ordonner naturelle-

ment à la volonté de Dieu, si les ordres nous permettent d'atteindre un monde comme Dieu l'a voulu, s'ils sont vraiment des « ordres de la création » c'est donc que la Chute n'a pas été complète, qu'il y a transmission de quelque chose d'intact venant de l'Éden jusqu'à nous. Ceci est strictement impossible. Rappelons-nous les chérubins qui établissent une barrière totale et infranchissable entre le monde de l'Éden, et celui de la Chute. Il n'y a aucune communication, et Adam n'a rien emporté avec lui comme viatique, issu de l'Éden, et lui servant dans ce monde. Rappelons-nous le chapitre 8 des Romains qui nous dit que « la création tout entière soupire après sa rédemption »⁴. « Tout entière » : donc rien n'est indemne. L'ordre de la création tout entière a été bouleversé ; tout a été soumis à la vanité et au péché. La distinction très facile entre la Finitude de l'homme (qui est sa marque de créature, et qui est normale et bonne) et le Péché est juste. Dire également que vouloir nier cette finitude, c'est un péché, est juste. Mais il faut se rappeler que cette Finitude elle-même est maintenant dans le monde du péché, est soumise elle aussi au péché, et qu'il est dès lors parfaitement vain, et terriblement dangereux au point de vue éthique, de prétendre séparer deux domaines, celui de la finitude (légitime) et celui du péché : cela aboutit à dire que la situation de la créature est restée intacte, ce qu'elle n'est précisément pas restée, et ne peut pas l'être. C'est seulement en face de la Révélation de l'amour de Dieu en Jésus-Christ que l'homme peut en même temps reconnaître et sa situation de créature (et devenir une créature vraie) et sa condition de pécheur, car prétendre que certains ordres de la création, certains axiomes, etc. sont intacts, c'est rendre le sacrifice de Jésus-Christ inutile : si par une voie quelconque, dans une mesure quelconque, l'homme était resté capable de faire la volonté de Dieu en la connaissant, alors le salut pouvait s'effectuer sans le sacrifice du Fils de Dieu. Nous sommes obligés, devant la Croix de Jésus-Christ, de reconnaître qu'il fallait que la rupture avec Dieu ait été absolue pour exiger de Dieu le sacrifice absolu.

Rien ne pourra faire sortir un chrétien conscient de cette constatation élémentaire. Dès lors, nous reconnaissons que le monde

4. Romains 8,22.

dans lequel nous vivons est bien une Création dans ce sens qu'il n'a aucune autonomie, qu'il a un commencement et qu'il aura une fin, qu'il n'est en rien créateur. Il se trouve dans la condition du CRÉÉ, mais il n'est pas *la* Création, en ce sens qu'il n'est pas ce que Dieu a créé à l'origine ; ce que nous y voyons n'a pas de commune mesure avec ce qui est sorti de la main du Créateur. Et l'ordre qui existe dans ce monde n'est pas l'*ordre* de *la* création, l'ordre qui a été établi dans l'Éden et pour lui. Il est autre chose. Dans le monde déchu, Dieu n'a pas abandonné l'homme, il ne l'a pas laissé sans rien, il ne l'a pas laissé au délire et à la nuit. Il y a quand même un jour, et le soleil donne sa lumière. Il y a quand même une protection de Caïn (qui est une grâce)⁵. Il y a quand même une Parole que Dieu continue à adresser à l'homme. Il y a quand même un nouvel ordre que Dieu impose à cette Chute qui n'est pas un retour au chaos et au néant parce que l'amour de Dieu l'a empêché. Cet ordre adapté au monde du péché, de la révolte, au monde où l'homme a voulu être son maître, est un minimum vital. Il comporte d'une part des Institutions (ce que nous avons essayé de montrer dans *Le Fondement théologique du Droit*⁶) et d'autre part des Mandats (comme Bonhoeffer l'a montré⁷). L'Institution est un existant, un donné, qui fait exactement partie de l'expression de l'homme quand il vit, et il ne peut vivre sans la mettre en jeu – un certain rapport avec l'autre sexe, un certain rapport avec le vivant, un certain rapport avec les choses... Mariage, respect de la vie, autorité, propriété. Mais la forme de ces Institutions n'est en rien prédéterminée : c'est l'homme qui modèle ces institutions et leur impose des formes variables. Et à ce donné institutionnel répond dans le domaine éthique un certain nombre de mandats que Dieu adresse à l'homme. L'Institution

5. Cf. Genèse 4,15 : « L'Éternel lui dit : "Si quelqu'un tuait Caïn, Caïn serait vengé sept fois." Et l'Éternel mit un signe sur Caïn pour que quiconque le trouverait ne le tuât point. »

6. Cf. Jacques ELLUL, *Le fondement théologique du droit* (1946), Paris, Dalloz-Sirey (Bibliothèque Dalloz), 2008², en particulier p. 9 : « Les relations existant entre Dieu et les institutions du monde doivent primer les relations pouvant exister entre les institutions et l'homme. »

7. Cf. Dietrich BONHOEFFER, *Éthique* (1949), Genève, Labor et Fides (Le Champ éthique 16), 1997³, pp. 167-172.

suppose une certaine attitude morale de l'homme envers elle, et toute création morale de l'homme est toujours une prise de position sur la forme de ces institutions et sur le rapport de l'homme avec elles. Parmi ces prises de position, telle ou telle est conforme à la volonté de Dieu pour l'homme, celui-ci obéit alors à un mandat que Dieu lui donne. Mais en définitive, c'est seulement dans la Révélation qu'il reconnaît l'existence de ce mandat. Mais au sujet de ces Mandats, il faut bien préciser deux choses : ils ne représentent pas le « Bien », ils ne sont pas éternels, ils n'ont aucune valeur ni de salut ni même de conservation au sens général : c'est seulement du domaine du maintien de la vie, comme de manger ou de dormir – au niveau le plus humble : si l'homme ne s'organise pas ainsi, il meurt. Et ces Mandats ne sont pas une expression de la Volonté parfaite de Dieu (en sorte qu'ils permettraient à l'homme de l'atteindre) ; ils sont au contraire, conformément à ce que la Bible nous montre souvent, une sorte d'adaptation de la volonté de Dieu à la situation établie par l'homme. Dans son amour pour la créature, Dieu accepte ses décisions et respecte son indépendance : il se plie aux décisions de la créature, il accepte les situations les plus folles où elle s'engage. Et chaque fois il essaie de rendre cette situation vivable malgré tout : ainsi pour la Royauté en Israël (1 Samuel), ainsi pour le divorce et la loi de Moïse⁸, etc. Dieu reconstitue chaque fois une part du Feu, quand l'homme a allumé l'Incendie. Cette adaptation de la volonté de Dieu est une attestation de plus de son amour. Mais on ne peut prétendre atteindre par cette voie au Dessen éternel du Père en son Fils, qui est le Bien. Et c'est de cet ordre que sont Institutions et Mandats. Ainsi, en tant que chrétiens, nous avons à reconnaître la validité de ces mandats, dans leur relativité, mais en sachant que l'éthique est appelée à aller bien au-delà. Ils sont ce que l'on pourrait appeler une limite inférieure de l'éthique, en deçà de laquelle l'homme deviendrait un animal ou mourrait. Ils ne sont pas le contenu et la raison d'être de cette éthique. De toute façon l'on ne peut en tirer une forme unique des Institutions qui serait la forme « chrétienne ». Ces Mandats, au contraire, nous placent

8. Cf. Deutéronome 24,1-4 ; Matthieu 19,8.

devant la responsabilité à exercer à l'égard de n'importe laquelle des formes possibles de ces institutions.

Il ne semble pas nécessaire d'étudier plus longuement le problème des ordres et des axiomes, mille fois discutés ailleurs. Au contraire, il est peut-être nécessaire d'examiner de plus près la question des valeurs, qui a été récemment renouvelée.

*

Pendant longtemps, on a présenté la morale chrétienne sous l'aspect d'un ensemble de Règles. Il suffisait, pour arriver à cette idée, d'objectiver la notion de commandement. Et c'était dans la ligne de la philosophie morale traditionnelle ; aujourd'hui, l'on répudie cette façon de voir, et l'on proclame que la morale chrétienne doit être sans Règles, mais qu'elle n'est pas sans Valeurs. La Valeur devient une pièce importante de cette morale, à la suite de la philosophie des valeurs et l'on oppose sévèrement Règle impérative et Valeur. L'on est tenté de voir là une évolution de la mode philosophique. C'est en vertu d'une certaine philosophie, en effet, que l'on a interprété le Commandement comme une Règle morale, ce qui est inexact, et c'est en vertu d'une autre philosophie que l'on découvre la loi comme valeur, ce qui n'est peut-être pas plus exact. Et l'on est bien obligé, par ailleurs, de considérer qu'il n'y a pas toujours opposition entre Règle et Valeur ; par exemple, si l'on connaît la Théologie de la loi dans le Judaïsme, l'admirable et complexe construction effectuée à partir du Psaume 119, l'on voit bien que la loi est en même temps Règle et Valeur, par-delà les barrières philosophiques. À la vérité, l'on s'aperçoit aisément qu'il s'agit dans cette théologie des valeurs d'atteindre deux objectifs : d'une part l'on essaie de lier une théologie, fondée bibliquement, à une philosophie que l'on croit exacte, – d'autre part l'on tente de retrouver un point central commun entre chrétiens et non-chrétiens, d'établir un pont entre eux, car il est infiniment difficile à accepter, et choquant qu'il y ait une séparation décisive entre les deux. Or, démontre-t-on, l'opération éthique est la même, le sujet éthique s'institue de même façon, la responsabilité, le choix, etc. et l'on peut s'accorder sur les mêmes valeurs (donc, comme conséquence, l'on peut mener

une action commune), entre chrétiens et non-chrétiens si l'on accepte les Valeurs dans la Théologie. Nous ne nous attacherons pas à la doctrine catholique des valeurs, celle de Le Senne par exemple⁹ : les critiques portées par exemple par M. Mehl¹⁰ nous semblent décisives. Mais nous réfléchissons sur la doctrine protestante des valeurs qui nous concerne plus directement. Dans cette perspective, bien entendu, les valeurs sont seulement dans la création, elles ne sont pas des essences éternelles, elles sont des objets créés par Dieu et mis par lui à la disposition de l'homme pour qu'il puisse devenir un sujet éthique, et exercer sa liberté et son choix. Elles n'ont aucune distinction suréminente, toutefois, elles sont les « marques du Créé ». Elles ont un rôle décisif dans notre existence : sans elles, nous ne pourrions exister, elles permettent le choix, elles circonscrivent l'acte dans des limites et lui donnent un sens. Ces valeurs, bien loin de permettre à l'homme de se dépasser, d'atteindre le ciel, le limitent au contraire ; par ses propres forces, il ne peut rien atteindre au-delà des valeurs, or celles-ci sont inscrites *dans* la Création. Elles sont la marque, non du péché, mais de la finitude de l'homme : il faut accepter les valeurs, sans quoi, les rejeter c'est rejeter sa propre finitude, et par conséquent c'est justement tomber dans le péché. Elles marquent ainsi la condition de la créature, – les accepter, c'est accepter par

9. La théorie des valeurs de René Le Senne (1882-1954) est exposée dans deux ouvrages : cf. René Le SENNE, *Obstacle et valeur*, Paris, Aubier (Philosophie de l'esprit), 1934 (notamment pp. 175-192, cf. p. 181 : « La valeur est la connaissance de l'Absolu ») ; *Traité de morale générale* (1942), Paris, PUF (Logos), 1967⁵ (notamment pp. 685-734).

10. Roger Mehl (1912-1997) critique la théorie des valeurs dans trois textes : cf. Roger MEHL, « Éthique et théologie », in : Jacques BOIS *et al.*, *Le problème de la morale chrétienne*, Paris, PUF (Les Problèmes de la Pensée Chrétienne), 1948, pp. 25-75 (notamment pp. 55-60) ; « Éthique des valeurs ou éthique de la Parole de Dieu ? », *Revue de Théologie et de Philosophie* 89, 1956, pp. 81-92 ; *De l'autorité des valeurs. Essai d'éthique chrétienne. Thèse présentée à la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg*, Paris, PUF, 1957. Cependant, René Le Senne n'est pas cité dans le second texte, et lorsqu'il l'est dans le premier (pp. 32-33) et dans le troisième (pp. 100, 113), c'est plutôt en bonne part. La proximité entre Jacques Ellul et Roger Mehl apparaît clairement lorsque ce dernier, dans « Éthique et théologie », parle d'une « éthique de la liberté » (p. 64), et rappelle que Dieu « renouvelle en nous le vouloir et le faire » (p. 65).

là même que l'on est créature. Et positivement, c'est toujours à elles que revient le choix moral. Il s'agit en définitive de choisir entre elles et de les combiner pour en faire un ensemble juste : telle est la décision éthique, que le chrétien prendra en tant que chrétien à partir de sa foi, et dans la liberté chrétienne. Mais ce faisant, il peut rencontrer le non-chrétien puisque ces valeurs sont communes. Tout ceci est extrêmement séduisant. Mais il faut toutefois remarquer que la philosophie des valeurs construite est dès le départ un peu en marge, un peu « orientée », par une présupposition théologique implicite. Ce système des valeurs, l'explication de leur autorité, la relation entre valeur et création, et bien d'autres choses, peuvent à la rigueur être acceptables pour un chrétien, mais un non-chrétien y adhérera difficilement, subodorant tout de suite un christianisme latent. Mais, plus grave, pour éviter toutes les objections que d'un point de vue chrétien on peut faire aux valeurs, voici que l'on s'engage dans un portrait si souple, si nuancé que, d'un côté l'on est bien forcé de donner son adhésion, mais d'un autre côté l'on se trouve dans de grandes incertitudes parce que ces valeurs sont si imprécises, si fugaces, si malléables qu'on ne sait plus ce qu'elles sont. L'adhésion se donne à quelque chose de terriblement incertain, et contradictoire. Bien entendu, il est dit que la valeur produit toujours son contraire, mais ce n'est pas de ces contradictions-là que nous parlons : la valeur nous est présentée tantôt comme un sujet, tantôt comme un objet, tantôt comme objective et tantôt comme subjective (avec une démonstration bien peu convaincante que c'est l'objectivité des valeurs qui fonde leur subjectivité), tantôt comme seulement choisie par l'homme, tantôt comme élaborée par lui, tantôt comme active, intervenante (qui suppose docilité, obéissance de l'homme), tantôt comme passive et simplement objet de choix où l'homme est le maître, tantôt comme englobant le sujet, tantôt comme immanente au sujet, tantôt comme un monde organisé, indépendant, tantôt comme des *membra disjecta*¹¹ n'ayant aucune réalité par soi... La dialectique ne résout certes pas tout, et la différence des contextes n'explique pas tout. Il est bien difficile de se retrouver

11. *Membra disjecta* : expression latine qui signifie : « Fragments dispersés ».

dans ces contradictions. Mais celles-ci sont nécessaires pour concilier la philosophie des valeurs et une théologie biblique.

*

Mais, quoi que l'on fasse, ce système se heurte à trois objections très graves, et à notre avis décisives. Lorsqu'on arrive au point de jonction avec la théologie, l'on en vient à dire que non seulement la loi établie par Dieu rejoint les valeurs que l'homme connaît, mais encore que ces valeurs sont le contenu de la loi révélée par Dieu. La loi, dans ses commandements concrets, renvoie aux valeurs, et les valeurs vraies, les seules authentiques, ce sont en définitive celles consacrées par Dieu, assumées par lui : il n'y a pas d'autres valeurs que celles-là. Et c'est, parmi tout ce que l'homme peut appeler, dans ses sociétés différentes, valeur, Dieu qui choisit les vraies valeurs. Ceci répond à la question que nous posions au chapitre II¹² : au nom de quoi décide-t-on de ce qui est vraie valeur, et fausse, ou antivaleur ? Ici, c'est clair : ce sont les valeurs assumées par Dieu qui seules sont valables et jouent le vrai rôle des valeurs. Mais ceci entraîne deux conséquences : tout d'abord, le choix parmi les valeurs, dont on fait l'essentiel de l'acte éthique de l'homme, est singulièrement minorisé : ce n'est pas en réalité l'homme qui choisit : Dieu a choisi avant lui ! C'est Dieu qui choisit parmi les Valeurs. Bien sûr, l'homme peut encore choisir contre Dieu. Mais surtout, cela revient à dire que seules les valeurs chrétiennes sont des valeurs morales, que le monde païen n'a été moral que s'il consacrait les mêmes valeurs que le christianisme, et que tout le reste, c'est de l'antivaleur, et donne naissance à une antimorale. C'est la vieille position traditionnelle que nous avons rejetée, d'après laquelle, seule la morale chrétienne est une vraie morale ! Or, ceci est encore confirmé dans la théorie que nous critiquons par le point suivant : le choix entre les valeurs (décision éthique) n'est possible pour l'homme que dans la liberté. Or, nous dit-on, dans la partie théologique, il faut être

12. En réalité, il s'agit du premier volume de *Le Vouloir et le Faire*, deuxième partie, chapitre III : cf. Jacques ELLUL, *Le Vouloir et le Faire*, pp. 165-181 (en particulier p. 171).

rendu disponible pour ces valeurs, libre pour ce choix : l'homme naturel est captif, il n'est libéré, affranchi que par Jésus-Christ ; pour que les valeurs jouent leur rôle, il faut que l'homme ait été au préalable affranchi par Jésus-Christ : mais alors cela veut dire bien plus encore que, hors de la foi en Jésus-Christ, il n'y a aucune vie morale possible, il n'y a aucune éthique, il n'y a aucune obéissance aux valeurs : le païen n'a pas d'existence morale ! Ceci paraît parfaitement inacceptable. Ceci provient de la confusion entre valeurs et contenu de la loi révélée, mais si c'est pour en arriver là, on ne voit absolument pas pourquoi l'on commence par faire toute une construction philosophique, apparemment objective et laïque, des Valeurs.

La seconde critique concerne la relation entre cette théorie et la Bible. Remarquons d'abord qu'à la lecture simple de la Bible, la notion de Valeur ne s'impose pas, ne se dégage absolument pas. Il faut avoir au préalable une idée de la Valeur pour essayer ensuite de la découvrir dans la Bible : elle n'est pas issue d'une pensée biblique. Quand on nous dit qu'elles définissent ce qui est agréable à Dieu ou qu'elles sont le contenu concret du Décalogue, on impose en réalité de l'extérieur à la pensée biblique, un cadre et une signification qui ne sont en rien ni nécessaires ni intrinsèques. Or, ceci c'est l'opération certainement la plus dangereuse, la plus difficilement acceptable sur le texte biblique. Mais bien plus, il faut reconnaître que ce que les philosophes appellent normalement « valeurs » ne sont précisément pas des valeurs dans la Bible : le Bien, la Justice, la Liberté, la Paix, la Joie, etc., tout cela ne sont pas des valeurs. Si le Bien est la Volonté même de Dieu, il n'est pas une valeur. Ceci à soi seul, et malgré les explications possibles, détruit toute référence biblique des valeurs. Car on ne peut strictement pas faire la distinction trop facile entre « Volonté de Dieu – Bien (abstrait) » et « Valeurs – Bien (concret) » : l'homme à qui la volonté de Dieu est révélée serait renvoyé aux valeurs : ceci n'a rien de biblique, car la volonté de Dieu n'est jamais abstraite : elle nous est toujours révélée avec un contenu précis. Elle n'est pas le Bien, mais en tant que bien, elle nous désigne quelque chose. Dieu ne révèle pas le Bien, mais il exige une décision concrète, qui, conforme à sa volonté, est le bien. Dès lors, nous sommes obligés de dire soit que ce contenu

concret de la volonté de Dieu n'est pas valeur, puisqu'il est volonté de Dieu, ou bien que le Bien est valeur, ce qui n'est pas biblique. Nous reviendrons d'ailleurs au paragraphe suivant sur la théorie du choix entre les valeurs comme expression de la vie chrétienne. Enfin, l'on essaie pour trouver un fondement biblique aux valeurs de faire la transposition entre les *archai*, les *exhousiai* et les valeurs¹³. Ceci est plus que douteux. Nous présenterons à cet essai trois critiques : on est obligé, pour arriver à cette transposition, d'adopter la thèse de Bultmann sur la démythologisation¹⁴ ; nous n'entrerons pas dans le débat, mais nous ferons seulement remarquer ceci : s'il est vrai que Paul ne parle d'*archai*, *dynameis*¹⁵, etc. que parce que ce sont des croyances de son temps (et qui sont des « Mythes »), et que les réalités qu'il désigne sont voilées derrière ces termes mythologiques, le fait de substituer à ces termes le mot de « Valeur » n'éclaire rien (pour l'homme quelconque, le mot Valeur ne signifie strictement rien de plus que le mot « Puissance », autorité) et « re-mythologise » : car l'importance que nous attachons à la philosophie des valeurs est liée à la croyance que nous lui portons : le mot valeur est aussi un Mythe au sens bultmannien. Nous ne voyons pas l'intérêt de substituer au Mythe (en admettant que cela en soit un) des *exhousiai* celui des Valeurs (qui, pour être moderne, n'est pas plus accessible).

La seconde objection, c'est qu'en fait le rôle attribué par la philosophie aux valeurs, leur fonction, leur situation ne correspondent pas du tout au rôle, à la situation, à la fonction des *exhousiai*. Si l'on veut s'en tenir à celles-ci, tout ce que l'on a dit, du point de vue philosophique, des valeurs ne tient plus et doit être modifié. Si l'on conserve la théorie des valeurs telle quelle, la Valeur n'est pas comparable aux *exhousiai*. L'on pourrait dresser un tableau des fonctions des deux, et l'on verrait aisément toutes les discordances.

13. Dans les épîtres de Paul, les *archai* (ἀρχαί) désignent les « principautés », et les *exhousiai* (ἐξουσίαι) les « autorités » : cf. par exemple Éphésiens 1,21 ; 6,12, et Colossiens 1,16 ; 2,15.

14. Cf. *supra*, note 3, p. 56.

15. Dans les épîtres de Paul, les *dynameis* (δυνάμεις) désignent les « puissances » : cf. Éphésiens 1,21. Cf. aussi 1 Pierre 3,22.

Enfin, mais ceci est mineur, nous sommes conduits par les valeurs à restituer une place au droit naturel, ce qui nous semble sans fondement chrétien (voir notre *Fondement théologique du Droit*¹⁶).

Nous arrivons enfin au problème le plus grave. Pour le dire crûment, l'on attribue fréquemment à la valeur un rôle qui n'appartient qu'à Dieu. Dire « Je dois *tout* à la Valeur » – « La Valeur donne et révèle au sujet la liberté qui est sienne » – « La Valeur me maintient dans l'existence, me tient la tête hors de l'eau, et me persuade qu'il vaut la peine d'exister » – « La Valeur me donne une autorité suffisante pour interrompre la détermination temporelle » – Par elle, « la nécessité cesse d'être fatalité » – « La Valeur est inépuisable » comme source d'inspiration dans la vie, « Elles s'offrent à nous comme un recours et ce recours ne nous manquera pas » – « Si l'obéissance de la foi est possible *dans* le monde, c'est parce que le monde offre des possibilités indéfiniment renouvelées [...] par les valeurs. » Les Valeurs permettent l'existence dans l'obéissance de la Foi, etc. Tout cela, de façon très claire, est œuvre de Dieu et de Dieu seul. Nous ne devons rien à la valeur, et tout à Dieu. Notre liberté, notre libération des déterminismes, c'est l'œuvre de Jésus-Christ. Ce qui nous maintient dans l'existence, c'est l'amour de Dieu. Ce qui me persuade qu'il vaut la peine d'exister, c'est l'acte du Saint-Esprit, le seul recours que nous ayons, c'est la patience de Dieu et sa miséricorde. L'obéissance de la foi n'est possible dans le monde que par le miracle du Saint-Esprit. Voilà ce que nous enseigne l'Écriture. Il n'est en rien question des valeurs, à qui l'on attribue ainsi un honneur qui ne revient qu'à Dieu. Dès lors, il faudrait dire, pour maintenir la théorie des valeurs : l'homme naturel non converti croit que, pense que c'est la valeur qui le fait vivre, qui lui accorde une liberté, qui donne un sens à l'existence (mais il se trompe ! car en tant que chrétien nous devons dire que c'est Dieu seul). Et de fait, le système des valeurs peut à la rigueur être utile pour le non-chrétien, pour comprendre son phénomène moral, mais ici nous rencontrons la difficulté que les valeurs vraies sont celles consacrées par Dieu..., ou bien alors

16. Cf. Jacques ELLUL, *Le fondement théologique du droit* (1946), Paris, Dalloz-Sirey (Bibliothèque Dalloz), 2008², en particulier pp. 45-56.

il faudrait reconnaître l'objectivité de deux systèmes différents : l'homme non chrétien obéit à des valeurs objectivement existantes, et qui pour lui remplissent effectivement les fonctions décrites plus haut, et tient la place de Dieu, – alors que pour le chrétien, tout dépend de l'action de Dieu. Mais ceci est impossible à admettre théologiquement et il est encore plus impossible de donner à la valeur ce que la Bible attribue expressément à Dieu. L'on nous avertit bien que la valeur peut être un piège, qu'elle peut être constituée en idole, qu'elle porte une sorte de force de séduction. Mais il semble que cela soit si vrai que l'on ne puisse y échapper ! Ainsi, l'idée de valeur est très dangereuse, et par ailleurs elle est inutile : toute l'éthique chrétienne, parce qu'immédiate, peut se comprendre bibliquement sans avoir recours à ses services. Elle est un intercesseur encombrant et déroutant, inadéquat pour la vie chrétienne.

Chapitre V

UNE ÉTHIQUE SPÉCIFIQUE

Pendant longtemps, l'on a proclamé que la vie chrétienne était à nulle autre pareille, supérieure en tout, plus vraie, plus juste, meilleure, et plus efficace. L'on ne pouvait faire aucune comparaison entre la vie chrétienne et tout autre genre de vie. Les hommes du dehors se devaient de se conformer à la morale chrétienne pour atteindre le bien. C'était le point de vue de la chrétienté, et d'une Église fermée sur elle-même. Puis le monde s'est ouvert. L'on s'est aperçu que les païens faisaient aussi « du bien », qu'ils avaient une idée parfois élevée de la Justice, qu'ils pouvaient manifester de l'amour pour les autres et mener une vie digne. En même temps, l'on découvrait que les chrétiens étaient souvent hypocrites, et qu'en définitive, ils n'étaient pas meilleurs que les autres. Ceci devait provoquer chez les chrétiens un certain trouble. Il y eut ainsi la tendance, chez les chrétiens les plus évolués, que nous connaissons bien, de critiquer à fond toute prétention à une vie morale aussi droite, pure et honnête que possible, un accord avec l'existentialisme sartrien pour taxer d'hypocrisie ce qui ne fait pas un étalage ouvert du péché, une attaque acerbe contre les chrétiens et une admiration sans bornes pour Gandhi (qui nous montre mieux que les chrétiens ce qui est la paix et l'amour) et pour les communistes (qui nous apprennent ce qu'est la justice, et également l'amour). Nous caricaturons à peine.

Puis vinrent des réactions plus élaborées : l'on a caractérisé le christianisme par sa valeur spirituelle ou par sa rigueur théologique. Sa spécificité a été ramenée à cela, en laissant la conduite un peu au hasard. Une théologie de la transcendance a évidemment favorisé cela. Cette position fut fortement exprimée : « Moins la

conduite chrétienne a de spécificité séparée sur le plan visible, plus elle doit en avoir sur le plan transcendantal. Plus elle est répandue dans le monde (au sens de : indistincte du monde, diffuse), plus elle doit être personnellement reliée à Dieu » (Dumas)¹. Autrement dit, le chrétien peut se conduire comme tout le monde, il n'y a pas de « morale pour les chrétiens » ; pourvu qu'il ait une foi forte et une connaissance exacte, tout va bien. En réalité, il faut admettre que c'est un terrible procès-verbal de carence. Cette conception possède deux racines. L'une concrète : c'est le fait d'une impuissance à mener une vie singulière dans un monde de plus en plus conformisant. La société où nous vivons, l'excès de travail, la technicisation des activités, l'organisation, les progrès des techniques psychologiques, la puissance des courants sociologiques, la diffusion des moyens d'information, tout cela conduit à une conformisation de l'homme à peu près totale. Rien dans la conduite ou les sentiments n'est indifférent au développement de la société, rien ne doit être laissé au hasard de la spontanéité, et par ailleurs les masses sont tellement considérables qu'il est presque impossible de résister à leur courant. Ainsi, le chrétien est obligé de mener la vie de tout le monde. Il ne s'en distingue pas. Il est hypocrite de faire de nécessité, vertu², et de dire que cela est très bien, que c'est la preuve que le chrétien est bien présent au monde : ceci est faux. Cela revient à être *du* monde, un point, c'est tout.

L'autre racine de cette attitude est théologique : elle a été favo-

1. André DUMAS, « La quête des hommes », *Le Semeur*, 1958/3, p. 6. Voici la citation intégrale : « Moins la conduite chrétienne a de spécificité séparée sur le plan visible, plus elle doit en avoir sur le plan transcendantal. Plus elle est répandue dans le monde, plus elle doit être personnellement reliée à Dieu, et à son visage visible : Jésus-Christ. » Il s'agit là de l'une des quelques critiques négatives adressées par Jacques Ellul à André Dumas (1918-1996), théologien protestant.

2. Sur la critique de cet adage, cf. Jacques ELLUL, *Exégèse des nouveaux lieux communs* (1966), Paris, La Table Ronde (La petite Vermillon 38), 2004³, pp. 170-177 ; « Contre les violents » (1972), in : ID., *Le défi et le nouveau. Œuvres théologiques 1948-1991*, Paris, La Table Ronde, 2007³, pp. 501-639 (en particulier pp. 568-575, 600-615) ; ID., J.-P. ABRIBAT, Hem DAY, pasteur Jean LASSERRE, Joseph PYRONNET, « Table ronde : Violence, non-violence et révolution », in : Roland BAROIS *et al.*, *Violence humaine, violence libératrice ?*, Paris, Le Centurion (Approches), 1968, pp. 101-126 (en particulier p. 115).

risée par la « Théologie de la Transcendance »³ fortement réaffirmée depuis quelques décennies. Il faut savoir en effet que plus une théologie est exigeante dans ses objectifs, totale dans son domaine, complète dans ses explicitations, plus elle est satisfaisante intellectuellement, et plus elle est inadéquate pour conduire l'homme dans l'action, le laissant totalement désarmé, face à cette transcendance sans aucune relation avec le monde pratique, considérant que la seule chose importante est la relation juste, exacte, avec Dieu, le reste étant négligeable, et ne recevant aucune impulsion pour sa vie, du fait même de l'excessive coupure entre le transcendant et l'immanent. Tel est le danger. Ceci conduit soit à un spiritualisme (seules les valeurs spirituelles comptent), soit à une insertion incohérente, inconséquente, dans le monde, ce qui a été le cas de la plupart des Barthiens⁴, qui ont alors agi pour des raisons purement pragmatiques, obéissant en fait aux courants sociologiques et à la presse, sans que l'on puisse discerner quoi que ce soit de chrétien dans leur conduite, le chrétien étant réservé à la théologie. Mais comment ne pas voir que c'était en réalité revenir au spiritualisme qu'ils détestent et à un christianisme d'*intention*, et que toute la théologie de la Réserve mentale se réintroduit exactement ici. « Agissons comme tout le monde, pourvu que nous agissions pour des motifs chrétiens » – « Partons à la guerre, soyons de bons soldats – mais nous ne partons pas pour les mêmes motifs que les autres (la question que je me pose forcément : si *ce* chrétien ne recevait pas sa feuille de mobilisation, est-ce qu'il partirait volontaire ?) –, et tuons l'ennemi, mais aimons celui que nous tuons »⁵. C'est exactement ainsi que le

3. La « Théologie de la Transcendance » fait sans doute référence à la pensée de Karl Barth, qui amorce un mouvement de recentrage vers Dieu, un passage de l'anthropocentrisme libéral vers un théocentrisme affirmé.

4. André Dumas est sans doute à nouveau visé par cette catégorie, mais également Georges Casalis (1917-1987). Tous deux enseignent à la Faculté de théologie protestante de Paris à partir de 1961.

5. Cette critique de la guerre menée sans haine vise sans doute certains traités de Luther, repris par la suite pour justifier l'engagement des chrétiens dans les conflits armés et défendre la notion de « guerre juste ». Cf. Martin LUTHER, « De l'autorité temporelle et des limites de l'obéissance qu'on lui doit » (1523), in : ID., *Œuvres tome IV*, Genève, Labor et Fides, 1958, pp. 9-50 (en particulier p. 47 : « Les sujets sont tenus de suivre leur seigneur et de

christianisme cesse d'être sérieux et pris au sérieux. Toute la Bible nous apprend que le critère de la foi authentique, c'est une action spécifique inspirée par la foi. Le conformisme au monde n'est jamais une attitude chrétienne. Dans cette attitude, on ne peut pas être « présent au monde »⁶ (puisque l'on est semblable à lui), ni ambassadeurs de Christ, ni témoins, c'est-à-dire martyrs. Que l'on n'avance pas ici l'Incarnation de Jésus-Christ : oui, certes, Jésus-Christ a été un homme, un simple homme, semblable à nous en toute chose « hormis le péché »⁷, mais voici, justement : il ne s'est pas comporté concrètement comme n'importe qui !!!

*

Mais le refus de la spécificité de la vie chrétienne prend une forme plus subtile avec la philosophie des valeurs⁸. L'homme ne peut avoir de conduite éthique qu'en s'adossant aux valeurs, et la décision éthique consistera à choisir des valeurs et à combiner les meilleures. Or, ces valeurs, ce sont celles de tous les hommes. Elles sont semblables pour tous. Et le problème pour le chrétien sera donc en fonction de sa foi, à cause de son appartenance à Jésus-Christ, et dans le jugement de l'Esprit, à se décider pour

risquer leur vie et leurs biens. Chacun, par amour pour l'autre, doit s'exposer soi-même et ses biens. Dans une telle guerre, il est chrétien et conforme à l'amour d'égorger les ennemis en toute confiance, de piller, brûler et faire tout ce qui peut leur être nuisible, jusqu'à ce qu'on les ait vaincus selon le destin de la guerre) ; « Les soldats peuvent-ils être en état de grâce ? » (1526), in : *ibid.*, pp. 223-262 (notamment p. 262 : « Si [...] tu veux réciter la confession de foi et le Notre Père, tu peux le faire, et que cela te suffise. Remets alors ton corps et ton âme entre ses mains, tire ton épée et frappe au nom de Dieu »).

6. Cf. Jacques ELLUL, « Présence au monde moderne. Problèmes de la civilisation post-chrétienne » (1948), in : Id., *Le défi et le nouveau*, pp. 19-116 ; *Fausse présence au monde moderne*, Paris, Les Bergers et les Mages (Tribune libre protestante), 1963.

7. Cf. Hébreux 4,15 : « Car nous n'avons pas un souverain sacrificateur qui ne puisse compatir à nos faiblesses ; au contraire, il a été tenté comme nous en toutes choses, sans commettre de péché. »

8. La critique ellulienne de la « philosophie des valeurs » vise sans doute l'œuvre d'Eugène Dupréel (1879-1967) : cf. Eugène DUPRÉEL, *Esquisse d'une philosophie des valeurs*, Paris, Librairie Félix Alcan (Bibliothèque de philosophie contemporaine), 1939.

telle ou telle valeur, à l'assumer, à la vivre. Par conséquent, son opération éthique sera de même mécanisme que celle de tout le monde, mais il pourra manifester la singularité de ses motifs par l'exercice de son choix, et cependant il ne sera pas coupé des hommes puisque ce choix s'exercera sur un lot de valeurs communes, appartenant à cette civilisation donnée, à cette société, créées par elles, et le chrétien doit en effet se manifester comme tel avec le langage de tous les hommes. Par ce choix dans les valeurs, le monde nous apparaît non plus comme un lieu démoniaque, mais comme une « tâche à accomplir, comme possibilité d'affirmer ma présence dans le monde »⁹. À cet égard, le rôle du chrétien est triple : la reconnaissance de l'autorité des valeurs, – le choix des valeurs parmi le lot complexe que le monde peut nous offrir, – enfin la combinaison des valeurs, l'établissement d'une « conspiration des valeurs » qui pourrait être singulière de la part des chrétiens. Ceci permet au chrétien de s'insérer dans le courant de l'histoire, de se manifester en tant qu'il tiendra compte à la fois de l'occasion historique, du moment, des circonstances qui proposent une urgence – et de la fin de l'histoire telle qu'elle nous est révélée par Dieu. Le chrétien, par sa référence aux valeurs, est en effet placé dans le lot commun des hommes, mais dans son choix il manifestera sa relation secrète qui l'unit au Christ. C'est en même temps à cause de leur urgence dans une situation historique donnée, et à cause de la relation personnelle qu'il a, lui, avec son Seigneur, que le chrétien choisira d'assumer et d'exprimer telle valeur plutôt que telle autre. Or, si ce choix des valeurs est la vocation de tout homme, cependant le chrétien se trouve dans une situation exceptionnellement bonne. En effet, le christianisme favorise ce choix des valeurs, d'abord parce que, à cause de Jésus-Christ, les valeurs se trouvent subordonnées à la personne. Ensuite parce que le choix parmi les valeurs suppose un sujet libéré, et que cette libération est l'œuvre de Jésus-Christ. Lorsque

9. Roger MEHL, *De l'autorité des valeurs. Essai d'éthique chrétienne*, Paris, PUF (Études d'histoire et de philosophie religieuses 48), 1957, p. 91. Voici la citation intégrale : « La séparation d'avec les déterminations du monde se fera non pas par une néantisation du monde, mais par un choix qui me fera voir le monde comme tâche à accomplir, comme possibilité d'affirmer ma présence dans le monde, comme champ de valorisation. »

le chrétien agit ainsi, il évite à la fois le spiritualisme et le légalisme. Le Saint-Esprit ne dicte pas une façon de se comporter. Et la Bible n'est pas transformée en un Code moral. Le Saint-Esprit fait de l'homme un être capable de choisir vraiment : « Je suis renvoyé non à des actes prescrits mais à la prise en considération de toutes ces valeurs qui s'offrent à moi dans la création »¹⁰, ce qui permet à l'homme de se reconnaître justement comme créature. D'ailleurs, parmi ces valeurs, il y a exactement tout ce qu'il faut pour que la vie chrétienne soit même, à la rigueur, opposée au monde : étant donné l'ambiguïté, la polyvalence, la complexité des valeurs, le chrétien peut trouver des valeurs qui combattent les autres, – « Il trouve dans ce monde des possibilités de protestation contre ce monde lui-même... Découvrir les valeurs objectives impliquées par la création, c'est découvrir toutes les possibilités (qui pour une intelligence non renouvelée par la foi auraient pu passer inaperçues) de remettre en question la forme de ce monde et la forme de nos existences en ce monde. »¹¹ (Qu'on le veuille ou non, cela revient à dire qu'il y a *dans ce monde* une part qui est restée intègre, indemne du péché, à l'état de la Création.) Ainsi, en vivant grâce à ce qui est du monde, le chrétien pourrait mener une vie qui ne serait pas du monde ! Il n'est donc pas nécessaire de rechercher une conduite spécifiquement chrétienne. Quand on nous dit qu'il n'est nullement nécessaire que le chrétien s'efforce de découvrir de prétendues valeurs chrétiennes (il n'y a pas plus de valeurs chrétiennes que de valeurs métaphysiques), nous sommes aisément d'accord ; mais parce que nous pensons que la vie chrétienne est autre chose que recherche de valeurs ou référence à des valeurs. Car en définitive, cela revient à dire, dans la perspective de la théologie des valeurs, que la vie chrétienne n'a aucun caractère spécifique. Nous devrions déjà être alertés lorsque nous voyons la contradiction évidente entre les valeurs et telle forme de la vie chrétienne indiscutable : par exemple, nous dit-on, la pauvreté, la maladie ne sont pas des valeurs (car elles sont contraires à cette expansion qui caractérise l'action des valeurs). Or, si la vie chrétienne se résout à un choix

10. *Ibid.*, p. 229.

11. *Ibid.*, pp. 249-250.

des valeurs, nous ne serons jamais amenés à choisir par exemple la pauvreté, ni à accepter la maladie. Et pourtant, il est spécifiquement chrétien, et bibliquement, que la pauvreté est l'un des dons, l'une des formes les plus authentiques de la vie chrétienne (cf. notre livre : *L'homme et l'argent*¹²). Ceci semble d'une gravité fondamentale. Et de même : l'éventail des valeurs qui s'offre à nous est lié à notre temps et à notre civilisation (c'est la condition même de la présence au monde) : on n'a donc pas le droit de parler des « Valeurs de la création », comme si cet éventail comportait toutes les valeurs imaginables, également à notre disposition. Notre société actuelle nous présente un inventaire réduit et non pas la totalité des valeurs possibles depuis l'origine du monde. Et c'est sur cet inventaire réduit que nous choisirons. Cela veut dire que notre choix est précédé par un criblage qui est effectué par les circonstances historiques, par le courant social, par le monde politique, par les idéologies, etc., et que c'est en tant qu'inséré là-dedans que nous avons à nous décider pour des valeurs qui ont été expurgées par le monde : comment ne pas voir alors que nous acceptons par là d'être du monde, et de lui appartenir ? Nous ne représentons plus *en rien* le Tout-Autre. Mais pour le comprendre, il faut cesser de planer dans une abstraction pour envisager les choses concrètement. Dans une société qui élimine radicalement par ses institutions, son idéologie, sa psychologie, etc., la liberté ou la vérité, est-ce que nous allons en tant que chrétien renoncer à en affirmer l'existence, la nécessité, et tenter d'en vivre ? Or cela n'est pas une hypothèse gratuite. En réalité, cette doctrine est la justification du conformisme au donné social, non pas du conformisme superficiel au gouvernement (et encore il en est bien souvent ainsi !) mais à la tendance essentielle de la société, parce qu'à peu près forcément (l'expérience en tout cas le démontre), on choisira les « valeurs privilégiées », celles que la société met en avant. Ainsi les chrétiens qui aujourd'hui adoptent cette théorie sont : pour la Démocratie, pour la Paix, pour l'Indépendance nationale de tous les peuples, pour la Technique, pour la Productivité, etc., c'est à dire exactement pour toutes les valeurs privilégiées de notre société.

12. Cf. Jacques ELLUL, « L'homme et l'argent (Nova et vetera) » (1954), in : Id., *Le défi et le nouveau*, pp. 199-345.

*

Nous prétendons quant à nous que la vie chrétienne est une vie spécifique, originale (au sens étymologique), non conforme au monde et à ses structures concrètes (au sens de Romains 12¹³), comparable à rien d'autre dans le monde et apportant quelque chose de nouveau qui n'existe pas au préalable dans ce que le monde connaît. L'on fait un peu trop bon marché de la Nouvelle Naissance et de la Nouveauté de Vie. Et pourtant, la Bible insiste sans cesse sur ce « Nouveau ». La Nouvelle Naissance, c'est vraiment l'apparition d'un être nouveau, d'une « nouvelle créature »¹⁴, et qu'est-ce à dire sinon que vraiment cette créature-là n'appartient plus à l'ancien monde, à la création déchuée ? Qu'elle ne peut donc se borner ni à se conduire comme les autres, ni à choisir dans les choses du monde ce qui convient ? Celui qui naît de nouveau est un homme qui n'appartient plus à la chair (Jean 3,7). Il est capable de recevoir le « commandement nouveau » que personne en dehors de cela ne peut entendre et recevoir : « Aimez-vous les uns les autres »¹⁵. Faudrait-il croire que tout cela est purement intérieur ? Que c'est une naissance spirituelle qui ne change rien au concret, au pratique ? Que la nouvelle matière en question est soigneusement cachée et qu'elle ne se manifeste en rien, que c'est un mystère en Dieu, mais qui n'est pas perceptible par des conduites ? Sans aucun doute, le « commandement nouveau » permet-il de le soutenir. L'on dira : ce qui fait la spécificité chrétienne, c'est l'amour, et non pas telle ou telle conduite. Nous aurons à y revenir. Mais tout de suite, nous pouvons voir que les textes bibliques sont formels : la nouvelle naissance affecte la vie entière, elle doit se traduire dans un comportement qui n'est pas celui des hommes, et de leurs valeurs. Il s'agit justement de rejeter le « levain »¹⁶ des hommes

13. Cf. Romains 12,2 : « Ne vous conformez pas au siècle présent, mais soyez transformés par le renouvellement de l'intelligence, afin que vous discerniez quelle est la volonté de Dieu, ce qui est bon, agréable et parfait. »

14. 2 Corinthiens 5,17.

15. Jean 13,34.

16. Cf. 1 Corinthiens 5,7.

(et nous aurions bien envie de considérer que ce levain, c'est justement ce que l'on appelle valeurs !!) et de devenir une pâte nouvelle, c'est-à-dire un ensemble nouveau. Car si l'on veut faire de la nouvelle naissance un fait intérieur, est-ce que l'on ne retombe pas dans la vieille division entre l'âme et le corps : l'âme est en Christ et le corps agit selon le monde, et les valeurs du monde ? Il y a rupture d'unité de la personne si la *nouvelle* créature ne s'exprime matériellement qu'au moyen et au travers de *valeurs anciennes*. N'est-ce pas justement cela que Christ nous avertit de ne pas faire lorsqu'il nous dit qu'il est impossible de mettre du vin nouveau dans de vieilles outres ?¹⁷ Le vin de l'Esprit ne peut habiter dans un homme qui continue à se comporter selon les critères du monde, avec les valeurs de la société, – et de même la pièce nouvelle sur le vieil habit¹⁸ : cela ne nous dit-il pas que la régénération est totale, qu'elle détruit nos anciennes façons de penser, nos valeurs, nos jugements sociaux, politiques, économiques, aussi bien que notre conduite privée et que par là nous sommes lancés dans un chemin irrésistiblement neuf que nous avons à ouvrir nous-mêmes, et sans référence à ce qui est ancien ? C'est bien ce que confirme Paul quand il nous dit que nous « devons marcher en nouveauté de vie » (Romains 6,4). Il ne s'agit pas d'une spiritualité, il ne s'agit pas de choses intérieures ; il s'agit de la forme la plus concrète : marcher, avancer, conduire sa vie, et voici que cela doit être selon une nouveauté radicale – Radicale ? Qui nous permet d'ajouter cela ? Cette nouveauté ne pourrait-elle pas consister justement à choisir dans l'éventail des valeurs « nouvelles » en ce sens que nous ne les avons pas choisies auparavant ? Mais précisément, ce texte de Paul, lui, nous parle de la Mort : « Vous avez été ensevelis avec Christ »¹⁹. Pour un homme mort, il n'y a

17. Cf. Matthieu 9,17 ; Marc 2,22.

18. Cf. Matthieu 9,16 ; Marc 2,21 : « Personne ne coud une pièce de drap neuf à un vieil habit ; autrement, la pièce de drap neuf emporterait une partie du vieux, et la déchirure serait pire. »

19. Romains 6,4. Le texte (sans doute cité de tête) dit en réalité : « Nous avons donc été ensevelis avec lui par le baptême en sa mort, afin que, comme Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, de même nous aussi nous marchions en nouveauté de vie. » Cf. aussi Colossiens 2,12 : « Ayant été

plus de valeur. Sa mort, c'est l'anéantissement des valeurs. Et quand il se réveille au-delà de ce passage, il ne récupère pas les valeurs dont il a été coupé par la mort. La résurrection engage vraiment une conduite totalement innovatrice de la vie. Et c'est aussi bien ce que nous signifie Jésus-Christ, lorsqu'il dit : « Va et Fais de même. »²⁰ Le discernement du prochain, acte de l'amour, entraîne une conduite qui n'est pas celle du monde. C'est l'une des marques mêmes de l'amour que d'être novateur, créateur. L'amour crée des formes nouvelles, il ne s'inscrit pas dans des traditions, dans des valeurs existantes, dans un donné préalable, et dans la mesure où l'on a à vivre de cet amour que Christ nous porte et en répondant par notre amour pour lui, cela suppose justement la création d'un nouveau sans cesse renouvelé, – on n'a absolument pas le droit de dissocier l'agapè du comportement, car l'agapè n'existe en vérité que quand il se manifeste dans un comportement, et ce comportement est nouveau, irrémédiablement, parce qu'il est inspiré par l'amour. Croire que l'amour peut s'inscrire dans des valeurs de la création, c'est revenir aux vieilles outres. Quand l'Écriture parle ainsi de cette nouveauté, elle englobe le « Comment », et le « D'Où », et le « Quoi », et le fondement aussi bien que la forme de la conduite de cette vie en Christ. Rien n'est laissé intact par la puissance du Saint-Esprit, qui ne nous renvoie jamais à un préalablement existant.

*

Cette nouveauté conduit à affirmer la singularité, la spécificité de la vie chrétienne et de l'éthique. Il nous est montré dans toute la Bible que la vie chrétienne dérive directement de la foi. Celle-ci s'exprime dans une vie, qui est en prolongement direct de la relation avec la personne de Jésus-Christ. Et nous sommes obligés de constater que dans la mesure où il s'agit de la Foi *en Jésus-Christ* et non pas d'une foi quelconque, la vie et l'éthique qui veut

ensevelis avec lui par le baptême, vous êtes aussi ressuscités en lui et avec lui, par la foi en la puissance de Dieu, qui l'a ressuscité des morts. »

20. Luc 10,17.

l'exprimer ne peuvent pas davantage être quelconques, être une vie semblable à celle de n'importe qui, construite avec les valeurs du monde. Cette vie, cette conduite de la vie, cette éthique doivent directement et spécifiquement renvoyer à Jésus-Christ. Il faut qu'en voyant ces œuvres, les hommes y reconnaissent l'acte du Seigneur. Comment pourrait-il en être ainsi si les chrétiens font les œuvres de tous, adoptent les valeurs de tous ? L'on n'a pas besoin de chercher très loin les raisons de l'inefficacité de l'évangélisation ; ce n'est ni une affaire d'argent, ni une affaire de techniques, de propagande²¹, ni une question de langage, ni le problème de la « coupure » avec la classe ouvrière, ni une affaire d'organisation : c'est le fait que les chrétiens mènent la vie de tout le monde, qu'ils se réfèrent aux valeurs de tout le monde, qu'ils se conduisent comme n'importe qui²². Dans ces conditions, pourquoi un homme recevrait-il le témoignage oral de la Puissance du Seigneur et du Salut ? Or, le fait que les chrétiens mènent la vie de n'importe qui est regrettable. Mais tant que l'on peut proclamer : « Cela est, mais c'est inacceptable », il y a une possibilité d'ouverture, une tension. Au contraire, la position théologique que nous combattons nous paraît grave concrètement en ce qu'elle vient justifier et légitimer cette atonie de la vie chrétienne²³. Elle vient dire à ces chrétiens : « Il est normal que votre conduite ne soit pas singulière. Vous avez à choisir pour votre vie, parmi les valeurs que votre société vous offre. » Les chrétiens dans leur paresse ne sont que trop empressés à entendre un pareil langage, et à associer ce qui assure leur confort dans le monde et leur vie

21. Cf. Jacques ELLUL, « Évangélisation et propagande », *La Revue de l'Évangélisation* 83, 15^e année, mai-juin 1959, pp. 146-162.

22. Jacques Ellul présente les chrétiens comme les plus conformistes des hommes dans : Jacques ELLUL, « Présence au monde moderne », pp. 19-116 (en particulier pp. 42-49).

23. Jacques Ellul fait sans doute référence ici aux théologies de la mort de Dieu de John A.T. Robinson (1919-1983), William Hamilton (1924-2012) et Thomas J.J. Altizer (né en 1927). Cf. Frédéric ROGNON, « L'identité théologique de Jacques Ellul », in : Bernard RORDORF *et al.*, *Jacques Ellul, une théologie au présent. Actes du colloque du 3 octobre 2014 organisé par la Faculté de Théologie de Genève*, Le Mont-sur-Lausanne (Suisse), Éditions Ouverture (Théologie et Spiritualité), 2016, pp. 7-36 (en particulier pp. 12-14).

spirituelle. Pourtant rien, dans la Bible, ne permet cette assurance. Si l'on se réfère par exemple au Sermon sur la Montagne, qui, qu'on le veuille ou non, est tout entier un texte relatif à la conduite de la vie, l'on se trouve en présence de l'affirmation d'une règle de vie (c'est intentionnellement que nous employons ce terme, sachant que ce n'est pas seulement une Règle) diamétralement opposée à *tout* ce que le monde a pu dire et peut dire. Il n'est nulle part question, dans la vie décrite par le Sermon sur la Montagne, de valeurs et encore moins d'une référence à des valeurs du monde. Il est l'antithèse de la proposition : « Le Bien, c'est la volonté de Dieu, mais quand on veut faire le bien, on est renvoyé aux valeurs existantes. » Ici, dans cette description du « Faire », l'on voit justement ce bien, concrètement exprimé, sans aucun renvoi à des valeurs. Or, il nous semble plein d'enseignement et d'importance que la première grande déclaration de Jésus-Christ, au début de son ministère, soit tout entière consacrée à la Conduite de la Vie, à la Mise en Pratique, à l'Éthique. Il faut certes que cela ait une valeur décisive. Et justement, il est question *là* de la spécificité de la conduite chrétienne, de son caractère unique, irremplaçable. Dans la première partie, Jésus-Christ marque la différence entre la pratique demandée par Dieu et celle des Juifs (« Vous avez entendu... Mais moi je vous dis... »)²⁴. Et dans une seconde partie, nous voyons sans cesse revenir la différenciation avec la conduite des païens (Mt 5,46.47 ; 6,7.32) et, exactement au centre de cette grande description voici, comme un « pivot », la question : « Que faites-vous d'extraordinaire ? »²⁵ Comment peut-on dire qu'il faut se référer dans notre vie chrétienne aux structures du monde, aux valeurs, etc., tout cela qui fait exactement partie de l'ordinaire. Et il ne suffit pas de dire : « C'est l'amour qui est extraordinaire, c'est lui qui colore nos actes ordinaires. » *Non*, car Jésus-Christ dit bien : « Que faites-vous... » Ce n'est pas de l'ordre de la nuance ni de l'intention : c'est l'acte qui *en lui-même* est appelé à être extraordinaire. En présence de cela, on peut, on doit dire : la Vie chrétienne est appelée à être spécifique, diffé-

24. Cf. Matthieu 5,21-45.

25. Matthieu 5,47 : « Et si vous saluez seulement vos frères, que faites-vous d'extraordinaire ? Les païens aussi n'agissent-ils pas de même ? »

rente de la vie des autres hommes – et, même, si l'on s'en tient au Sermon sur la Montagne : le contraire de la vie des autres hommes. Car en réalité, la « loi du Royaume » est bien l'inverse de la loi du Monde. Et la conduite demandée et permise n'a strictement aucun point de référence positif avec ce qui existe dans ce monde, cette société, cette création déchue.

Toutefois, il reste ici un problème sérieux : l'on a pu dire que Paul, dans ses textes parénétiqes, s'est borné à reprendre les listes des valeurs qui existaient dans le monde païen. On ne nie pas que toute l'éthique de Paul soit un reflet, une expression de la vie en Christ, qui dérive directement de la foi, et dans sa formulation, de la théologie (le célèbre « Donc » de Romains 12,1 est très clair), mais quand il en arrive à l'expression concrète, il renvoie à des valeurs païennes, à un « catalogue des valeurs que les païens avaient dressé, qu'ils connaissaient donc bien, mais dont ils étaient incapables de reconnaître concrètement l'autorité » – « aussitôt que l'homme veut agir, dans la reconnaissance du Bien qu'il a reçu de Christ alors, aussitôt, dans son action, il rencontre les valeurs. [...] Paul aussi bien que Pierre ne font aucune difficulté pour recourir à ces listes de valeurs que l'éthique païenne avait élaborées. [...] Ces valeurs, l'homme les connaissait depuis toujours, mais cette connaissance ne suffisait pas pour permettre de les accomplir. Il a fallu pour cela qu'il reçoive du bienfait de Dieu par le Christ un don qui est l'Amour... Cet amour lorsqu'il veut agir rencontre sur son chemin les valeurs que l'Antiquité païenne connaissait, mais dont elle ne sentait pas toujours les exigences profondes. – Le christianisme n'invente pas de valeurs nouvelles et l'éthique chrétienne pourrait être exposée en utilisant les valeurs qui appartiennent au bien commun de l'humanité civilisée, mais elle les retrouve dans une optique nouvelle, celle que lui donne l'amour, et avec une Intention nouvelle... »²⁶ Cette position théologique soulève d'immenses difficultés. Passons sur « l'humanité civilisée » qui, caractérisée par les valeurs pauliniennes, exclut la Chine, l'Inde, les Incas, l'Islam, etc. qui n'ont pas eu le même système de référence !! Mais quand on nous dit que Paul se réfère aux valeurs de l'Antiquité païenne, ceci soulève

26. Nous n'avons pas réussi à identifier cette citation.

quatre questions : quelle Antiquité païenne ? Et si j'entends bien que l'on puisse se référer à Aristote, Platon et les stoïciens, et à leurs valeurs morales, disons que cela représente une infime fraction, à peine perceptible, de cette Antiquité. Mais, parmi les philosophes, quelles relations avec les valeurs d'Héraclite ou celles de Tyrtée, des sophistes, des cyniques²⁷, etc. ? Et pourquoi privilégier ces philosophes plutôt que ceux-là ? Parce qu'en gros, ils ont, eux, découvert des valeurs qui seront consacrées par saint Paul ? Mais ce n'est alors pas sérieux de généraliser. D'autant moins que les valeurs dont ils parlent ne sont pas celles de la société où ils vivent. Qu'est-ce que les valeurs des Mystères dionysiaques, du culte d'Orphée et d'Isis (bien plus observées et reconnues que celles de Platon), et les valeurs de la Cité grecque ou romaine ont à voir avec celles de Paul ? Ne parlons donc pas en bloc des païens et de l'Antiquité. Disons au mieux qu'il y a une certaine coïncidence entre les idées morales de quelques personnalités païennes et celles de saint Paul. Et encore, ce n'est pas céder au même mouvement qui faisait voir dans la Sybille de Cumès²⁸ et dans la IV^e Églogue de Virgile²⁹ des prophéties expresses de Jésus-Christ.

Voilà la première difficulté. La seconde question : est-il bien certain que toutes les valeurs exprimées par Aristote, Platon et les stoïciens se retrouvent chez saint Paul, et réciproquement : est-ce que toutes les valeurs exprimées par saint Paul se retrouvent chez ces philosophes ? S'il n'en est pas ainsi, on ne peut pas dire que

27. Ces morales de l'Antiquité sont aux antipodes des pensées de Platon, d'Aristote et des stoïciens, et donc aux antipodes des principes bibliques. Ainsi, par exemple, les cyniques considéraient que la chose la plus désirable était de violer sa mère, puis de la tuer, puis de la manger... Ils prônaient ainsi, en une seule formule, la transgression des trois tabous fondamentaux que sont l'inceste, le meurtre et le cannibalisme.

28. La sibylle de Cumès est la première des douze sibylles (prophétesses de l'Antiquité latine, bénéficiant du don de divination), que constituera progressivement, à partir de la fiction de Virgile, la tradition chrétienne. Elle apparaît notamment dans la légende d'Énée ; celui-ci la consulte avant de descendre aux enfers.

29. Les *Églogues* (ou *Bucoliques*) sont un recueil de dix longues pièces du poète latin Virgile, paru en 37 avant Jésus-Christ. La quatrième annonce l'arrivée d'un Âge d'Or à la suite de la naissance d'un enfant. Certains y ont vu l'annonce de l'Incarnation du Christ.

saint Paul reprend la liste des valeurs païennes. Or, il n'en est pas ainsi. Il faudrait dresser des listes détaillées, ce que nous avons fait mais que nous ne pouvons insérer ici, et l'on voit que la coïncidence n'excède pas 30 %. Par exemple, toutes les valeurs civiques si importantes chez Aristote et Platon sont absentes chez Paul, et la joie, la libéralité, l'humilité, l'esprit de service (rendez-vous esclaves!), l'honneur de la femme, etc. sont absents chez les Philosophes. Et si l'on exclut : le Bien, la Vérité, la Justice, qui, dans la perspective chrétienne, ne sont pas des valeurs, cela réduit encore la coïncidence ! Donc nous pourrions dire au mieux que pour une petite partie, il y a coïncidence entre les valeurs de quelques philosophes et ce que dit Paul.

Troisième difficulté : lorsque les mots sont semblables, est-ce que Paul entend la même chose que Platon et Aristote ? Autrement dit, avec les mêmes mots, est-ce que l'on ne désigne pas des réalités différentes, des conduites différentes, et en définitive une éthique différente ? Or, les études de vocabulaire montrent justement qu'il en est ainsi. L'on sait qu'il y a un vocabulaire particulier à Paul, – l'on sait que la « Convoitise », la Tempérance, l'Idolâtrie, la Vertu sont des mots qui n'ont pas le même sens chez Paul et chez Platon, alors, que reste-t-il de cette assimilation ?

Enfin, la dernière objection est théologique : s'il est vrai que l'intervention de la grâce a seulement pour résultat dans la conduite de la vie : – de faire reconnaître l'autorité des valeurs (ce que les païens ne pouvaient pas faire – Mais si ! Platon l'a fait !), – de permettre d'accomplir des valeurs connues depuis toujours, – de les considérer dans une optique nouvelle, – et avec une intention nouvelle. Nous retombons dans une théologie qui fait de la grâce un prolongement de la Nature, – qui affirme que ce qui est atteint par la Chute c'est seulement la volonté, – et qui fait résider la spécificité chrétienne dans l'intention : c'est-à-dire une théologie bien proche du thomisme !³⁰ – Et si l'on dit : mais ces Valeurs ne sont pas les Valeurs naturelles, ce sont celles qui sont assumées par Dieu, et que nous trouvons déjà dans le Décalogue... alors, ne

30. La pensée de Thomas d'Aquin établit une solution de continuité entre la nature et la grâce. La plupart des théologies protestantes, et tout spécialement celle de Karl Barth, y discernent au contraire une nette rupture.

disons pas que l'Éthique chrétienne se construit avec des Valeurs païennes, – disons que des païens ont eu le sentiment exceptionnel, la connaissance rarissime de conduites, d'actes, d'attitudes demandés et proposés par Dieu à l'homme. N'allons pas au-delà.

*

Mais nous savons bien les malentendus qu'il convient d'écarter lorsque l'on affirme le caractère spécifique et singulier de la vie chrétienne, et différent dans ses raisons comme dans ses actes et ses conduites de ceux de l'homme naturel. L'on accusera aussitôt cette thèse d'angélisme ! L'on nous rappellera que l'homme sauvé n'est pas un être surnaturel, que le salut n'est pas une divinisation, que le nouvel homme est toujours homme. La délivrance à l'égard du péché ne doit pas être confondue avec la délivrance de la finitude. Il ne faut pas sortir du monde pour participer au renouvellement de l'existence par la foi. Certes, tout cela est exact. Mais – si l'homme sauvé n'est pas un être surnaturel, cependant il est participant d'une justice, d'une sainteté qui n'est pas de sa nature. Si le salut n'est pas une divinisation, cependant il est adoption par Dieu de la créature ennemie. Si le nouvel homme est toujours homme, il n'est plus le même. C'est un abus de mot de dire que Jésus-Christ n'a pas renoncé à son humanité, car cette humanité n'est pas l'humanité pécheresse. Il ne faut pas sortir du monde, mais il ne faut pas non plus être du monde ! Quand on rappelle que le salut provoque une humanisation de l'homme, c'est parfaitement vrai, mais comme il y a rupture à l'égard du péché, cela signifie que l'homme naturel n'est pas vraiment homme parce qu'il est pécheur – et que le nouvel homme, qui est l'homme selon le cœur de Dieu, est autre chose et que ceci se marquera dans une conduite nouvelle, dans des choix nouveaux, dans une inadéquation par rapport à l'homme naturel et par rapport au monde et à la société. Car ce qui importe, c'est assurément de faire pénétrer ce nouveau dans ce monde. Ainsi l'affirmation de la spécificité de la conduite et de la vie chrétiennes n'implique aucune Sainteté morale, aucune séparation du monde, aucune divinisation du monde. Mais à trop vouloir affirmer la simple humanité de

l'homme sauvé, et rien de plus, on réduit à néant la grâce, en la faisant purement spirituelle, et en définitive illusoire. Il est au contraire absolument essentiel que les chrétiens aient une conduite spécifique, et cela non seulement par obéissance à la volonté de Dieu, pour que la grâce soit vraiment portée dans le monde (pensons par exemple à la parabole du mauvais débi-
teur³¹ : il faut que la grâce qui lui est faite se répercute sur les autres hommes par la transformation de sa propre conduite ; et cela, dans la mesure où il s'agit de gratuité, ne se découvre dans aucune morale du monde), pour que nous soyons ambassadeurs de l'amour et de la liberté de Dieu, mais aussi pour le service et l'utilité de ce monde. C'est dans la mesure où les chrétiens auront, concrètement, une conduite particulière qu'ils seront vraiment utiles et intéressants pour la société, même si celle-ci ne les reconnaît et ne les consacre pas. Nous ne saurions ici décrire cette spécificité de la conduite, ce sera l'objet de tout cet ouvrage. Nous donnerons seulement quelques exemples. Il ne faut pas croire que l'attitude de singularité conduise à une mise à l'écart ou à une opposition constante à tout ce qui se fait dans le monde. Ce n'est pas une négation à l'égard du monde, c'est l'affirmation d'autre chose, la position nouvelle des problèmes, la recherche de réponses radicalement neuves parce qu'inspirées par un autre esprit, l'éclairage nouveau des chemins communs. Rien n'est plus décevant en politique, économie, etc. que de voir les chrétiens avec une prodigieuse passivité se centrer sur les problèmes que tel parti met en vedette et adopter la solution toute faite présentée par tel homme politique ou tel technicien. Le chrétien n'est pas appelé à choisir entre les diverses solutions humaines, mais à apporter dans la société, dans l'activité courante, la présence du Tout-Autre, ce qui évidemment vient terriblement troubler le Jeu, les conditions, les règles, les clichés, les stéréotypes... Or, le chrétien devrait pouvoir faire cela avec infiniment plus d'audace que quiconque parce qu'il marche avec le Seigneur du monde. Il devrait savoir que toutes les révolutions proposées par les hommes sont de fausses révolutions, qu'elles n'aboutissent à rien de valable : ce qui ne veut pas dire qu'il ne

31. Cf. Matthieu 25,14-30//Luc 19,12-27.

faut pas aussi s'engager dans telle révolution, mais en relativisant de façon radicale toute cette activité politique et économique. En rappelant l'identité fondamentale des principes du monde, – et qu'un « général-comte » c'est la même chose qu'un « camarade-général », que le capitalisme d'État soviétique, c'est la même chose que le capitalisme des grandes unités intégrées des U.S.A.³² Il s'agit alors de maintenir la validité toute relative de tel jugement politique ou économique, de tel choix, et d'autre part l'exigence totale d'un changement toujours à exiger. Nous avons décrit ceci dans le christianisme révolutionnaire³³. Un premier aspect de cette spécificité serait donc une présence plus radicalement révolutionnaire, extrémiste que n'importe qui (amenant à considérer par exemple les communistes comme les plus dangereux des réactionnaires, parce qu'ils en viennent à confirmer et à porter à l'absolu tous les principes les plus discutables, de la société d'*hier*). Un autre exemple de la particularité de l'attitude chrétienne pourrait nous être donné par l'attitude totalement réaliste³⁴ : il n'existe pas de réaliste vrai dans le monde parce que la réalité est terrible. Voir la réalité comme elle est, dans sa rigueur, dans sa totalité, personne n'est capable de le faire, – le processus habituel consiste à voir un petit coin de la réalité et à affirmer que tout le reste est bon (c'est l'attitude traditionnelle des économistes, des techniciens, des *Political et Social Scientists*, des *Human Relations*, etc.), ou bien : considé-

32. Jacques Ellul avait déjà montré l'analogie des systèmes communiste et capitaliste en déclinant les diverses caractéristiques de la technique, commune aux deux modèles : cf. Jacques ELLUL, *La technique ou l'enjeu du siècle* (1954), Paris, Economica (Classiques des sciences sociales), 2008², pp. 74-135. Cf. aussi Jacques ELLUL, «Présence au monde moderne», pp. 19-116 (en particulier p. 38); *Le système technicien* (1977), Paris, Le Cherche Midi (Documents), 2012³, pp. 131-211 (en particulier pp. 148, 164, 196-197).

33. Jacques Ellul fait allusion ici, par raccourci, au chapitre II, intitulé : «Le christianisme révolutionnaire», de *Présence au monde moderne* : cf. Jacques ELLUL, «Présence au monde moderne», pp. 19-116 (le chapitre II constitue les pp. 34-54).

34. Sur le «réalisme chrétien» que prône Jacques Ellul, à distance du pessimisme et de l'optimisme, cf. Jacques ELLUL, «Sur le pessimisme chrétien», *Foi et Vie* 52(2), mars-avril 1954, pp. 164-180 (en particulier pp. 172-173).

rer la réalité puis faire un saut dans l'idéalisme et les espoirs inconditionnés. Sartre nous décrit un monde très noir, mais on saute à pieds joints dans l'idéalisme en montrant que par une opération de conscience, n'importe qui peut devenir libre³⁵. La pratique habituelle est celle de l'autruche : ne pas considérer la réalité. Cette attitude de l'homme est normale, parce qu'il ne peut pas accepter de désespérer, il faut qu'il se raccroche à un espoir qui réside toujours dans l'irréel, et ce faisant il se livre sans défense à la possession du réel. Seul, parmi tous les hommes, le chrétien peut considérer la réalité comme elle est, parce qu'il a une autre espérance, parce qu'il sait que rien n'est perdu, que rien n'est fini, qu'au-delà de la mort, il y a la Résurrection, – et que les puissances économiques ou politiques sont soumises à la Seigneurie de Jésus-Christ : ainsi on peut considérer la réalité comme elle est. Aucun peintre n'a montré la réalité du visage de l'homme comme ceux qui l'éclairent par la connaissance de l'homme pécheur et sauvé : Rembrandt, Dürer, Van Gogh. Tous les autres y ajoutent soit du délire, soit de l'idéalisme, à moins qu'ils ne restent à la surface la plus élémentaire. Personne n'a su considérer l'horreur de la mort comme les chrétiens, dans sa réalité la plus inquiétante : tous les autres y ont surajouté un ritualisme, ont établi une distance entre l'homme et sa mort, ont cherché des voiles des faux-semblants ; or, la consi-

35. Cf. Jean-Paul SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme* (1946), Paris, Les Éditions Nagel (Pensées), 2000, pp. 36-37 : « Dostoïevsky (*sic*) avait écrit : "Si Dieu n'existait pas, tout serait permis". C'est là le point de départ de l'existentialisme. En effet, tout est permis si Dieu n'existe pas, et par conséquent l'homme est délaissé, parce qu'il ne trouve ni en lui, ni hors de lui une possibilité de s'accrocher. Il ne trouve d'abord pas d'excuses. Si, en effet, l'existence précède l'essence, on ne pourra jamais expliquer par référence à une nature humaine donnée et figée ; autrement dit, il n'y a pas de déterminisme, l'homme est libre, l'homme est liberté. Si, d'autre part, Dieu n'existe pas, nous ne trouvons pas en face de nous des valeurs ou des ordres qui légitimeront notre conduite. Ainsi, nous n'avons ni derrière nous, ni devant nous, dans le domaine lumineux des valeurs, des justifications ou des excuses. Nous sommes seuls, sans excuses. C'est ce que j'exprimerai en disant que l'homme est condamné à être libre. Condamné, parce qu'il ne s'est pas créé lui-même, et par ailleurs cependant libre, parce qu'une fois jeté dans le monde, il est responsable de tout ce qu'il fait. »

dération de la réalité exacte est indispensable dans tous les domaines (privé et public) de la vie.

Un troisième exemple : c'est la démystification. L'homme se crée sans cesse des Mythes, des Idéologies, des Illusions, et Marx a bien montré que ce faisant, l'homme se perd lui-même, s'aliène. Mais le marxisme est devenu le plus grand de tous les mythes modernes³⁶, la plus totale mystification de l'homme, – car aucun homme ne peut vivre sans croyances collectives et celui qui prétend le plus se dégager est en définitive le plus mystifié. Il faut en effet pour être démystifié, non seulement une relation avec la Vérité, mais il faut que cette vérité ne soit pas idée, chose, objet : qu'elle soit une puissance active par elle-même, rigoureusement transcendante (sans quoi elle est elle-même soumise au jeu du mythe), intervenant dans la vie de l'homme par une action personnelle : seul Jésus-Christ nous délivre des mystifications et nous permet d'attaquer les Mythes de la société, du monde, de l'homme, les fausses espérances, les illusions mortelles, les mirages de Satan : tout cela qui détruit l'homme en profondeur, seul le chrétien peut le combattre, parce que Jésus-Christ l'a libéré. Que l'on ne dise pas, quand on attaque le Mythe du Progrès, ou de la Technique, ou les illusions du libéralisme ou les fausses espérances du communisme, que l'on fait œuvre négative : il faudrait dire que l'homme qui brise les chaînes de l'homme enchaîné fait œuvre négative (eh oui ! il casse un bel objet, produit de l'industrie des hommes, de leur travail, de leur peine, de leur invention : une chaîne) ou que le panneau indicateur d'une route coupée sans issue fait œuvre négative (eh oui ! il

36. Le marxisme avait déjà été identifié comme mythe et comme sacré moderne par Erich Voegelin et Jacob Schmutz, Louis Rougier, puis Raymond Aron : cf. Erich VOEGELIN et Jacob SCHMUTZ, *Les religions politiques* (1933), Paris, Cerf, 1994² ; Louis ROUGIER, *Les mystiques politiques contemporaines et leurs incidences internationales*, Paris, Librairie du Recueil Sorey, 1935 (notamment pp. 57-75) ; Raymond ARON, « L'avenir des religions séculières » (1944), in : Id., *L'âge des empires et l'avenir de la France*, Paris, Éditions Défense de la France, 1946, pp. 287-318 (notamment p. 288). Ces analyses seront reprises et développées par Jacques Ellul : cf. Jacques ELLUL, « Le sacré dans le monde moderne », *Le Semeur*, 1963/2, pp. 24-36 (notamment pp. 29-31) ; *Les nouveaux possédés* (1973), Paris, Mille et une Nuits, 2003² (notamment pp. 257-310).

vous empêche de passer par là ! de faire votre expérience personnelle, etc.).

Enfin un dernier exemple de cette spécificité : la Prière. Prier avant tout – rappeler que rien ne se fait, si Dieu ne le fait. La Prière de l'Église et des chrétiens, qui fait partie de leur conduite et de leur vie, est bien plus importante lorsqu'elle est sérieuse, engagée, constante, vivante, que toutes les actions de tous les hommes, pour la conduite même du monde³⁷. Il est parfaitement vain, parfaitement inutile de parler de l'engagement des chrétiens dans le monde si l'on ne commence pas par là. Cette prière est une action sociale par elle-même, une action politique. L'avenir d'un peuple dépend bien plus des chrétiens qui prient dans ce peuple que de ses constitutions ou de ses canons. Il est bien plus important que les hommes qui assurent l'autorité aient l'appui de ces autorités qui dépendent de Dieu, aient l'avertissement du jugement de Dieu qui pèse sur eux, que des voies ou des pétitions : cela viendra de la prière seule. Et qui d'autre assurerait cette fonction ? Par ces quelques exemples, et il faudrait les multiplier à l'infini, nous voyons donc que les chrétiens ont un rôle particulier, une fonction singulière dans la société, dans la collectivité, dans la vie politique, dans le combat social, que personne d'autre ne peut remplir, et qui est parfaitement essentiel, sans lequel rien ne peut marcher. Or, ce rôle est considérable. Pour le remplir bien, il faudrait toute l'énergie de tous les chrétiens. Ils n'ont ni beaucoup de temps ni beaucoup de forces à gaspiller pour le reste. C'est pourquoi il est si lamentable de voir les chrétiens s'engager à tort et à travers dans toutes les activités des hommes : les accomplissant comme eux, – l'un participe aux recherches sur le développement économique, et l'autre à l'activité syndicale et le troisième à une campagne politique, etc., toutes choses que les hommes sauront très bien faire tout seuls, sans l'aide minuscule du chrétien qui se borne toujours dans tous ces cas à crier avec les loups, – cependant que l'activité spécifique des chrétiens indispensable pour que le reste porte des fruits, et soit situé dans une direction juste, reste de côté, abandonnée, considérée comme sans importance, et

37. Cf. Jacques ELLUL, « L'impossible prière » (1970), in : ID., *Le défi et le nouveau*, pp. 641-751.

délaissée aussi des chrétiens qui ne considèrent que leur vie privée, leur salut personnel, et cherchent à mener, séparés des autres, leur vie morale la plus parfaite possible : cela n'est pas non plus la spécificité de la vie chrétienne qui ne peut être qu'une vie avec les autres.

Chapitre VI

UNE ÉTHIQUE DES CONTRADICTIONS

Il convient de revenir sans cesse à la prise de conscience des contradictions et des paradoxes où nous sommes conduits chaque fois que nous essayons de formuler intellectuellement le contenu de la foi chrétienne, – contradiction et paradoxe de savoir que Dieu fasse retomber le châtement sur lui-même, et procède à l'exécution de la condamnation qu'il prononce en l'assumant, – contradiction d'un Dieu intemporel qui entre dans le temps, impassible qui porte toute la douleur du monde, souverain qui est serviteur, immortel qui meurt sur la Croix, tout-puissant qui laisse agir sa créature sans la contraindre... Il n'y a aucune explication, aucune solution satisfaisante à tout cela – contradiction des deux Natures du Fils de Dieu, vraiment Dieu et vraiment homme : inexplicable, scandaleuse rencontre, chaque nature restant totale et intègre, et cependant toutes deux unies en une seule personne. Paradoxe que Dieu satisfasse son amour par le salut des hommes coupables en exécutant sa Justice par la condamnation de son Fils innocent (mais n'est-ce pas manque d'amour envers son Fils et souveraine injustice?). Paradoxe que le Sauveur proclame qu'il est venu sauver les pécheurs et non pas les justes, – contradiction dans le fait que l'homme justifié par grâce par le moyen de la foi reste cependant pécheur, que ce pardon et cette justification ne suppriment pas le péché, ne le rejettent pas définitivement dans le passé, ne transforment pas la nature même de l'homme, – contradiction entre l'affirmation que le Seigneur a vaincu les puissances du monde et que cependant ce monde devient de plus en plus déchaîné, redoutable, agressif, au fur et à mesure du déroulement de l'histoire contre la vérité, – Paradoxe

que le chrétien, attaché à son Sauveur, ait déjà les arrhes de la vie éternelle et doive cependant continuer à vivre dans ce monde-ci, sans essayer de le fuir, et de s'en séparer, quoique ce monde soit radicalement pécheur, mauvais, rebelle et condamné, destiné à l'anéantissement, – mais sur ce monde précisément est dit : « Dieu a tellement aimé le monde... »¹ Il n'y a, dans cette série de contradictions et de paradoxes, aucune explication satisfaisante, il n'y a aucune synthèse à tenter entre ces éléments contradictoires, il n'y a aucune unification de la doctrine par quelque moyen que ce soit (suppression d'un des deux termes ou transcendance de l'un par rapport à l'autre, etc.), il n'y a aucune solution. Le terme de dialectique n'est qu'un moyen de dire que la structure fondamentale du christianisme est en elle-même contradictoire et qu'il faut maintenir les deux termes opposés. Il n'y a aucune solution intellectuelle satisfaisante, mais nous avons seulement à savoir que la vérité est *ainsi*². Et que la contradiction et le paradoxe sont résolus par le vivant : la contradiction des deux natures par exemple est sensible à notre intelligence, – mais les deux natures contenues dans l'homme Jésus-Christ se conciliaient parfaitement : il vivait ensemble les deux natures. Et pour ceux qui connaissaient cet homme, il n'y avait pas de contradiction visible. Il en est ainsi pour toutes les oppositions que nous avons soulignées : par exemple, l'homme qui a reçu sa grâce sait qu'il reste pécheur, il vit en même temps les deux choses, qui sont bien intellectuellement contradictoires

1. Jean 3,16 : « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique afin que quiconque croit en lui ne périsse point, mais qu'il ait la vie éternelle. »

2. Ces lignes témoignent de la profonde influence de l'œuvre de Søren Kierkegaard sur celle de Jacques Ellul. Contre la solution intellectualiste de Hegel, le penseur danois défendait l'idée d'un christianisme paradoxal par nature, dont les tensions internes (entre le fini et l'infini, le relatif et l'absolu, l'éternité et la temporalité, la transcendance et l'incarnation) devaient être assumées, au lieu de chercher à en réconcilier les termes au sein d'une synthèse harmonieuse. Cf. Søren KIERKEGAARD, « Post-Scriptum définitif et non scientifique aux Miettes philosophiques » (1846), in : ID., *Œuvres complètes*, Paris, Éditions de l'Orante, vol. 10 et 11, 1977. Cf. aussi Jacques ELLUL, « Préface », in : Nelly VIALLANEIX, *Écoute Kierkegaard. Essai sur la communication de la parole*, Paris, Cerf (Cogitatio Fidei 94 et 95), 1979, vol. 1, pp. i-xviii.

mais qu'il vit ensemble. Et cela se peut parce que christianisme n'est que secondairement une doctrine, il est essentiellement de l'ordre du vivant. Or, nous retrouvons exactement cela dans le domaine de l'éthique pour les chrétiens. Cette éthique se situe dans le prolongement de ces fondements que nous venons d'indiquer. Elle porte donc en elle la contradiction et le paradoxe, mais ils sont résolus par l'homme vivant, dans sa vie et non dans sa pensée. La première contradiction évidente, et que nous avons déjà rencontrée, se situe au niveau de la constitution même de cette éthique qui doit être à la fois expression de la volonté de Dieu, et insertion dans la réalité concrète du monde actuel. Ainsi la formulation de cette éthique dépend d'une Parole immuable, éternelle, prononcée une fois pour toutes, valable pour tous les hommes, présentant une exigence de Dieu sans aucune réserve, ni atténuation, mettant en jeu le Tout de l'homme, et elle dépend en même temps des circonstances historiques, sociales, économiques, du contexte de civilisation, du donné social et psychologique, elle est alors science temporelle, mouvante, relative, elle doit tenir compte du possible, – or cette contradiction ne se résout absolument pas. Tous les systèmes employés (par exemple ceux des scolastiques : commandements pour tous et pour les saints seulement, préceptes et ordres, règles et exceptions, etc.)³ sont des mensonges. Il ne peut s'agir ni d'une adaptation de la Parole de Dieu aux circonstances, ni d'une édulcoration (par exemple si Jésus-Christ a été tellement intransigeant dans le Sermon sur la Montagne, c'est parce qu'il pensait que le Royaume de Dieu s'instaurerait tout de suite. Mais maintenant que cela dure... il faut atténuer ces commandements), ni de conciliation (par exemple en faisant ressortir des textes bibliques apparemment contradictoires : Jésus-Christ dit : « Malheur aux riches »⁴, et l'Ancien Testament dit : « La richesse est une

3. La théologie médiévale distinguait des « conseils évangéliques » (les commandements du Sermon sur la montagne) qui s'appliquaient aux seuls prêtres et moines, et des « préceptes » (le Décalogue et le Sommaire de la Loi) qui s'imposaient aussi aux laïcs. Martin Luther s'est élevé contre cette dualité morale, et l'a abolie dans les régions passées à la Réforme.

4. Cf. Luc 6,24 : « Mais malheur à vous, riches, car vous avez votre consolation ! »

bénédiction»⁵). Mais pas davantage, il ne peut s'agir d'une négation de la réalité du monde où l'on vit : faire comme si ce monde n'existait pas, – vivre la totalité, à la lettre, de la Parole de Dieu en faisant abstraction de la société et de l'histoire, – ceci mène toujours au rejet de l'autre (parce qu'il fait partie du monde) et de ce fait à la négation de la vie chrétienne qui n'a de sens que pour exprimer l'amour. Nous nous trouvons alors en présence d'une contradiction vraiment insoluble et inévitable : la pureté et l'amour. Vouloir maintenir avec intransigeance la pureté du commandement conduit à couper les relations avec le prochain, – vouloir exprimer l'amour conduit à participer à l'impureté du prochain et à faire fléchir l'absolu du commandement (par exemple dans la Résistance : pour aider les Juifs par amour, faut-il désobéir à l'État ? Mais Dieu ordonne qu'on lui obéisse⁶, et faut-il mentir ? Ou bien pour garder le sens de la vérité et du respect des autorités, faut-il laisser persécuter les Juifs ?) Or, l'Éthique pour les chrétiens *doit* être conçue dans cette contradiction entre l'actuel et l'Éternel, entre le Temporel et l'absolu, entre les circonstances et le Révélé⁷ : puisqu'il s'agit de vivre cette parole révélée et parfaite *dans* ce corps temporel et ce monde d'actualité. La formulation de l'éthique sera donc forcément contradictoire en elle-même et par elle-même, et ce serait une désobéissance et un mensonge que de prétendre apporter des solutions. Le rôle de celui qui réfléchit sur cette éthique est certainement de manifester ces contradictions, mais sûrement pas de donner des solutions satisfaisantes. Rendre les contradictions manifestes aidera le chrétien à poser correctement le problème de sa vie, et de sa conduite. Mais les données lui étant fournies, il doit par lui-même découvrir ce qui sera sa propre réponse, sous sa responsabilité. Il ne peut se couvrir de l'autorité de tel Docteur pour éviter le jugement de Dieu. D'ailleurs, aucune solution *satisfaisante* (c'est-à-dire tenant compte de toutes les conditions,

5. Cf. par exemple Job 42,12 : « Pendant ses dernières années, Job reçut de l'Éternel plus de bénédictions qu'il n'en avait reçu dans les premières. Il posséda quatorze mille brebis, six mille chameaux, mille paires de bœufs, et mille ânesses. »

6. Cf. Romains 13,1-7.

7. Cf. *supra* la note 92, p. 136.

et juste devant Dieu) n'est possible. À quoi servirait dès lors de formuler une pluralité de réponses toutes boiteuses ? Cela ne signifierait rien. Au contraire, chacun établissant pour soi sa réponse se trouve à la fois dans la situation juste de l'homme grâcié qui fait usage de sa liberté, et de l'homme pécheur qui doit en appeler au pardon pour cette décision même qu'il vient de prendre avec toute sa bonne foi, et sa foi. L'Éthique pour les chrétiens devra donc faire apparaître les contradictions, mais n'apportera pas de solutions préétablies.

*

L'une des contradictions majeures, c'est évidemment celle qui se produit entre la vie chrétienne et le monde, ensemble des puissances hostiles à Dieu, rebelles et vaincues. Le chrétien appelé à vivre dans ce monde, appelé à utiliser les choses du monde, à participer aux entreprises du monde, à la politique, à l'expansion économique, doit sans cesse savoir que rien de tout cela n'est légitime, n'est bon, n'est juste, et cependant qu'il ne peut pas seulement secouer la poussière de ses pieds⁸ sur cela, qui est l'univers des hommes, et à ce titre que cela est aimé de Dieu, que cela sera, à la fin des temps, assumé par Dieu⁹. Prétendre vivre sa vie chrétienne en dehors du monde est faux et illusoire. Illusoire parce que, que nous le voulions ou non, nous ne pouvons pas éviter de vivre dans ce monde. Le moine le plus reclus paie pourtant des impôts, est soumis à des recensements de population, des contrôles de police... Le Robinson le plus total ne peut cependant éviter d'acheter tel objet fabriqué et cela le situe, en chaîne, dans toute l'activité du monde. C'est une prétention mensongère. C'est aussi une situation fautive du point de vue de la foi : car si l'on se sépare du monde, comment pourra-t-on y porter témoignage par sa vie de l'amour de Dieu ? Jésus-Christ nous envoie dans le

8. Cf. Matthieu 10,14//Marc 6,11//Luc 9,5.

9. Sur cette assumption par Dieu, à la fin des temps, de toutes les œuvres et de l'ensemble de l'histoire des hommes, cf. Jacques ELLUL, *Sans feu ni lieu. Signification biblique de la Grande Ville* (1975), Paris, La Table Ronde (La petite Vermillon 191), 2003², pp. 308-324.

monde...¹⁰ Mais il y a parfaitement contradiction entre la vie chrétienne et le monde, – à aucun moment la vie chrétienne ne peut accepter comme normal et juste ce qui se fait dans le monde, à aucun moment elle ne peut dire : telle guerre est juste¹¹, j’y participe – ni tel gouvernement est juste, ni telle répartition de biens est juste. Le chrétien ne peut jamais formuler cela et apporter sa bénédiction, sa justification à une entreprise du monde, – à aucun moment, il ne peut présenter une entreprise faisable comme l’exact accomplissement de l’exigence de la foi (par exemple, construire des logements, nourrir les pauvres, etc.). Au mieux, il ne peut s’agir que d’un aspect minime, très accessoire, très limité, de la vie chrétienne, – à aucun moment, le chrétien ne peut croire que la société se range, s’est rangée ou se rangera dans la vérité chrétienne – ni dire que la monarchie était le vrai gouvernement chrétien ni que la société communiste réalisera la justice chrétienne, etc.

Mais ceci ne doit pas conduire à un scepticisme et à un abstentionnisme. Ne pouvant ni ne devant échapper au monde, le chrétien est appelé à participer effectivement aux activités du monde. Il est normal qu’il exerce une profession, qu’il soit citoyen, etc. Mais il doit savoir que ce faisant, il participe à l’activité du monde, et qu’il n’est pas *ipso facto* légitimé, juste et en accord avec Dieu. D’une part, sans cesse, il doit se rappeler et rappeler aux autres que tout cela est extrêmement relatif. Sans doute tous les régimes politiques ne sont pas indifférents, mais s’ils peuvent avoir une certaine importance quant à tel ou tel aspect du bonheur humain, ils n’atteindront jamais la justice voulue par Dieu.

10. Cf. Jean 17,18 («“Comme tu m’as envoyé dans le monde, je les ai aussi envoyés dans le monde”»); 20,21 («Jésus leur dit de nouveau : “La paix soit avec vous ! Comme le Père m’a envoyé, moi aussi je vous envoie”»).

11. Pour une critique de la notion de « guerre juste », cf. Jacques ELLUL, « Contre les violents » (1972), in : ID., *Le défi et le nouveau*, pp. 501-639 (en particulier pp. 508-510); « En toute liberté : violence et non-violence », *Réforme* 1383-1384, 18 août 1973, p. 3 (l’auteur y qualifie Thomas d’Aquin d’« humoriste » pour avoir défendu le critère du « moindre mal », alors que « Dieu seul peut faire cette mensuration »); ainsi que : Jacques ELLUL et Patrick CHASTENET, *À contre-courant. Entretiens* (1994), Paris, La Table Ronde (La petite Vermillon 392), 2014², pp. 94-95.

Cependant il n'est pas sans intérêt d'y participer, précisément pour apporter le témoignage de l'amour, de l'exigence et de la vérité. Mais à condition de ne pas se laisser prendre à ce jeu, et de ne pas croire davantage à la politique qu'à son Seigneur pour accomplir le juste (ce qui arrive le plus souvent). D'autre part, il doit se rappeler que les meilleures activités du monde sont encore pécheresses et soumises à la condamnation, que par exemple aucun métier n'est pur, et ne correspond sans contrepartie à la « vocation chrétienne ». Bien entendu, là encore, cela ne doit pas conduire à l'indifférentisme, tous les métiers ne sont pas équivalents, – être boulanger ou bouilleur de cru, médecin ou prostituée, ce n'est pas identique, mais il faut se garder d'un jugement moral sur les métiers, et savoir que le meilleur est encore participation au monde du péché et du mal. Prenons l'exemple du médecin. Il est bien et juste de soigner et de guérir. Supposons que ce médecin chrétien arrive, par une extrême vigilance, à échapper à toutes les tentations du métier, cependant, objectivement, lorsqu'il prolonge un vieillard, il contribue au vieillissement moyen de la population (ce qui est un désastre en France), lorsqu'il sauve des débiles qui auront des enfants, il contribue à l'affaiblissement moyen de la race et à la perpétuation de tares, lorsqu'il élimine la mortalité infantile, il provoque l'accroissement terrible de la population et déclenche des drames comme au Japon, en Algérie, etc., car il doit savoir que le développement des ressources économiques ne peut pas suivre la même cadence, *quel que soit le régime* (le communisme pas plus que le capitalisme). Bien entendu, tout cela, ce n'est pas la faute du médecin : mais c'est quand même le résultat de son action, et il doit le savoir pour comprendre que le pur acte de soigner s'inscrit dans un monde pécheur et n'est pas bon en soi, mais comporte lui-même des répercussions mauvaises. Encore une fois, cela ne veut pas dire qu'il ne faut pas soigner, mais qu'il faut accepter cette contradiction, être conscient du mal produit par le meilleur des actes possibles que nous accomplirons en tant que participant à ce monde, et dès lors ne pas se sentir juste dans l'exercice de notre profession, ou de nos droits de citoyen, etc., et demander pardon à Dieu pour toute entreprise en ce monde. Les choix que nous aurons à exercer sont donc des choix relatifs et pourtant décisifs (puisque

c'est là que s'incarnera notre vie chrétienne), ils n'aboutiront jamais à un effet pur, bon, juste, et pourtant ils sont en cela même obéissance à l'amour de Dieu. Cette contradiction nous place exactement en présence du problème du compromis. Parce que nous vivons dans ce monde, nous ne pouvons échapper au compromis. Tout acte est soumis à une telle pression du contexte social, comme aussi bien de notre être même, qu'il ne peut pas être la traduction pure et simple de la volonté de Dieu. On ne peut agir (et toute l'éthique est problème d'action) qu'en se salissant les mains. Celui qui voudrait éviter de se salir les mains, qui voudrait se garder pur, cessera dès lors d'agir, il cessera de participer au monde. Mais ce faisant, il désobéit à Dieu lui-même. Celui qui obéit à l'ordre de Dieu et entre dans le monde se souille forcément à ce contact. Toute action s'établira comme un compromis entre la volonté de Dieu et la possibilité d'exécution, possibilité qui tient elle-même à bien des éléments : la mesure de foi de celui qui agit, et aussi bien les données économiques, etc. Il faut savoir qu'il en est ainsi. Il faut savoir qu'Élie triomphant des prophètes de Baal par un miracle de l'Éternel est conduit à les faire massacrer et par là même à désobéir à l'ordre de Dieu, de ne pas tuer, et le prophète de la vie aura les mains pleines de sang. Il faut savoir qu'il en est ainsi, mais non pas l'accepter. Toute la difficulté est là. Si, parce que l'on sait que cela est inévitable, on commence à le trouver acceptable, légitime, et dans la foi, justifié : alors tout est perdu. Car ce qui était condition de l'homme déchu, pécheur, devient orgueil et prétention à la justice. Ce qui était nécessité et qui retombe sur nous malgré nos efforts, devient introduction de la nécessité *dans* la vie chrétienne, c'est-à-dire dans la grâce, – à partir du moment où l'on commence à calculer les limites du compromis acceptables, et si l'on se salit jusqu'au poignet ou jusqu'au coude, tout est perdu. Cela veut dire, quand on accepte d'avoir les mains sales, qu'en fait, on est sale des pieds à la tête et que l'on a le cœur totalement gangrené. Le compromis est inévitable, mais il est toujours une défaite. Il n'est jamais tolérable, acceptable. Il y a une lourde hérésie à considérer le compromis comme étant de l'ordre de la finitude, de la situation de Créature, et de ce fait admissible. Le fait que je sois limité dans la durée de ma vie, dans ma capacité à comprendre ou à

vouloir, dans mes forces physiques, dans mon amour même, n'est jamais source de compromis : celui-ci ne vient pas des limites de l'être mais de la présence du mal à l'intérieur des limites de l'être. Ce compromis s'établit entre la volonté de Dieu, l'action de l'Esprit saint d'une part, et la corruption du monde et de moi-même d'autre part. Chaque fois que le compromis s'établit, il faut savoir que c'est dans la désobéissance envers Dieu qu'il s'établit, qu'il est toujours une défaite de la vie chrétienne. Dans l'histoire et collectivement, il en est de même que dans la vie individuelle. La chrétienté est tout entière fondée sur un ensemble de compromis (en particulier envers l'État). Il s'agit donc de résister jusqu'à la plus extrême limite à l'établissement du compromis, la vie chrétienne qui est acte de liberté suppose la récusation d'une soumission à la nécessité ; or, disions-nous, le compromis est nécessaire – mais chaque fois qu'il y a compromis, il y a obéissance à des nécessités. L'on peut donc dire en définitive que le compromis est la négation même d'une vie chrétienne. Celle-ci ne peut jamais consister en un dosage savant, bien équilibré, entre une part de Sainteté et une part de corruption. L'exigence de la volonté de Dieu est totale et absolue. Dire que Dieu est un Dieu jaloux, c'est dire qu'il n'accepte justement pas ce partage, ce compromis ; de même, l'interdiction de marcher dans deux voies ; de même la grande déclaration de Jésus-Christ : celui qui viole le plus petit commandement viole toute la loi¹². Tout cela implique une volonté de Dieu sans réserve, sans possibilités d'adaptation ni d'édulcoration. Quand la Parole nous appelle à la Sainteté, il s'agit bien de la Sainteté et pas de quelque vertu morale. La vie chrétienne doit donc être obéissance sans limite, sans atténuation à la volonté de Dieu, avec un radicalisme parfaitement intransigeant. Admettre le compromis, c'est donc bien la négation *totale* de la vie chrétienne. Seulement, il faut être sans illusion. Il faut ne pas se croire dans le Royaume de Dieu, il faut ne pas se prendre pour un ange. Il faut en définitive mesurer

12. Cf. Matthieu 5,19 : «Celui donc qui violera l'un de ces plus petits commandements et qui enseignera aux gens à faire de même sera appelé le plus petit dans le royaume des cieux, mais celui qui les mettra en pratique et les enseignera, celui-là sera appelé grand dans le royaume des cieux ».

notre incapacité à vivre selon cette Parole. Partout avec la plus grande intransigeance, avec l'exigence la plus totale, il faut s'insérer dans la réalité, et ici nous rencontrons la corruption et l'obstacle. Il s'agit alors de ne pas faire « comme si » cela n'existait pas. Cela serait un idéalisme mortel pour la vérité de la foi. Prétendre que cette incarnation de l'exigence de Dieu est possible, c'est un enfantillage, c'est *alors* aussi la négation de notre finitude, – ainsi chaque pas de notre vie sera fait dans la voie de cette contradiction, n'arrivant jamais à une situation satisfaisante, à une solution, – aucune situation n'est pure et bonne. Mais lorsque l'on dit cela, lorsque l'on part en sachant que l'on sera contraint au bout du combat de plier l'échine et de se retrouver dans le compromis, il ne faut pas que cela diminue notre énergie ni que cela nous serve de justification (puisque je ne pouvais pas éviter le compromis, je suis donc juste en l'acceptant¹³). Je ne peux pas l'éviter, mais Dieu ne le tolère pas. Ceci nous conduit donc à savoir que la contradiction maintenue (ce qui est le contraire du compromis) entre la volonté rigoureuse de Dieu et le mal radical dans lequel nous vivons est un élément indispensable de la vie chrétienne. C'est une situation délicate et pénible, et l'on comprend que d'innombrables chrétiens cherchent à y échapper, – une des tendances modernes de cette évasion consiste à minimiser la Chute¹⁴, à cantonner l'influence du péché, à présenter le monde comme, non plus le domaine du principe de ce monde, mais un lieu où il est possible à l'homme d'exercer sa vertu. Cette attitude est à la fois une erreur biblique et un manque de réalisme. C'est une nouvelle voie de l'idéalisme chrétien qui, périodiquement, réintroduit son venin dans l'Église.

Lorsque ayant mené un combat total pour l'exécution par soi et autour de soi, de la volonté de Dieu, on aboutit à un compromis, nous disions plus haut que cela nous fait courber l'échine : mais c'est alors le moment où nous avons à tomber à genoux pour

13. Nous retrouvons ici l'adage : « Faire de nécessité, vertu ». À ce sujet, cf. *supra* la note 2, p. 114.

14. Jacques Ellul critique la tendance de Paul Ricœur à minimiser la réalité et la portée de la « chute » dans le premier volume de *Le Vouloir et le Faire* : cf. Jacques ELLUL, *Le Vouloir et le Faire*, pp. 57-59.

demander le pardon de Dieu sur nos œuvres. C'est lorsque le serviteur a fait *tout* ce qu'il y avait à faire qu'il doit se présenter devant son Seigneur en disant : « Je suis un serviteur inutile. »¹⁵ Ce n'est pas avant d'avoir fait. Ce n'est pas en disant : « Je suis un serviteur inutile, donc ce n'est pas la peine que je me fatigue – J'aboutirai à un compromis, donc ce n'est pas la peine de combattre. » Craignons alors la colère de Dieu. Mais inversement, il faut savoir qu'en tombant à genoux, après, voici que par la grâce de Dieu, le compromis se brise et Dieu rétablit notre œuvre dans sa pureté en l'assumant lui-même.

Mais il nous faut encore savoir que même en obéissant à la volonté de Dieu, nous ne sommes pas indemnes de compromis. Prenons un exemple simple avec l'État – quand on dit que l'État doit être laïque (et de même quand on dit que l'éthique doit être laïque), ceci est sûrement exact dans la perspective biblique. Pourtant lorsque cet État laïque s'établit, cela veut dire en même temps que c'est un État qui ne reconnaît pas la volonté de Dieu, ce qui est la grande tentation démoniaque de l'État. Quand on dit que le chrétien doit obéir aux autorités de l'État par motif de conscience¹⁶, cela est indiscutablement biblique, mais cela ne suffit pas à éliminer le compromis parce que ce chrétien obéit aussi, forcément, par conformisme politique, par crainte du gendarme, par facilité. Et obéissant même purement par motif de conscience, discernant dans l'État un moyen de Dieu, cependant ne renforce-t-il pas *aussi* et *en même temps* la Bête de l'Apocalypse qui est *aussi* l'État¹⁷, – autrement dit la pure obéissance au commandement de Dieu (même lorsqu'elle est possible subjectivement), dans la mesure où elle s'adresse à une structure ambiguë du monde, devient elle-même ambiguë lorsqu'elle s'exprime. Parce que l'État est *en même temps* la Bête de l'Abîme et l'agent

15. Cf. Luc 17,10 : « Vous de même, quand vous avez fait tout ce qui vous a été ordonné, dites : “Nous sommes des serviteurs inutiles, nous avons fait ce que nous devions faire”. »

16. Cf. Romains 13,5 : « Il est donc nécessaire d'être soumis, non seulement par crainte de la punition, mais encore par motif de conscience. »

17. Pour cette identification de l'État avec la Bête de l'Apocalypse, cf. Jacques ELLUL, *L'Apocalypse. Architecture en mouvement* (1975), Genève, Labor et Fides (Essais bibliques 44), 2008², pp. 111-119.

de Dieu sur terre, l'obéissance au commandement devient obéissance à l'un mais aussi à l'autre. De même encore : l'exercice d'une authentique charité à l'égard de l'homme malheureux dans la société moderne est évidemment une forme de la vie chrétienne. Mais comme la source de cette misère est aujourd'hui collective, sociale, l'atténuer par l'amour c'est empêcher cet homme de se révolter contre cet ordre social injuste, c'est le conduire à tolérer cet ordre social. Mais faudrait-il alors pour le pousser à la révolte contre l'injustice, lui refuser le secours de l'amour ? Ce serait une monstrueuse ignominie. Ce dilemme insoluble est tout le problème de fond des assistantes sociales par exemple. L'on voit par là que l'on ne peut pas dire simplement : en aimant son prochain tout est résolu. En fait l'amour du prochain conduit, *dans notre société*, à tout autant de compromis que le reste.

*

La prise de conscience des contradictions, le fait que la situation du chrétien vivant est une situation de contradiction, le fait que Jésus-Christ lui-même est signe de contradiction conduit en réalité le chrétien à éclairer par la foi les contradictions intrinsèques du monde.

Jésus-Christ est signe de contradiction, il provoque la contradiction, et il vient apporter l'épée sur la terre¹⁸. Bien entendu, cette contradiction éclate au sujet de ce qu'il est : est-il oui ou non le Fils de Dieu ? Mais cette division des hommes à son sujet n'est pas seulement spirituelle et intérieure. Le piétisme interprète volontiers cette opposition comme étant de caractère purement religieux. Il semble qu'il faille aller plus loin et admettre que le signe de contradiction pèse sur la vie totale des hommes, sur leur être entier. La venue de Jésus-Christ sur la terre fait éclater ce qui est au fond de l'homme et au fond des choses. Il révèle la contradiction qui existait dans le cœur de l'homme et dans la nature des choses, dans le cours de l'histoire et dans les structures de la

18. Cf. Matthieu 10,34 : « Ne croyez pas que je sois venu apporter la paix sur la terre ; je ne suis pas venu apporter la paix, mais l'épée. »

société. Ce qui était latent devient patent. La présence de Jésus-Christ montre les véritables conflits, les véritables oppositions, et toutes sont des prolongements de la contradiction qui éclate à son sujet même.

D'une part en tant que chrétien, vivant dans le monde, nous avons à prendre conscience des contradictions de ce monde, cela fait partie du réalisme de la foi et de la pensée chrétiennes ; d'autre part la lumière de l'Évangile projetée sur ce monde fait apparaître les contradictions. Elle agit exactement comme un projecteur qui, éclairant brutalement un terrain qui aurait pu paraître plat, fait surgir les obstacles et les cassures. L'une des prétentions constantes des sociétés, c'est d'être unitaires, synthétiques, de se présenter comme un tout sans faille – alors que le monde est au contraire un tissu de contradictions dans sa réalité profonde. La foi chrétienne doit nous amener à saisir l'existence de cette situation et à récuser toute prétention unitaire. Sans doute par exemple Marx et Proudhon ont bien vu, mis en valeur, les contradictions du monde capitaliste. Mais il faut aussi comprendre les contradictions de l'État libéral (voir Ellul, *Histoire des Institutions*¹⁹) et de la démocratie ou de la société communiste. Quand la démocratie prétend assurer la liberté, il faut être capable de saisir qu'elle donne naissance à un État comme les autres et que cet État est oppressif, exclusif de liberté comme les autres, et qu'elle porte en elle-même une contradiction radicale. Quand le marxisme prétend assurer la Justice sociale, il faut savoir qu'il porte en lui-même la source d'une nouvelle injustice tout aussi radicale ; quand il prétend apporter la solution de la contradiction entre l'État et l'homme, il faut savoir que c'est au prix d'une nouvelle contradiction entre l'homme et la société globale ; quand le progrès technique prétend être au service de l'homme, il faut en même temps saisir la contradiction dans laquelle il se trouve par rapport à l'homme. Mais la réciproque est vraie, lorsque l'on a vu tout le mal que la technique fait à l'homme, il ne faut pas pour cela résoudre la contradiction par une simple position négative : il faut savoir tenir en même temps

19. Cf. Jacques ELLUL, *Histoire des institutions*, t. V : *Le XIX^e siècle* (1957), Paris, PUF – Themis (Quadrige), 1999³, pp. 354-376.

tout l'apport, tout le positif²⁰. Mais l'un ne doit jamais effacer l'autre. Il convient d'aller dans l'un et l'autre sens jusqu'au bout de la contradiction, il n'y a pas, ce que l'on fait toujours, à procéder à un choix dans une des directions, puis à nier ou minimiser ce qui nous est contraire. Ceci conduit à une attitude extrêmement féconde dans le domaine social, économique, politique. Il n'y a pas de progrès sans contrepartie, il n'y a jamais un positif sans négatif : tout ce qui est acquis dans n'importe quel domaine se paie d'un certain prix. Il s'agit de chercher avec exactitude dans chaque cas le prix payé. Or, ce « prix » ne se situe jamais à l'extérieur du phénomène analysé : il est à l'intérieur, il fait partie du phénomène. Le communisme se paie du mépris de l'homme, du camp de concentration, du mensonge, etc., et ceci n'est pas un phénomène externe, c'est une partie intégrante du communisme établissant le bonheur, la justice sociale, la coopération, etc. Lorsque nous parlons d'un prix à payer, nous ne voulons pas dire par là que le prix peut être une fois payé, et que la situation devient pure ensuite, car ce prix c'est en réalité l'établissement d'une situation constante : l'homme minorisé par exemple par la technique ne devient pas ensuite revalorisé par elle. Il en reçoit d'autres avantages, mais il reste minorisé.

Ainsi dans toute situation sociale, économique, politique, idéologique, morale, il y a une contradiction qui s'établit par le fait que chaque progression se solde par une destruction en même temps que par une construction. Et ce qui est détruit n'est pas liquidé, ramené au néant, il subsiste en tant que ruine, et même en tant qu'absence et reste virulent par son absence même. Ce qui est détruit ne peut pas être jugé moins valable, moins légitime, moins juste du fait que cela est détruit : cela peut être comme une perte irréparable, et dans ce cas il faut que cette absence soit une contradiction portée au système. Ainsi nous dirons qu'il est essentiel de faire apparaître les contradictions de chaque évolution humaine : c'est la voie de la liberté. Mais il faut ici se dégager

20. Sur l'ambivalence comme caractère de la technique, cf. Jacques ELLUL, *La technique ou l'enjeu du siècle*, pp. 87-102 ; *Le système technicien*, pp. 133-162.

d'une illusion. Combien pensent que la contradiction est le signe d'une issue possible ? Par exemple, le capitalisme est mauvais, le communisme est en contradiction avec le capitalisme, donc le communisme est bon et il faut aller dans son sens, – ou encore : la société politique est effroyablement pesante, conformisante, elle détruit la liberté, mais l'homme trouve sa liberté dans la littérature, dans la culture qui se situent en opposition au monde politique et expriment le non-conformisme. Nous pourrions multiplier les exemples. Cette vue est simpliste et fautive. D'une part, chacun de ses termes porte en soi ses propres contradictions : elles existent à l'intérieur du communisme, comme à l'intérieur de la culture, etc. Mais ce qui est plus important, c'est de comprendre que ces deux termes sont deux termes d'*un* même système, ils ne sont pas opposition de destruction comme +a et -a : ils sont en tension et indissolubles l'un de l'autre et appartenant à un ensemble. Le capitalisme et le communisme ne sont que deux faces contradictoires mais complémentaires d'une société où les valeurs de l'économique, de la technique, de l'efficacité sont les premières. Le communisme présente en définitive les mêmes caractères fondamentaux que le capitalisme et ne lui porte qu'une contradiction superficielle. De même la culture est, avec son non-conformisme même, une pièce indispensable de la société politique conformiste (moyen de compensation, de justification, de défolement, de mystification, etc.). Ainsi ces contradictions ne peuvent se résoudre par un choix que je ferais de l'une ou de l'autre face : les deux éléments font partie d'un ensemble. Je ne puis exclure l'un. Il importe alors essentiellement (et l'on peut dire que c'est là *tout* le problème de la compréhension d'une société) d'une part de saisir les contradictions qui existent, et d'autre part de percevoir leurs relations profondes, leurs implications réciproques : c'est la seule voie féconde pour atteindre la réalité sociale et politique. Or, cette voie est impossible à suivre pour des non-chrétiens : l'homme est nécessairement poussé vers la constitution d'un monde unitaire (d'où l'on exclut la contradiction) et vers la division simple du bien et du mal, tranchés, opposés, avec le choix évident du bien. Si je suis communiste, je ne peux pas tolérer qu'il y ait des contradictions dans le communisme, et je suis obligé de dire : le communisme est le bien, je l'ai

choisi. L'on peut répéter cela avec le libéralisme, la culture, la technique, la démocratie, l'art, la science, le socialisme, la productivité économique, le travail, et bien entendu le christianisme. Seule l'intervention de la Parole de Dieu peut (en nous référant au Tout-Autre²¹ et en nous faisant vivre dans la tension du « Déjà accompli » et du « Pas encore réalisé », en nous accordant enfin le don de l'espérance) nous faire non seulement voir ces contradictions et leurs relations profondes, mais encore nous permettre d'y vivre réellement, et de nous situer *dans* ce monde-là, et par rapport à elles. Or, la prise de conscience des contradictions que seul le chrétien peut effectuer est un acte d'une importance décisive pour l'ensemble d'une société et pour l'homme, car c'est exactement ici que commence la prise au sérieux de la condition de l'homme dans le monde même où il vit. C'est pourquoi le marxisme qui a entrepris cet effort est louable, et s'il a tourné court, s'il a échoué en retombant dans les mêmes ornières, c'est parce qu'il était humain et seulement humain. Mais sa tentative est juste, c'est dans cette voie qu'il convient de travailler pour engager l'homme dans une éventuelle libération. Et si les chrétiens ne le font pas, personne ne peut le faire, parce que l'on se heurte ici à une structure fondamentale de la société et de l'homme, parce que aussi faire jaillir les contradictions sans trouver dans l'un des termes le Bien, c'est se découvrir dans une situation désespérée, et nul homme ne peut vivre dans le désespoir pur.

Ainsi l'éthique exprimant à la fois la structure de l'action de Dieu, le problème de l'incarnation, et la conduite du chrétien dans un monde de contradictions, ne peut être qu'une éthique de contradiction elle-même. Elle doit conduire le chrétien à considérer ces tensions, à vivre au milieu d'elles, et à aider ses frères à supporter le drame de la contradiction du monde.

21. L'expression « Tout Autre » pour désigner Dieu vient de Rudolf Otto (1869-1937), théologien luthérien et chercheur en religions comparées : cf. Rudolf OTTO, *Le sacré. L'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel* (1917), Paris, Payot, 1929, pp. 46-53.

Chapitre VII

UNE ÉTHIQUE DES MOYENS

Le problème de l'éthique est celui de l'action. Il est, bien entendu, au préalable, celui de l'être, mais l'être n'est rien qui ne s'exprime et ne s'inclue dans un Faire. Nous n'entendons ici nullement formuler un primat de l'action sur la Vie, du Faire sur l'État qui est un des mensonges principaux de notre civilisation technicienne, – l'être domine et précède le faire, – le miracle de l'action de Dieu en Jésus-Christ est précisément d'atteindre notre être et de le transformer. Mais la façon d'être se manifeste nécessairement dans certaines paroles, certains engagements, certaine vocation, certaines œuvres, c'est-à-dire dans un faire. Lorsque l'on n'atteint pas ce niveau, qui est certes inférieur, mais qui est indispensable, on ne peut rien dire au sujet de l'être. Nous ne savons de l'être que ce qui s'inscrit dans un faire. La charité est un don de Dieu, elle transforme l'être profond de l'homme, mais nous ne la saisissons qu'au travers de ses expressions : lorsqu'elle modifie notre comportement envers le prochain. Ce comportement-là, pris en soi, ne signifie rien, n'a aucune valeur s'il n'est inspiré par la charité (1 Co 13), mais celle-ci n'est rien si elle ne s'incarne dans ce comportement (1 Jn¹). L'on peut donc dire que l'éthique pour les chrétiens est vraiment problème de l'action, elle se situe exactement entre le don de Dieu fait à l'homme en Jésus-Christ et qui se réalise pour l'homme dans la foi, l'espérance et la charité, – et puis d'autre part la fin de cette aventure du Salut qui est fixée par Dieu et déjà accomplie en Jésus-Christ. L'Éthique pour les chrétiens n'est pas la description

1. Cf. 1 Jean 4,7-21.

théologique de la relation entre Dieu et l'homme ni de la réponse de l'homme à Dieu. Elle n'est pas la prédication de la Parole révélée. Elle n'est pas exhortation à recevoir la grâce et à vivre du salut. Elle est la recherche des conséquences concrètes de tout cela, l'effort pour exprimer dans des formes actuelles et correspondant à la vie de l'homme de ce temps *cette* relation éternelle établie par Dieu, et *cette* révélation reçue par l'homme.

En parlant de moyens, nous ne visons pas seulement les instruments matériels, les procédés techniques, etc., mais tout ce qui est en définitive médiateur entre les hommes, tout ce qui peut servir à un homme pour exprimer sa vie intérieure, tout ce qui lui permet de s'inscrire dans une certaine réalité. Sera donc moyen aussi bien la relation avec autrui que tel comportement, ou la parole et l'écrit, aussi bien l'appréhension du monde extérieur par une activité intellectuelle ou matérielle que l'exercice d'un métier. Tout cela est moyen, en définitive, car c'est par là que l'homme s'accomplit, ou se détruit, par là qu'il imprime sa marque sur les êtres et les choses, et en reçoit leur empreinte.

D'autre part, l'Éthique pour les chrétiens n'est pas une description des buts à atteindre, de certaines fins. Ici nous atteignons la différence très importante d'avec les morales innombrables : ces morales proposent toujours un certain but et s'attachent principalement à décrire ce but, – c'est le Bien, et l'on décrit minutieusement le bien à accomplir. – C'est la Valeur, et l'on explique tout ce qu'est la valeur, sa particularité, son signalement, – c'est la Justice, etc. Il y a une sorte de projection en avant de l'homme lancé vers une fin, et c'est l'établissement de cette fin qui semble être la tâche principale de la morale, même quand celle-ci prétend se réduire à constater la situation éthique de l'homme, et prétend que l'exercice moral est celui du choix. Or, précisément, la morale pour les chrétiens ne propose pas de fins, de buts. Elle ne tend pas vers... Cette morale n'a pas à décrire un but. Dieu nous révèle le but et la fin de *son* action qui est le Salut de tous les hommes, l'élimination des puissances de destruction et de mort, l'établissement de la nouvelle création. Ces trois objectifs sont parfaitement en dehors de nos possibilités, de nos moyens. Nous ne pouvons en rien nous sauver nous-mêmes ni sauver les autres – c'est par grâce que vous êtes sauvés. Nous ne pouvons en rien

détruire la puissance de Satan et de la Mort. Nous ne pouvons en rien construire le Royaume de Dieu ni même préparer sa venue. Les trois objectifs de l'action de Dieu sont d'ailleurs à la fois devant et derrière nous. Tout ceci est en effet déjà accompli, atteint en Jésus-Christ, et le salut de l'homme et la victoire sur les puissances, et la nouvelle création inaugurée par la Résurrection. Par conséquent, l'éthique chrétienne n'a absolument pas à proposer des buts à l'homme. Elle n'a pas à dire par exemple que le but de l'action de l'homme, c'est son salut (salut par les œuvres, etc.) – ni que c'est le salut des autres (évangélisation, témoignage, etc.), – ni que c'est la rédemption du monde (angélique) ni l'établissement de la justice sur la terre (millénarisme) ni la moralisation du monde, etc. Bibliquement, il faut savoir que tout ce qui est important, c'est l'œuvre de Dieu en Jésus-Christ et que cela est accompli, et en dehors de notre pouvoir. L'éthique pour les chrétiens ne peut jamais décrire une action pour réaliser ce qui n'a pas encore été réalisé par Dieu : car tout est déjà accompli en Jésus-Christ et par lui. Il ne peut strictement rien s'y ajouter, l'homme ne peut pas y additionner son action, sa vertu, à celle de Dieu. Cette éthique ne peut pas être une éthique pour que... Elle est une éthique parce que... Elle n'est pas une éthique de la conquête mais de l'obéissance. Elle n'a pas un point d'arrivée, elle a un point de départ. Elle n'a pas un objectif, elle a une raison. Elle n'est pas une création, elle est une incarnation. Si j'ai à vivre selon la volonté de Dieu, ce n'est pas pour être sauvé, pour apaiser la colère de Dieu, etc., c'est parce que je suis sauvé (par grâce) et parce que Dieu m'aime. Si je cherche une règle morale, celle-ci ne peut s'ordonner à l'accomplissement de certaines fins, mais elle doit exprimer le don que Dieu m'a fait, qui est déjà en moi. Si j'accepte un certain ascétisme, ce n'est pas en vue de monter au ciel, de favoriser une expérience mystique, d'acquérir tel pouvoir miraculeux, mais par simple obéissance à la parole du Sermon sur la Montagne. Ainsi la vie morale n'est pas orientée vers un but, elle n'a pas de téléologie². Elle exprime

2. Cette absence de téléologie pour la vie morale distingue nettement Jacques Ellul de Paul Ricœur, qui articule étroitement une éthique téléologique, d'inspiration aristotélicienne, à une morale déontologique,

simplement l'impulsion reçue. Le Saint-Esprit n'est pas au bout du chemin à suivre, il est à l'origine. Jésus-Christ n'est pas rencontré à la fin de la vie spirituelle mais il est présent au point de départ. Le fameux « chemin étroit »³ qui mène au salut, n'est en rien un chemin que l'homme naturel serait appelé à faire seul par ses propres forces et qui après beaucoup de valeur morale et de sacrifice, le conduirait à Jésus-Christ : car ce chemin se fait après la rencontre avec Jésus-Christ (la première preuve évidente, c'est qu'il s'agit là d'une parole de Jésus-Christ à ses disciples, et que l'on ne peut prendre cette parole au sérieux que si l'on prend Jésus-Christ au sérieux, c'est-à-dire si on a déjà été appelé par lui), – et plus encore ce chemin, c'est Jésus-Christ lui-même (« Je suis le chemin »⁴). L'éthique pour les chrétiens n'a donc pas à fixer des buts à atteindre ni à décrire par conséquent les moyens (vertus, œuvres, chemin, etc.) pour les atteindre. Elle doit apprendre d'abord que l'action des chrétiens ne sert à rien, qu'elle n'est nullement efficace, effective, rentable ; qu'elle n'est jamais une plus grande approximation d'un but. Nous savons bien qu'aussitôt l'on dira : alors, à quoi bon ? Nous sommes dans ce siècle tellement pénétrés par les valeurs du monde, nous jugeons tellement selon les préjugés de la société que nous estimons tout par rapport à l'utilité, à l'efficacité, – que nous nous refusons à agir si cela ne sert pas, – or, voici que l'éthique chrétienne justement nous engage dans une action qui, en effet, ne sert à rien, ne contribue en rien à l'essentiel, – ne fait pas avancer l'œuvre de Dieu, et qui cependant est *nécessaire*, mais sa nécessité ne vient ni de son utilité, ni de la finalité poursuivie, ni de sa cohérence à un certain objectif, mais seulement, exclusivement de la décision de Dieu. Parce que Dieu a dit... voici que l'homme est appelé à le faire, à le vivre. Parce que Dieu a donné la foi,

d'inspiration kantienne. Cf. Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, pp. 200-201.

3. Cf. Matthieu 7,13-14 : « Entrez par la porte étroite. Car large est la porte, spacieux est le chemin qui mènent à la perdition, et il y en a beaucoup qui entrent par là. Mais étroite est la porte, resserré le chemin qui mènent à la vie, et il y en a peu qui les trouvent. »

4. Cf. Jean 14,6 : « Jésus lui dit : “Je suis le chemin, la vérité, et la vie. Nul ne vient au Père que par moi” . »

voici que cette foi porte en elle-même la nécessité de s'incarner dans le témoignage et l'évangélisation. Parce que Dieu a donné la charité, voici que cet amour porte en lui-même la nécessité de s'incarner dans l'œuvre de l'amour pour les autres. Parce que Dieu a donné l'espérance, voici que cette espérance porte en elle-même la nécessité de s'incarner dans la liberté vécue. Et ainsi de suite. En somme, parce que Dieu nous donne la vie en Christ, nous avons à vivre cette vie, avec cet aspect inséparable de la vie qui est l'action. Mais de toute façon, nous n'avons pas à nous poser le problème de l'efficacité de notre action, c'est Dieu seul qui la fait efficace ou non, – ni de sa validité, ni de son bien, etc., c'est-à-dire que nous n'avons pas à tenter de juger notre œuvre nous-mêmes, – c'est exactement l'affaire de Dieu, et de Dieu seul. Nous n'avons pas à essayer de voir où et comment cette œuvre entrera dans le Royaume de Dieu, cela c'est exactement le choix de Dieu. Tout ce que nous avons à faire, c'est l'esprit en repos, mais dans l'humilité, à remettre cette œuvre entre les mains de Dieu pour qu'il la juge, pour qu'il la garde ou la rejette, pour qu'il l'assume ou la récuse, pour qu'il lui donne de l'efficacité ou pour qu'il la laisse inerte. J'ai fait tout ce qui était possible. Je ne peux pas savoir si c'est bien. Je ne le saurai que lorsque Dieu l'aura dit. Je ne peux pas savoir d'avance si cela servira ou a servi à quelque chose : personne au monde ne peut le dire : je ne le saurai qu'au moment de la Résurrection et de la Nouvelle Création. Il est donc absolument inutile de se faire du souci, de s'inquiéter à cet égard. « Jette ton pain à la surface des eaux »⁵, conseille exactement l'Ecclésiaste. Mais il importe d'abord d'avoir fait ce pain, de l'avoir gagné. Et puis cela accompli, remets-le à la surface des eaux, c'est le courant qui le porte. Et il le portera exactement là où il le faut – avec certitude tu le retrouveras. Tout cela n'est qu'explication du « Quand tu auras fait tout ce qu'il fallait, dis : “Je suis un serviteur inutile” »⁶, – ou encore de la parabole des talents⁷, – au moment de rendre des comptes, le serviteur dit : « Voici, j'ai placé ton argent (je ne

5. Ecclésiaste 11,1.

6. Luc 17,10.

7. Cf. Matthieu 25,14-30//Luc 19,12-27.

savais trop exactement ce qu'il fallait faire, j'ai choisi ce genre d'action, je reste dans l'incertitude, mais *parce que* tu m'avais donné, au préalable, j'ai cru bon d'utiliser ainsi ce que tu m'avais remis), – et j'ai gagné cinq talents (peut-être est-ce cela que tu attendais ? Voici, cela est à toi – prends-les – peut-être fallait-il faire autre chose ? Acheter une maison, – les donner à un pauvre, – ne pas les risquer dans ces entreprises ?)» De toute façon, ce serviteur reconnaît que ses œuvres ne lui appartiennent pas mais appartiennent à Dieu. Ainsi aucune œuvre que nous accomplissons en fonction de l'éthique n'est Nôtre. La seule vertu que nous puissions avoir est de remettre cette œuvre entre les mains du Seigneur en reconnaissant qu'elle est à lui. Et ce serviteur ne sait pas d'avance si son œuvre est bonne, si c'était bien ce qu'il fallait faire (précisément parce qu'il ne peut pas la mesurer à un objectif qui lui était assigné d'avance) ; il attend pour le savoir que Dieu prononce la parole : « Cela va bien, bon et fidèle serviteur »⁸. Alors il sait, alors seulement, que ce qu'il avait fait est bon. Mais il ne faut pas trop non plus s'inquiéter si l'on se trompe, si l'œuvre choisie par nous n'est pas exactement celle que Dieu attendait, si en définitive cette œuvre doit être rejetée par Dieu, anéantie, cela ne veut nullement dire en effet que nous soyons nous-mêmes rejetés : Paul nous dit que celui dont l'œuvre sera détruite lors du Jugement sera lui-même sauvé mais comme au travers du feu (1 Co 2)⁹, c'est-à-dire qu'il entrera nu dans le royaume, sans son œuvre. Notre salut ne dépend réellement pas de nos œuvres. Cependant il vaudrait mieux ne pas se tromper ! De même Caïn : lorsque Dieu rejette son offrande, il ne rejette pas Caïn lui-même. Au contraire, il lui parle dans son amour. Il lui dit même qu'il ne devrait pas être triste de ce rejet. Pourquoi ? C'est qu'en effet si les biens de Caïn lui sont donnés par Dieu, il offre à Dieu ce qui est à Dieu, – son offrande n'est pas de lui à l'autre, – mais elle est restitution, et Dieu peut en effet prendre ce qui lui plaît de ce qui lui appartient, – et Caïn n'a nullement à être blessé. Ainsi de nos actes, de nos œuvres. Dans la

8. Matthieu 25,21.23.

9. La référence exacte est : 1 Corinthiens 3,15 : « Si l'œuvre de quelqu'un est consumée, il perdra sa récompense ; pour lui, il sera sauvé, mais comme au travers du feu. »

mesure où tous les actes de la vie chrétienne (où tout ce qui peut être décrit par l'Éthique pour les chrétiens) ne peut jamais être que l'expression actualisée, concrétisée, mais forcément partielle, d'un don que Dieu nous a fait et non pas un instrument adéquat pour atteindre un but que nous aurions à conquérir (ou à créer pour l'offrir à Dieu comme une innovation), cela n'est jamais que la restitution de ce qui appartient à Dieu. C'est une menue monnaie du capital qu'il nous a remis. Et dans ces conditions, comment pourrions-nous être inquiets ou tristes si ces œuvres ne sont pas agréées par Dieu ? Sinon seulement de ce que nous n'aurons pas su exprimer à Dieu l'amour que nous aurions voulu lui exprimer, mais non de notre propre salut.

*

L'Éthique pour les chrétiens n'étant pas une description des fins, ni même une ordination des moyens à une fin, elle est purement et simplement une éthique des moyens. Indiquons au passage que dans cette perspective, les moyens ne peuvent absolument pas être justifiés par la fin (sur le problème de la Fin et des Moyens voir : *Présence au Monde moderne*¹⁰). Il s'agit de choisir dans des circonstances concrètes quels sont les meilleurs moyens pour exprimer dans une société historiquement déterminée par les structures sociales, économiques, politiques, idéologiques, l'œuvre de Dieu accomplie en un homme par la Grâce. C'est tout le problème, mais quand nous insistons sur le fait qu'il s'agit de moyens situés dans une société particulière, cela veut dire évidemment qu'il faut connaître cette société, ce milieu dans lequel on agit. Les moyens ne peuvent pas être seulement expression de la foi, mais de la foi vécue dans ce monde. La Parole d'un aveugle conduisant les autres aveugles¹¹ nous dit bien que sans la lumière de la Révélation, l'homme est aveugle. Mais quand l'œil de cet aveugle s'ouvre, il s'ouvre pour voir quelque

10. Cf. Jacques ELLUL, «Présence au monde moderne», pp. 19-116, chapitre III : «La fin et les moyens», pp. 55-78.

11. Cf. Matthieu 15,14 ; Luc 6,39 : «Il leur dit aussi cette parabole : "Un aveugle peut-il conduire un aveugle ? Ne tomberont-ils pas tous deux dans une fosse ?"»

chose. Et ce quelque chose, ce n'est pas seulement Dieu, mais c'est aussi et de façon inséparable la création de Dieu, et cette création n'apparaît pas dans son absolu (Espaces éternels¹²...) mais sous des espèces précises, historiquement localisées et déterminées. Cela implique donc que l'aveugle dont les yeux s'ouvrent par le miracle, et qui sera destiné à conduire des aveugles (et peut-être à leur ouvrir les yeux à son tour) ne doit pas, pour faire son chemin, se borner à regarder le ciel, marchant ainsi, – il doit *aussi* (pas seulement, mais aussi) regarder la terre et la route. Autrement dit dans le problème éthique du choix des moyens, il faut soigneusement ordonner ces moyens à la situation concrète du monde dans lequel ces moyens auront à exprimer la vérité, et la justice, et l'amour, et la liberté de Dieu. Ainsi les moyens n'ont pas à être ordonnés à une fin, ni au milieu. Cela implique que l'on connaisse ce milieu, – et par conséquent que l'on porte un certain diagnostic sur sa situation, sur la situation actuelle de cette société et de cet homme dans la société. Ceux qui rejettent le diagnostic rejettent par là même toute l'actualisation possible des moyens de la vie chrétienne. Dire que le diagnostic est inutile, c'est dire aussi bien que la carte est inutile pour suivre un chemin dans un pays que l'on ne connaît pas. Dire que le diagnostic a été si souvent fait... c'est ne prendre en général qu'une vue superficielle et rapide pour une analyse sérieuse indispensable. Je connais des milliers d'interprétations, des milliers de photographies de détails, des milliers de schémas grossiers sur la société actuelle, je ne connais pas un seul diagnostic complet, approfondi, global de la civilisation moderne. Dire que le diagnostic est mauvais parce qu'il fige le monde et met des étiquettes sur les choses, les empêchant d'évoluer ou nous empêchant d'évoluer par rapport à elles, c'est vraiment croire que l'économie, la politique, l'idéologie évoluent à une allure super-sonique ! Autant dire qu'il ne faut pas dresser de cartes parce qu'elles sont forcément fausses étant donnée l'action du vent, de l'érosion, de l'usure des choses ! Dire que le diagnostic ne tient pas compte de la fluidité des phénomènes, c'est dire qu'une photographie de paysage est fautive parce qu'elle ne rend pas compte du

12. Référence sans doute à PASCAL : « Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie » (*Pensées*).

vent qui a soufflé une heure après sur les arbres. Dire enfin que le diagnostic est destructeur de la réalité, c'est dire que l'observateur d'un phénomène le détruit ! Cette attitude de récusation du diagnostic est une attitude de confusionnisme et de superficialité. Le fait de porter un diagnostic n'empêche nullement ni le patient ni le médecin de vivre, ni même d'avoir entre eux des relations. En ce qui concerne la vie chrétienne, c'est une condition de cette vie. Les chrétiens ne peuvent porter témoignage que s'ils connaissent l'homme et son milieu, les missionnaires le savent bien. Ils ne peuvent être présents sérieusement au monde, que s'ils savent *à quel monde* ils doivent être présents. Ils ne peuvent ouvrir un chemin pour les autres que s'ils ont pris les repères nécessaires pour tracer ce chemin. Si les chrétiens actuels avaient fait ce travail de diagnostic, cela éviterait les lourdes erreurs commises depuis un demi-siècle par les chrétiens qui « s'engagent ». Bien entendu, le diagnostic est une opération préliminaire, très humble et qui ne peut prétendre à une place exagérée dans l'activité et la pensée chrétienne. Il est de l'ordre de la traduction en un langage africain ou asiatique de la Bible que les missionnaires utiliseront. Travail de spécialiste, comme une traduction, – travail préparatoire, – travail qui n'est rien sans l'homme qui s'engage, mais qui doit être seulement un bon instrument entre ses mains. Mais, dira-t-on, est-ce bien nécessaire ? Jamais les chrétiens ne l'ont fait. On ne voit pas dans les Actes des apôtres, saint Paul commencer par faire de la sociologie avant d'aller en Grèce. Ne suffit-il pas d'avancer avec foi, et de traverser le monde avec la simplicité des colombes ? – le Saint-Esprit nous guide et il nous donne une connaissance bien suffisante du monde et de l'homme. Il me semble que cette attitude n'est pas tout à fait juste. L'action du Saint-Esprit ne supprime pas les moyens : Paul a pris le bateau pour naviguer. Les moyens humains sont nécessaires pour l'action du Saint-Esprit, les moyens intellectuels comme les moyens matériels. Et ne séparons jamais la simplicité des colombes de la prudence des serpents qui est *aussi* recommandée¹³. N'oublions jamais que Jésus-Christ

13. Cf. Matthieu 10,16 : « Voici, je vous envoie comme des brebis au milieu des loups. Soyez donc prudents comme les serpents, et simples comme les colombes. »

nous invite à faire le plan et un budget à l'avance pour la construction de la Tour¹⁴. Le diagnostic n'est pas contraire à la confiance en Dieu : il doit être une mise à la disposition de Dieu d'une compétence humaine. D'autre part, s'il est actuellement nécessaire, alors que dans le passé, on n'en a jamais fait, c'est que la société où vivaient Paul, Augustin, Thomas d'Aquin, Luther était, malgré les guerres, les bouleversements politiques, les invasions, extraordinairement stable dans ses structures profondes. Les cadres généraux restaient les mêmes, les évolutions étaient très lentes, la psychologie de l'homme évoluait peu. Les chocs étaient superficiels, alors que pour la première fois depuis le passage de la préhistoire à l'histoire, nous assistons à une transformation extrêmement rapide de tous les éléments de la vie (psychologiques, techniques, religieux, économiques) et de toute la société. Parce que notre civilisation a rompu les attaches avec la civilisation traditionnelle, il est indispensable d'effectuer le diagnostic. Nous sommes dans un monde radicalement nouveau – sans commune mesure avec les précédents. Il faut le connaître pour y travailler. Considérons d'ailleurs que chaque fois que les chrétiens ont été dans un monde vraiment neuf, c'est ce qu'ils ont fait : ainsi aux v^e-vii^e siècles, avec les grandes invasions ; ce fut alors un grand effort de la pensée chrétienne de prendre la mesure de ce monde en création (par exemple Grégoire de Tours¹⁵). De même on se rapportera aux remarquables travaux sociologiques des missionnaires. Or, il y a une distance mille fois plus grande entre la société de 1950 et celle de 1750, qu'entre la société française de 1750 et la société papoue, ou qu'entre la société germanique et la société romaine du iv^e siècle après Jésus-Christ.

*

14. Cf. Luc 14,28-30 : « Car, lequel de vous, s'il veut bâtir une tour, ne s'assied d'abord pour calculer la dépense et voir s'il a de quoi la terminer, de peur qu'après avoir posé les fondements, il ne puisse l'achever, et que tous ceux qui le verront ne se mettent à le railler, en disant : "Cet homme a commencé à bâtir, et il n'a pu achever !" »

15. Grégoire de Tours (538-594), évêque de Tours, a écrit une *Histoire des Francs*, qui relate la vie de l'Église dans une période de mutations.

Une Éthique des Moyens. – C'est au niveau des moyens que peut se situer l'exercice du choix, de la réflexion, de la responsabilité. Quels seront les moyens justes qui peuvent faire saisir à l'homme actuel la vérité de la Parole de Dieu, et l'amour du Père en son Fils? Quelles seront les formes adéquates à notre société qui incarneront cette vérité et cet amour? Non qu'il s'agisse du choix de moyens efficaces. Nous examinerons plus tard le problème de l'efficacité. Tenons-nous-en pour le moment à la double affirmation suivante : un moyen (humain) comportant son efficacité spécifique au niveau de l'humain ne comporte aucune garantie d'efficacité pour la transmission de la Grâce et de l'amour. Ceux-ci, qui doivent passer par un intermédiaire humain, ne dépendent nullement de l'efficacité technique des moyens employés (par exemple tout le problème de la propagande dans l'Évangélisation¹⁶). En second lieu : l'efficacité spirituelle vient du Saint-Esprit qui seul peut actualiser la grâce et rendre vivant l'amour. Le choix n'est donc pas un choix d'efficacité mais un choix d'adéquation. Ce moyen doit d'une part être adéquat à l'œuvre que Dieu nous demande (de façon très élémentaire, disons que le Mensonge n'est pas un moyen adéquat pour transmettre la vérité, etc. Or ceci est déjà un critère monumental qui permet une discrimination très efficace des moyens : par exemple, il n'est pas vrai que l'on veuille la paix quand on accuse sans cesse son partenaire de vouloir la guerre). Le moyen doit d'autre part être adéquat à l'homme à qui l'on s'adresse, au monde où l'on travaille, mais dans la réalité profonde de ce monde (de façon très élémentaire aussi, c'est le problème de l'adaptation du vocabulaire, le rejet du patois de Canaan par exemple). Il semblerait exact de dire que c'est dans le choix des moyens que peut s'exprimer le mieux une certaine attitude, et par conséquent une originalité de la vie chrétienne. Déterminés dans notre être par le conditionnement du monde qui nous entoure, assignés à une certaine fin par la grâce de Dieu, voici qu'il semble que nous soyons relativement libres dans l'exercice de nos moyens. Bien entendu, le monde moderne fournit à profusion des moyens, c'est le caractère même de la

16. Cf. Jacques ELLUL, « Évangélisation et propagande », pp. 146-162.

civilisation technicienne, mais aucun ne s'impose avec rigueur et absolu, aucun n'est univoque, aucun n'a de pouvoir tel qu'on ne puisse lui échapper. C'est que tous ces moyens sont exclusivement définis par leur efficacité. Tout ce à quoi pense notre société, c'est justement l'efficacité. À partir du moment où nous renonçons à cette efficacité mécanique et externe, où nous acceptons d'entrer dans un jeu que personne ne joue, d'être surclassés dans l'ampleur et le sérieux des résultats, visibles, où nous n'assignons pas nous-mêmes une fin à notre action, à partir de ce moment, nous avons une liberté considérable dans le choix de nos moyens. Et nous pouvons même dire qu'il n'y a pas d'autre liberté que celle-là. Et de même, si nous ne pouvons porter la responsabilité dernière de nos actes (qui est portée par Jésus-Christ), que nous n'avons pas l'exercice d'un jugement sur la fin qui nous est assignée par Dieu, par contre nous avons une responsabilité entière à l'égard des moyens que nous aurons choisis pour porter la grâce de Dieu parmi les hommes, et pour rendre réelle la soumission de la créature à son Seigneur. Or tout ceci est particulièrement important si l'on songe que la tentation constante des « spirituels », et des chrétiens, c'est précisément de négliger les moyens. Il suffit de considérer les buts élevés que l'on recherche, de méditer sur les fins, c'est la seule chose importante et intéressante. Mais précisément, c'est celle où nous ne jouissons que d'une illusoire liberté, et où nous n'avons absolument pas une capacité de plein exercice. C'est également important que l'on songe que le monde actuel se caractérise par la prolifération des moyens. Et nous avons à prendre position en face de toute cette extraordinaire puissance d'invention. Les moyens sont ordonnés à des fins qui très généralement ne peuvent pas être dites « chrétiennes » : puissance, confort, bonheur, etc. Il s'agit alors de se demander si nous avons à rejeter globalement et sans plus cet immense appareillage, si nous devons donc nous orienter vers la création de moyens spécifiques, sans commune mesure avec ce que le monde nous offre ; ou au contraire, si nous pouvons entrer dans le jeu des moyens du monde, les assumant, les transposant, leur assignant un autre sens et une autre valeur, opérant ainsi une sorte de détournement au profit du Seigneur, de ce prodigieux monde artificiel créé par

l'homme en vue d'une autre fin ; ou enfin si nous avons à tenter un choix, un triage parmi tous ces moyens, retenant les uns comme adéquats à l'œuvre de l'Église, rejetant les autres comme expression du Malin. Ceci est sans doute la plus grave question qui se puisse poser aujourd'hui. C'est tout le problème de la Technique devant la Foi. Mais de toute façon, aucune solution générale ne peut jamais être donnée. Il peut y avoir un cadre théologique qui oriente nos décisions (par exemple une réflexion théologique sur la Technique, confrontée à une analyse sociologique de la Technique moderne). Il peut y avoir une analyse des conditions du choix, de la signification de l'usage des moyens, mais en définitive, en ce qui concerne l'usage de tel moyen dans tel cas concret, l'on ne peut pas se référer à une règle générale, à une décision collective ou à un enseignement ecclésiastique : nous sommes ramenés, au niveau des moyens, à l'exercice du choix *hic et nunc*. C'est là, et là seulement dans l'éthique que l'on peut parler de ce choix comme de la situation normale, sans contrepartie, et toujours renouvelée. Nous retrouvons ici le caractère relatif, fugitif de l'éthique, et c'est pourtant le lieu où s'engage tout le sérieux de l'homme.

Chapitre VIII

UNE ÉTHIQUE ESCHATOLOGIQUE

Nous avons déjà dit que l'éthique pour les chrétiens ne peut être ni une éthique de la création, ni une éthique du Royaume de Dieu. Il ne peut pas être question de vivre comme si nous étions encore dans l'Éden ou déjà dans la Jérusalem céleste. La coupure entre notre siècle, notre monde et ceux-ci est radicale. Avant, il y a les chérubins qui interdisent tout retour en arrière, et l'Éden se présente vraiment comme un monde qui nous est radicalement fermé, sans commune mesure avec le nôtre. Nous ne pouvons ni saisir tel aspect de l'Éden (dans sa vérité) ni encore moins le vivre. Déjà le fait que nous soyons obligés de le transcrire dans notre langage humain actuel, qui est le langage d'après Babel, lorsque nous voulons en parler, fait que nous ne pouvons pas en parler correctement. Nous ne pouvons dire : Adam travaillait, donc le travail fait partie de notre éthique, etc. Car ce que nous appelons aujourd'hui travail n'a aucune relation de vérité avec la situation vécue par Adam. Il est parfaitement vain d'essayer d'en tirer des conséquences concrètes, pratiques. Rachetés en Jésus-Christ, nous ne sommes pas redevenus Adam : ni simplement Adam, ni pleinement Adam, – à la fois plus et moins, en tout cas autre. Et le monde dans lequel nous sommes appelés à vivre n'est pas restitué en Éden. Et il ne le sera jamais. Après : il y a entre nous et la Nouvelle Jérusalem la destruction de la création, dans et par le jugement de Dieu. Destruction qui n'est pas dernière, qui n'est pas retour au néant. Destruction qui est une mort pour revivre, un ensevelissement en Christ pour ressusciter en Christ¹,

1. Cf. Romains 6,4 : « Nous avons donc été ensevelis avec lui par le

mais qui est cependant destruction totale, irrémédiable par nos forces, et qui constitue une barrière sans faille : nous ne pouvons absolument pas faire passer d'ici dans la Jérusalem céleste quoi que ce soit par nos propres moyens et par nos propres forces². Encore bien moins nous ne pouvons imaginer ce que sera cette Jérusalem céleste : cela nous est tout autant impossible que d'imaginer ce que sera notre corps après la résurrection : ce que nous en dit Paul nous permet d'entrevoir au travers d'un brouillard, mais nous ne pouvons concevoir avec précision³. Aucun enseignement éthique ne peut être tiré de cette situation d'homme ressuscité. Et cela doit nous interdire d'essayer de vivre comme si nous étions déjà ressuscités. Rappelons-nous que toute éthique se vit dans un certain milieu, un certain cadre ; il ne s'agit pas d'un mouvement intérieur, mais d'un affrontement à une réalité. Cela ne dépend donc pas de nous et de nos dispositions personnelles, mais en même temps du monde concret dans lequel nous sommes plongés. Or, ce monde n'est plus l'Éden : donc nous ne sommes pas dans la situation d'Adam, parce que même si nous étions Adam nous ne pourrions avoir avec le monde qui nous entoure la relation qu'il avait avec les choses et les êtres (et Dieu). Nous ne pouvons donc pas suivre une éthique adamique. De même ce monde n'est pas encore le Royaume de Dieu. Nous ne pouvons pas nous prétendre dans la situation des bienheureux, et même si nous avons déjà atteint la stature parfaite de Christ, néanmoins nous ne pourrions avoir avec le monde qui nous entoure la relation que les bienheureux auront avec la nouvelle création dans la Jérusalem céleste. Et par conséquent, nous avons à vivre comme des hommes selon une éthique de la terre, qui seule est à notre mesure, une éthique de

baptême en sa mort, afin que, comme Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, de même nous aussi nous marchions en nouveauté de vie » ; Colossiens 2,12 : « Ayant été ensevelis avec lui par le baptême, vous êtes aussi ressuscités en lui et avec lui, par la foi en la puissance de Dieu, qui l'a ressuscité des morts. »

2. Sur cette compréhension de notre rapport à la Jérusalem céleste, cf. Jacques ELLUL, *Sans feu ni lieu*, pp. 308-369.

3. Cf. 1 Corinthiens 13,12 : « Aujourd'hui nous voyons au moyen d'un miroir, d'une manière obscure, mais alors nous verrons face à face ; aujourd'hui je connais en partie, mais alors je connaîtrai comme j'ai été connu. »

l'entre-deux : entre l'Éden passé et la Jérusalem céleste à venir, – une éthique du présent, de l'actuel, – et une éthique de l'histoire, – située entre les temps, dans le monde doublement limité qui est le nôtre, – mais en outre, et enfin, une éthique des derniers temps. Si nous reprenons ces différents éléments, nous pourrions préciser : une éthique de l'entre-deux des Temps, cela veut dire qu'il s'agit bien d'une morale strictement relative à notre situation et pas du tout une morale éternelle. La prétention toujours renouvelée de l'homme est d'élaborer une morale éternelle, valable pour tous les temps, et impérissable. Or ceci, forcément, veut dire qu'elle s'appuie soit sur l'Éden, soit sur le Royaume de Dieu et prétend inscrire l'un ou l'autre en commandements éternels pour l'homme de cet éon. Nous venons de voir que ces prétentions sont rigoureusement exclues. Qu'il s'agisse donc d'une morale entre les Temps, cela fait reposer toute la morale sur la Patience de Dieu. De même qu'il supporte nos activités intellectuelles, politiques ou religieuses, de même aussi il supporte notre vie morale et notre recherche. La possibilité même d'une morale pour les chrétiens réside dans la patience du Seigneur qui ne met pas fin à notre intention et à notre prétention, mais qui nous donne une certaine latitude, de temps et d'espace pour que, au contraire nous puissions nous y livrer. Dès lors, cette éthique ne peut excéder la mesure de la patience de Dieu comprise et reçue dans la foi. Nous ne pouvons prétendre à une validité de notre morale par soi, avec autonomie, en face de la volonté de Dieu (et il en est ainsi même si nous pensons n'exprimer que la volonté de Dieu dans notre morale), ce qui serait si notre morale atteignait par un bout à l'Éternel. Il faut sans cesse nous rappeler que, bien au contraire, elle ne subsiste avec une valeur propre que parce que Dieu est patient, et lui laisse le temps d'être exprimée et vécue. Elle reçoit donc sa possibilité d'existence de la patience de Dieu. – Une éthique du Présent de l'Histoire : parce que dans cet entre-deux, elle n'est pas référence à un passé ou à un avenir, elle est engagement dans un présent. L'origine des actes de la foi ne se situe pas dans un passé mais dans l'actualité de la foi. Et leur fin ne se situe pas dans un avenir, mais dans le secret de la décision de Dieu. Et quand nous disons Présent, c'est sans doute le présent parcouru par toute l'histoire du salut, mais c'est tout autant le présent

renouvelé à chaque instant pour chaque homme. Il ne peut pas s'agir d'une morale liée par une continuité logique, historique, économique : morale du présent (alors que toute morale humaine est nécessairement du passé), elle est une éthique de l'innovation et du renouvellement, où les actes passés remis à Dieu, assumés par lui, ne déterminent plus avec rigueur les actes présents. Mais en même temps, c'est une éthique de l'histoire, c'est-à-dire tout entière inscrite dans le temporel : son cadre, c'est le déroulement de *ce* temps. Elle ne peut prétendre ni le dominer, ni lui rester étrangère, ni le modifier. Tout au plus cette éthique nous conduira-t-elle à l'égard de l'histoire à ce commandement : « Rachète les temps car les temps sont mauvais. »⁴ L'éthique pour les chrétiens n'est en ce sens que d'une autre espèce que toute morale : elle est située dans ce temps, et tributaire de lui, c'est-à-dire qu'elle reçoit de l'histoire sa forme et ses matériaux. Le Présent où l'homme doit l'exprimer, c'est un présent à l'intérieur du cours de cette histoire, et non pas un présent intemporel, sans signification. Il a une signification par rapport à l'histoire des hommes. Et c'est là le sérieux de la décision éthique dans le présent : nous ne pouvons pas faire n'importe quoi, non seulement à cause de la volonté de Dieu, mais encore à cause de l'histoire des hommes où nous participons et où cette volonté de Dieu doit s'inscrire par nos œuvres.

– Une Éthique des Derniers Temps : nous savons qu'avec la Croix et la Résurrection, nous avons atteint les derniers temps. C'est-à-dire les Temps à partir desquels plus rien ne sera changé qui soit décisif pour l'homme. Le fait est là – la décision n'appartient plus à celui qui veut et à celui qui court. Elle est acquise et emportée. Satan ne peut plus emporter la condamnation de l'homme par Dieu et achever la rupture. La création ne peut plus retourner au Néant. L'homme ne peut plus s'établir définitivement dans ses œuvres autonomes. Rien ne peut plus nous arracher de la victoire de Jésus-Christ, et rien ne peut remettre cette victoire en question. Rien ne peut plus nous séparer de l'amour de Dieu. Il peut donc arriver des quantités de choses, mais plus rien de vraiment important pour l'homme. Si longue que soit la durée de l'histoire, elle sera remplie d'activités remarquables, mais qui n'ajouteront ni ne

4. Éphésiens 5,16. Cf. aussi Colossiens 4,5.

retrancheront rien à la vérité. Ce sont donc bien les derniers temps. Et notre éthique est une éthique des derniers temps, c'est-à-dire qu'elle aussi, comme toutes les œuvres des hommes, peut être fort utile, mais elle ne peut avoir la prétention ni d'ajouter ni de retrancher quoi que ce soit à l'œuvre de Dieu en Jésus-Christ. Elle n'est donc là, ni pour assurer le salut de l'homme ni pour combattre Satan ; ni pour maintenir la création, etc. Tout au plus pour manifester ce salut, pour actualiser la victoire de Jésus-Christ sur Satan, pour faire entrer la création dans l'amour de son maître, et tout cela n'ayant de sens que pour rendre gloire à Dieu. L'éthique n'a donc aucune valeur décisive et dernière, et pourtant l'on ne peut s'en passer pour se conduire en tâtonnant dans l'obscurité de ces derniers temps, obscurité plus grande encore justement parce que ce sont les derniers temps. Depuis la Crucifixion, les ténèbres sont sur la terre, plus opaques, et la lumière de Pâques n'est visible que pour la Foi. L'éthique est une tentative pour se frayer un chemin (et avec soi, pour les hommes) à la lumière de Pâques au milieu de la nuit, manteau de la création devant la Croix.

*

Mais si rigoureusement circonscrite dans cet entre-deux des Temps qu'elle soit, l'Éthique n'est pas sans référence à l'*eschaton*. Elle n'est pas dans un monde bouché. Si elle est du présent, elle n'est pas sans avenir. Elle a même une fonction très particulière à l'égard de l'*eschaton*, et elle ne serait pas une morale pour les chrétiens si elle ne la remplissait pas. La vie chrétienne est en rapport avec l'avenir, mais seulement avec cet avenir qui est en Dieu, non pas un futur, suite logique du déroulement du temps. La vie chrétienne n'est pas seulement prise de conscience du donné d'une situation, mais elle comporte un élément qui ne vient pas du monde, et qui est la Parole du Dieu vivant. Seulement, cette relation avec l'avenir est tout à fait étonnante.

Cette relation avec l'avenir s'effectue à l'inverse de ce que nous savons du Temps. Il est normal et évident que le futur vient après le présent, que notre acte d'aujourd'hui tend vers son résultat demain, le mouvement va de l'avant vers ce qui n'est pas

encore et doit s'accomplir. Or, le cheminement se fait à l'inverse dans la vie chrétienne – c'est l'avenir qui vient vers le présent. Cet avenir est déjà accompli. Il est réalité vivante pour nous, avant que nous n'existions. Il n'est pas le résultat de notre acte aujourd'hui, il n'est pas déterminé par lui ! Au contraire ! C'est lui qui détermine ce que je suis maintenant. C'est parce que Jésus-Christ ressuscité siège à la droite de Dieu et vient vers moi du fond de son Royaume que je peux vivre ce que je vis. Les choses à venir sont déjà secrètement en Dieu et c'est elles qui viennent vers les choses présentes pour leur attribuer une signification. Cela explique, ce que nous disions plus haut, que nos actes conformes à l'éthique n'entraînent pas de conséquence pour notre salut de l'édification du Royaume. L'éthique n'est pas une préparation, qui toujours améliorée aboutirait au Royaume ; elle est au contraire un témoignage de ce que le Royaume déjà accompli vient vers nous en Jésus-Christ. Mais alors, ce mouvement de l'*eschaton* vers l'actuel entraîne deux conséquences. La première conséquence, c'est l'attribution d'une dignité, d'une valeur à ce qui existe par un reflet de ce que Dieu a créé, et de ce qui sera pour nous. Le monde prend sa vraie valeur non pas de ce qu'il a été ou de ce qu'il est, mais de ce qu'il doit être dans la nouvelle création. Sur chaque chose s'étend comme non pas une ombre portée, mais une lumière portée, qui la magnifie maintenant à cause de l'avenir qu'elle a reçu de Dieu.

D'une part elle consiste en ce que le chrétien sait que toute chose a maintenant un avenir *vrai*. En dehors de Jésus-Christ, nous ne pouvons rien savoir, sinon que, pour la durée des temps, il y a un futur. Mais à chaque instant, ce futur peut être interrompu, – à chaque instant, il peut y avoir une plongée dans l'absence de Temps, – et la simple conscience de cela suffit à placer dans le vivant la réalité de son absence d'avenir. Tout s'achève dans la mort. Tout va vers l'anéantissement, ou comme le disent les modernes vers⁵ de l'ordre suprême, qui est la mort et la fin en réalité. Et voici qu'en Christ, parce qu'il est l'alpha et l'oméga, parce qu'il est le Vainqueur, et qu'il est destiné à être le

5. Ici Jacques Ellul a fait figurer un terme qui n'a pas pu être identifié ; peut-être s'agit-il de « déflagration », de « conflagration », ou d'« entropie ».

Récapitulateur de toutes choses, toute chose a un avenir. Rien n'est plus perdu, – rien du passé qui est ignoré de nous, – rien de chaque vie disparue, – rien de ce qui surviendra n'est abandonné. Or, ceci comporte une conséquence éthique incalculable : nous ne pouvons plus rien traiter comme si cela était chose sans importance et sans valeur. Il n'y a pas d'issue mortelle, il n'y a rien qui soit si bien caché qu'il ne soit destiné à venir à la lumière. Il n'y a rien qui soit si médiocre qu'il ne reçoive de Dieu sa place et sa qualification. Il n'y a rien de si bien perdu qui ne soit en définitive retrouvé et sauvé. Cela dicte tout le comportement envers nous-mêmes, et les hommes et les choses. Cela nous apprend que tout a de l'importance, que tout doit être pris au sérieux et plus encore ce qui n'a pas en *soi* d'importance, ce qui n'est pas *en soi* sérieux. C'est ce que veut dire Paul quand il dit que nous honorons davantage les membres qui ne sont pas honorables (par eux-mêmes)⁶. Nous sommes prêts par nous-mêmes à prendre au sérieux la Pensée, ou l'Art, ou la Religion, négligeant la Matière ou les œuvres vulgaires. Au contraire, si nous sommes des hommes modernes, nous prendrons au sérieux l'Économique, le Technique, méprisant le Spirituel... C'est que ces choses ont un sérieux en soi, et que n'importe quel homme naturel peut ainsi les honorer. Mais justement, nous devons honorer davantage ce que les hommes naturels de notre temps méprisent et rejettent, car précisément ces choses-là ont *le même avenir* en Christ que les autres, et nous devons à la face des hommes attester leur validité et leur importance à laquelle personne ne croit, mais qui existe en Dieu.

La seconde conséquence est également essentielle pour l'éthique : c'est un devoir et une responsabilité confiés aux chrétiens. Le chrétien connaît donc cet avenir. Il sait que Dieu fera toute chose nouvelle, il sait que dans la Jérusalem céleste, Dieu sera tout et en tous, que la mort et la souffrance auront disparu, que l'amour régnera. Il sait aussi que cela vient vers l'homme,

6. Cf. 1 Corinthiens 12,22-23 : « Mais bien plutôt, les membres du corps qui paraissent être les plus faibles sont nécessaires ; et ceux que nous estimons être les moins honorables du corps, nous les entourons d'un plus grand honneur. Ainsi nos membres les moins honnêtes reçoivent le plus d'honneur. »

comme dans les Parables, le Maître absent vient. Et voici que le chrétien a une fonction très particulière qui est de rendre présent d'une façon temporaire et limitée, cet *eschaton* dans l'actualité du monde où il se trouve. Il est chargé de rendre sensible à l'homme naturel le miracle de la nouvelle création. Il est chargé de fournir des signes de cet avenir qui est celui de toute chose et de tout homme, mais qui leur reste fermé. Cela ne peut en effet s'accomplir que par des signes, non par des symboles. Le signe est de la même nature que ce qu'il signifie ; il est lui-même une réalité et non pas une simple image. Il est partiel pour désigner ce qui est total. Il est passager pour désigner ce qui est éternel. Il est actuel pour désigner ce qui est à venir. Il est action de l'homme pour désigner une action de Dieu : et malgré toutes ces différences, il est bien de la même nature, et au travers du signe qui est donné, l'homme peut percevoir la réalité qui vient de Dieu. Au travers du très simple signe de l'amour humain qui tend un verre d'eau, peut devenir sensible la réalité de la plénitude de l'amour de Dieu. Au travers du très humble acte de justice rendu à un homme, celui-ci peut saisir le miracle de la justice dont Dieu veut le revêtir. Au travers de la très temporaire guérison d'une maladie, un homme peut entrevoir la victoire sur la mort qui est accomplie (non pas victoire de la Science, mais de Jésus-Christ : et cette remarque montre bien que tous les signes sont ambigus, peuvent être interprétés pour ce qu'ils ne sont pas, mais il faut les donner quand même). Les miracles relatés par la Bible ne sont pas autre chose que cette promesse réalisée du rétablissement de toutes choses, mais réalisation localisée, et temporaire, destinée à un regard seulement. « Voici comment seront toutes choses lorsque Jésus-Christ reviendra. » Telle est la parole de chaque miracle. Mais il n'est pas nécessaire que le signe donné de l'*eschaton* soit lui-même un miracle. Un acte naturel, une parole peuvent être ce signe et nous retrouvons alors ici l'éthique. Une question qui doit sans cesse être posée devant nous est donc celle-ci : « Quel est l'acte, quelle est l'institution, quelle est la conduite qui peuvent devenir signe de l'existence du Royaume de Dieu, qui peuvent manifester aux yeux des hommes que ce royaume de Dieu vient vers nous ? » Bien entendu, il faut tout de suite apporter deux réserves : tout d'abord, il ne dépend pas de nous que l'objet choisi

devienne un signe de ce royaume. Le meilleur acte possible, le plus « significatif », un acte d'amour parfait comme disaient les scolastiques, n'est pas en soi un signe : il ne l'est que s'il est éclairé par la Prédication de la Parole qui elle-même devient vérité par l'intervention du Saint-Esprit. Le signe ne l'est que par l'approche de la chose signifiée. Ce que nous choisissons ne renvoie pour le spectateur au Royaume de Dieu que si ce Royaume s'approche lui-même en ce point. Par conséquent, Dieu peut se servir de n'importe quoi comme signe. Cela est vrai. Et inversement, ce que nous aurons choisi comme étant le plus adéquat peut rester lettre morte et ne jamais rien valoir. Mais cela n'entraîne pas que nous devions nous en désintéresser ! Car c'est exactement notre responsabilité de choisir ce qui peut le mieux servir le dessein de Dieu, et ensuite de le lui remettre : alors, qu'il s'en serve ou non ne nous regarde pas et nous avons à accepter sa décision. Celui qui, sous prétexte que Dieu peut se servir de n'importe quoi, ne mettrait pas tout son soin au choix des actes et des paroles pour le service de Dieu (c'est-à-dire comme signe du Royaume), serait exactement comme le serviteur de la parabole des Talents qui a enfoui le Talent dans la terre et le remet en disant : « Prends ce qui est à toi »⁷. Évidemment, Dieu n'a pas besoin de nos talents pour s'enrichir – et cependant il nous demande de faire ce travail-là.

La seconde réserve : ces signes du Royaume ne doivent jamais prétendre être le Royaume lui-même, ne doivent jamais prétendre à la totalité ni à la durée. Nous retomberions dans l'erreur de l'éthique du Royaume de Dieu, qui conduit très vite, comme l'expérience le montre à l'inverse du Royaume par le durcissement, la réglementation (les puritains) ou par le délire spirituel (les marcionites⁸, Joachim de Flore⁹, etc.). Le signe que nous avons à donner ne possède aucun sens en lui-même. Il reçoit ce sens de l'extérieur, de l'acte de Dieu. Exactement comme toutes nos œuvres sur la terre recevront leur valeur et leur signification du moment dernier où elles apparaîtront au Jugement, pour ce qu'elles sont à la fois dans leur réalité et dans leur vérité. Le sens

7. Matthieu 25,25.

8. Cf. *supra* la note 6, p. 57.

9. Cf. *supra* la note 8, p. 59.

de nos œuvres ne nous est pas connu actuellement. Et nous trouvons alors un autre lien entre la morale et l'eschatologie. Nous ne pouvons même pas savoir parmi nos actes ce qui peut avoir un sens dernier et ce qui ne l'a pas : cela ne sera visible que, précisément, lorsque les « dernières choses » seront là, – lorsque la valeur de nos œuvres sera manifestée (1 Co 3,13), – lorsque Dieu décidera d'utiliser, de garder, d'assumer telle œuvre et au contraire de détruire, d'anéantir telle autre. Du point de vue de nos œuvres, à ce moment, notre vie n'est pas un bloc, une somme, mais elle est soumise à un criblage, à une division, à un éclatement, – et nous ne pouvons absolument pas savoir ce qui est valable et ce qui ne l'est pas en *définitive*, mais nous avons à agir de façon que nos œuvres soient, à l'intérieur du cadre connu par nous de la Révélation, aussi conformes à la volonté de Dieu que nous puissions le concevoir, – et laissant libre l'élection de Dieu dans ces œuvres. Peut-être aussi le sens que nos œuvres recevront à ce moment sera différent de ce que nous imaginons aujourd'hui, de la valeur que nous leur attribuons. Ceci a été bien mis en valeur par des romanciers comme Dostoïevski ou Penn Warren¹⁰. Cela veut donc dire que même lorsque nos œuvres sont vraiment faites pour être à la gloire de Dieu, lorsque même elles sont pour les hommes un signe du Royaume de Dieu qui vient, cependant l'*eschaton* reste un mystère complet dont nous ne pouvons percer ni le Quoi, ni le Quand, ni le Comment. Et c'est de ce mystère que nos œuvres en définitive tireront leur existence vraie. Et cela explique (sans aucunement nous tranquilliser !) que la Bible puisse à la fois qualifier nos œuvres de Vanité – Tout est Vanité¹¹ – et en même temps de décision, d'irréversible (la foi sans les œuvres est morte¹² – Dieu juge selon l'œuvre de chacun, etc. 1 P 1,17¹³).

10. Robert Penn Warren (1905-1989), écrivain et poète américain, est l'auteur notamment de : *All the King's Men* (1947, traduction française : *Les Fous du roi*, Paris, Les Belles Lettres, 2015).

11. Cf. Ecclésiaste 1,2.

12. Cf. Jacques 2,26.

13. 1 Pierre 1,17 : « Et si vous invoquez comme Père celui qui juge selon l'œuvre de chacun, sans acception de personnes, conduisez-vous avec crainte pendant le temps de votre pèlerinage. »

*

Tout ce que nous venons d'écrire sur la relation entre nos œuvres et l'*eschaton*, entre l'éthique et l'eschatologie s'éclaire encore si nous nous rapportons à l'image du royaume des cieux qui nous est donnée par l'évangile de Matthieu. Il est possible d'admettre avec prudence et sans accentuer l'opposition, une certaine différence entre le royaume des cieux et le royaume de Dieu, quoique plusieurs textes dans les synoptiques rapportent les mêmes paroles et paraboles de Jésus tantôt avec le terme de Royaume des Cieux, tantôt avec le terme de Royaume de Dieu (chez Marc et Luc). Cependant, si l'on rassemble les péripécies se rapportant à l'un et à l'autre, on obtient deux images sensiblement différentes. Il semble que l'on puisse dire sans trop forcer les choses que le Royaume de Dieu est la grandeur eschatologique en soi, venant après le jugement, et significatif du remplacement du monde actuel par les nouveaux cieux et la nouvelle terre, alors que le Royaume des Cieux est la grandeur eschatologique venant, déjà présente au milieu de nous, actuelle et par conséquent dans un certain sens relative¹⁴. Cela correspond au double fait concernant Jésus-Christ lui-même : d'une part le Seigneur qui vient avec puissance, pour mettre fin à cet éon, d'autre part le Seigneur qui est actuellement présent au milieu de cet éon (voici je suis avec vous *jusqu'*à la fin du monde¹⁵). Le Royaume des Cieux est assurément actuel, il réside sur terre : il n'est précisément pas dans le ciel. Toutes les paraboles nous décrivent justement la

14. Cette distinction sémantique entre «Royaume de Dieu» et «Royaume des Cieux» conteste la thèse classique de l'exégèse historico-critique qui, relevant le fait que la première expression est plus fréquente chez Marc et Luc, et que la seconde est propre à Matthieu, considère que ce dernier a préféré ne pas désigner directement Dieu, pour ne pas indisposer ses lecteurs d'origine juive. Cf. Christian Grappe, *Le Royaume de Dieu. Avant, avec et après Jésus*, Genève, Labor et Fides (Le Monde de la Bible 42), 2001. Jacques Ellul développe son interprétation dans ses études bibliques : cf. Jacques ELLUL, *On Freedom, Love and Power. Compiled, Edited and Translated by Willem H. Vanderburg*, Toronto/Buffalo/London, University of Toronto Press, 2010, pp. 149-159.

15. Cf. Matthieu 28,20.

condition d'hommes qui sont sur cette terre, dans ce monde-ci, et non pas déjà ressuscités ni même convertis, – et ces hommes sur la terre rencontrent une grandeur qui est elle aussi sur terre mais qui n'appartient pas à la terre, et qui est le royaume des cieux. Ce qui est justement essentiel, c'est de comprendre que ce royaume n'est pas au-delà du monde, mais dedans. Il n'est pas question ici d'un spiritualisme, ni d'une évasion hors du monde, le royaume des cieux est présent dans ce monde-ci, et c'est là que nous pouvons le rencontrer et pas du tout en montant au ciel. Encore une fois, il faut le penser par rapport à Jésus-Christ : ce n'est pas en montant au ciel que l'homme a rencontré le Fils de Dieu et Dieu lui-même, c'est sur la terre, au milieu des hommes, parce que ce Jésus est venu comme un simple homme. Et c'est encore vrai maintenant : ce n'est pas en regardant au ciel que nous pouvons rencontrer le Seigneur (Ac 1¹⁶) mais c'est sur la terre : précisément dans ce royaume des cieux. Ce royaume n'est ni un lieu ni une organisation. Lorsque nous pensons « royaume », nous pensons à frontières, à géographie, à État : c'est-à-dire à un endroit physiquement déterminé et soumis à une certaine administration, – or, justement tous les textes nous disent clairement que le royaume des cieux n'est pas un lieu : il n'y a pas un territoire d'élection où seraient rassemblés les élus, et les autres restant au-dehors. Il n'y a pas non plus d'organisation de ce royaume qui est au contraire extrêmement mobile et souple. Rien ne nous permettrait de faire une assimilation entre ce royaume et l'Église. Ce sont vraiment deux grandeurs différentes quoique bien entendu elles se recoupent. Mais ce n'est pas le lieu ici de rechercher la relation entre le Royaume des Cieux et l'Église. Il est suffisant d'éclairer l'éthique par ce Royaume. Celui-ci est en réalité une puissance : presque toutes les péripécies commençant par « Le Royaume des Cieux est semblable à... »¹⁷ nous décrivent une force agissante, une action, une intervention, une puissance qui

16. Cf. Actes 1,10-11 : « Et comme ils avaient les regards fixés vers le ciel pendant qu'il s'en allait, voici, deux hommes vêtus de blanc leur apparurent, et dirent : "Hommes Galiléens, pourquoi vous arrêtez-vous à regarder au ciel ? Ce Jésus, qui a été enlevé au ciel du milieu de vous, reviendra de la même manière que vous l'avez vu allant au ciel." »

17. Cf. Matthieu 13,24, etc.

saisit, qui prépare, qui appelle, qui choisit, qui rassemble : c'est en effet la réalité même de ce royaume d'être actif. Ce n'est donc pas un certain espace (passif) où il conviendrait d'entrer ; c'est une force à laquelle il convient de participer, que l'on peut recevoir ou refuser, qui s'impose à nous ou que nous pouvons utiliser. Mais de plus, il ne s'agit pas d'une puissance abstraite, anonyme, d'une espèce d'électricité déposée dans le monde par Dieu (Mt 13,48–22,1 par exemple) et qui aurait son autonomie, c'est une puissance personnelle, c'est une personne. Le Royaume existe là où le Roi est présent. C'est la personne du Roi, de Jésus-Christ, qui fait le royaume. Celui-ci n'est donc ni objectif ni autonome. Et la force qui œuvre, c'est Jésus-Christ lui-même qui travaille. Nombre de péripécies ont en effet la formule étrange : « *Le Royaume est semblable à un Roi...* »¹⁸ Il y a assimilation des deux. Le royaume est donc lié à la présence parmi nous de ce Roi, il est même avec précision le point de jonction entre le Roi et nous. Quand nous disons que le Royaume existe là où est le Roi, cela ne veut pas dire que le Roi à lui tout seul *est* le Royaume : les paraboles nous montrent toujours en effet que le Roi en question entre en relation avec ses sujets, et le Royaume se situe là où cette relation s'établit. Or il s'agit, rappelons-le, d'hommes actuellement vivants : cela veut dire que ce royaume est en effet sur cette terre, dans ce monde. D'autres textes nous montrent clairement ce caractère du royaume : il nous est dit très nettement que ce royaume des cieux est une grandeur *cachée dans le monde* (Mt 13,44). C'est un fait secret, mystérieux, dont nous ne pouvons jamais affirmer ou nier la présence. Il n'est pas visible, ni éclatant. Seul Dieu le voit dans sa totalité. Ce royaume répond toujours à l'exemple donné par Dieu à Élie : « Il y a sept mille hommes (que je connais seul) qui n'ont pas fléchi les genoux devant Baal. »¹⁹ Même ceux qui vivent de la foi et qui travaillent à ce royaume ne peuvent pas le voir clairement. Il ne domine pas (contrairement au Royaume de Dieu). Ce caractère secret du Royaume correspond exactement à l'Incarnation du Christ : caché dans un corps d'homme, voilé, mystérieux. Ce royaume n'est pas

18. Matthieu 22,2.

19. 1 Rois 19,18.

plus visible à nos yeux de chair que la personne de Dieu dans la personne de Jésus. Et de même que Dieu a été incarné dans la chair (qui le voilait, mais par là même, il pénétrait *toute* chair), de même ce royaume est caché *dans le monde*, et il pénètre par là, tout le temps, la totalité du monde. Il est étroitement lié à lui. Ce royaume situé dans le monde lui est infusé aussi intimement que le sel dans la soupe ou le levain dans le pain. Cela entraîne deux conséquences : tout d'abord que l'on ne peut absolument pas les dissocier. Il n'y a pas, durant le cours de l'histoire, le monde et le royaume, parallèles, côte à côte, et hostiles l'un à l'autre. Il y a seulement leur fusion, leur confusion. Il n'y a pas trois cavaliers qui suivent une route, et le quatrième qui en adopterait une autre : les quatre cavaliers suivent le même chemin, parcourent le même espace – mais il y en a trois qui sont les cavaliers de la mort et de la perte, l'autre le cavalier de la vie et du salut. Et à eux quatre ensemble, ils constituent les composantes de l'histoire²⁰. De même, le monde est composé de tout ce qui est nature et puissances mauvaises, mais en même temps de la puissance du Royaume des Cieux. L'on ne peut les séparer : notre rôle sur la terre, ce n'est pas de juger les hommes, et nous devons savoir aussi que notre action ne pourra jamais éliminer le mal, diviser clairement royaume et monde. Si nous opérions cette division, qui pour nous serait très satisfaisante, nous enlèverions au royaume des cieux toute sa valeur (car précisément il est là comme puissance de salut pour le monde) et sa signification (car s'il est puissance, il l'est pour travailler sur et dans le monde). Nous ne pouvons donc jamais diviser les hommes en bons et méchants, – mais pas davantage les institutions, les nations, les créations de l'homme, les œuvres, les forces, etc. Le royaume est donc une puissance ambiguë, indécise à nos yeux : il est en effet tout autant spirituel que matériel, il est tout autant dans une œuvre proclamée chrétienne que dans une politique païenne, etc. Et cette confusion est encore plus grande si nous considérons la parabole du filet (Mt 13,47) : le royaume est un filet qui tire des poissons

20. Cf. Apocalypse 6,1-8. Jacques Ellul a également composé une œuvre lyrique consacrée à ces quatre figures : cf. Jacques ELLUL, *Oratorio. Les Quatre Cavaliers de l'Apocalypse*, Bordeaux, Opales, 1997.

(ainsi ces hommes appartiennent au royaume des cieux !) et à la fin des temps, les anges partageront les bons et les mauvais (ainsi le jugement final n'est plus seulement la séparation du bon grain, semé par Dieu qui à nos yeux représente justement les hommes du royaume, et l'ivraie semée par le Diable, représentant le monde²¹, mais il se situe *aussi* à l'intérieur de ce royaume dans lequel sur la terre il y a donc des objets qui n'appartiennent pas au royaume de Dieu !).

La seconde conséquence : ce royaume caché dans le monde, strictement uni à lui, est une puissance au travail sur ce monde : c'est-à-dire qu'il est une puissance de transformation de ce monde. S'il est dedans, c'est pour transformer le monde du dedans, de l'intérieur : il n'est pas une force externe, agissant sur les apparences ou encore agissant du dehors par contrainte, en imposant une forme seulement. Il se mêle à la substance du monde pour le transformer par le centre, par le cœur. Il est une conquête sur ce monde, mais aussi secrète que sa présence. La soupe n'est plus la même après que l'on a ajouté le sel, la pâte non plus après que le levain a mystérieusement travaillé. Et c'est le sel et le levain qui rendent le plat ou le pain *mangeable*. Ainsi, exactement et sans que nous le sachions clairement, c'est la présence du Royaume des Cieux et son action qui rendent le monde *vivable* pour les hommes, qui font que ce monde n'est pas l'enfer. Ainsi le monde est vivable, supportable, humain, non pas parce qu'il subsiste en lui une certaine image de la création, ni parce qu'un ordre de la création a été maintenu par lui, mais parce qu'il est venu en lui la puissance même, finale, du Royaume de Dieu, qui le pénètre sous les espèces du royaume des cieux (Mt 13,31). Par conséquent, il est absolument décisif, essentiel, que ce royaume soit en effet présent *partout* dans le monde. C'est à condition d'être diffusé dans tous les pays, dans tous les partis, dans toutes les institutions, dans toutes les classes, dans toutes les œuvres que ce royaume accomplit sa mission, et en y restant caché (jusqu'au moment où la puissance de Dieu révélera ce royaume, et le manifestera comme royaume de Dieu). Ce n'est pas une

21. Cf. Matthieu 13,25 : « Mais, pendant que les gens dormaient, son ennemi vint, sema de l'ivraie parmi le blé, et s'en alla. »

« christianisation », c'est exactement l'inverse. La transformation du monde ne peut s'opérer que par cette présence mystérieuse en toute chose, et jamais par une organisation chrétienne du monde en un point ou en un lieu. Et c'est ici que nous rejoignons l'éthique, car cette puissance du royaume des cieux qui est, disions-nous, celle même du Christ qui vient, qui est l'autorité secrète du Royaume à venir, déjà actuelle, cette puissance n'agit pas indépendamment des hommes. D'une façon très surprenante, les paraboles nous montrent que ce royaume est lié à l'action des hommes : ce sont les dix vierges qui ont fait provision d'huile²², c'est l'homme qui achète le champ²³, c'est l'homme qui fait valoir les talents²⁴, c'est le serviteur qui ne remet pas la dette à l'autre²⁵, etc. Si la puissance est celle du Roi, l'action est celle des hommes. Et le Royaume (non pas toujours mais le plus souvent) nous est alors présenté comme une sorte de coopération entre Dieu et l'homme, une combinaison de l'action des deux. L'homme apparaît comme le vrai point de rencontre entre la puissance du monde et celle de Dieu. Et c'est lui qui porte la puissance de ce royaume dans le monde. Parfois cela nous est présenté comme un prolongement de l'action de Dieu par des hommes. Par exemple le serviteur à qui le maître avait remis sa dette devait à son tour remettre celle de ses débiteurs²⁶. Ainsi le royaume des cieux est présent dans la mesure où des hommes agissent comme Dieu a agi pour eux. Il se présente donc pour ces hommes qui s'appellent chrétiens non pas comme une récompense ou comme un espoir, ou comme un refuge, mais au contraire comme une responsabilité, et comme un risque : ils ont à s'engager dans cette aventure, et ils peuvent faire que le royaume des cieux soit posté au milieu des hommes. Cela ne contredit pas ce que nous disions que le Royaume est là où le Roi se tient : car voici que le Seigneur a promis d'être présent là où les siens seraient en son nom. En poussant à la limite, nous pourrions dire que le Roi vient lorsque

22. Cf. Matthieu 25,1-13.

23. Cf. Matthieu 13,44.

24. Cf. Matthieu 25,14-30//Luc 19,12-27.

25. Cf. Matthieu 18,21-35.

26. Cf. Matthieu 18,33 : « Ne devais-tu pas aussi avoir pitié de ton compagnon, comme j'ai eu pitié de toi ? »

ses sujets « agissent » le royaume, lorsqu'ils entreprennent de répercuter sur tous les hommes l'action que Dieu a accomplie sur eux. Ainsi, ils n'établissent pas le royaume, mais ils le provoquent à s'installer et à grandir. Si nous voulons que le royaume des cieux vienne, il nous faut d'abord prier, mais il nous faut aussi le rendre présent par notre vie²⁷. Et il sera alors du fait de cette vie, cette puissance cachée et pourtant décisive, cette garantie de la patience de Dieu, cette attestation de l'amour de Dieu, cette force de salut que nous décrivent les paraboles. Car nous apprenons encore cette chose étonnante que ce sont des hommes, des hommes vivants sur la terre qui composent, qui constituent le royaume des cieux (Mt 25,1-30). Le royaume des cieux est semblable à dix vierges... c'est-à-dire exactement à des hommes plongés dans l'obscurité du monde, mais qui attendent le retour de leur Seigneur et qui poursuivent son œuvre ; ils éclairent les ténèbres de la lumière même du Seigneur : il est venu apporter la lumière. Ainsi cette espèce de collaboration entre les hommes et Dieu signifie que même lorsque le Roi est en apparence absent, son œuvre se poursuit par les mains de ceux qu'il a institués en royaume des cieux et qui font ce qu'il a fait lui-même. L'on voit dès lors quelle relation existe entre l'éthique et ce royaume. Mais nous savons aussi que ce royaume est la présence dans l'éon actuel des valeurs dernières, il est dès maintenant le Royaume de Dieu venant : à la fois gage, arrhes de ce Royaume de Dieu, – et aussi puissance totale, vérité entière de ce Royaume, actualisée, car le Roi du royaume des cieux est le même que celui du Royaume de Dieu.

Mais dans le sens de l'éthique, il est encore possible de préciser quelque peu. Nous savons en effet au moins deux choses sur le comportement qui est demandé à ceux qui constituent ce royaume : tout d'abord, ce royaume est exactement le point où s'unissent la justice de Dieu et l'amour de Dieu (Mt 18,23-25). C'est une question qui est souvent évoquée dans ces paraboles :

27. Cette caractéristique du royaume, présent à la fois sur un plan temporel et sur un plan d'effectivité, rejoint la notion de « contemporanéité », développée par Kierkegaard dans les *Miettes philosophiques* : cf. Søren Kierkegaard, « Miettes philosophiques » (1844), in : *Œuvres complètes*, Paris, Éditions de l'Orante, 1973, volume 7, pp. 1-103.

ce sont les ouvriers de la onzième heure où d'une part ceux qui ont travaillé tout le jour reçoivent ce qui est juste comme salaire, c'est-à-dire ce qui était convenu selon le contrat, mais ceux qui n'ont travaillé qu'une heure reçoivent le même salaire à cause de l'amour de Dieu et parce que le Seigneur considère leur nécessité pour vivre²⁸. Ce sont les invités où d'une part s'exerce la justice envers ceux qui refusent de venir, et d'autre part l'amour envers tous ceux qui n'avaient aucun droit, aucune prétention²⁹. C'est le serviteur qui devait de l'argent : et la justice s'exprime d'abord dans le fait que l'on exige de lui des comptes à rendre, puis l'amour lui remet la dette, et il doit se répercuter sur les autres, mais la justice réapparaît lorsque ce serviteur a refusé d'aimer son prochain : il retombe alors sous le coup de la condamnation³⁰. Ainsi la grandeur eschatologique de l'éthique nous apparaît comme caractérisée par le fait de l'union indissoluble de la justice et de l'amour de Dieu. Et dans sa vie et ses œuvres, le chrétien appartenant au royaume doit manifester les deux aspects. Ni l'amour seulement, ni la justice seulement, mais leur unité et, malgré les apparences humaines, leur non-contradiction. Ceci à soi seul suffirait à caractériser l'éthique pour les chrétiens, au milieu de toutes les autres, à la singulariser d'une façon décisive. Mais enfin, et en allant vers le plus général, les paraboles du Royaume sont une illustration des Béatitudes, et nous montrent bien que celles-ci sont en effet la loi du royaume, – encore faut-il préciser : non pas la loi du Royaume de Dieu seulement, ce qui permettrait de la renvoyer dans l'avenir et l'au-delà, mais la loi du royaume des cieux, c'est-à-dire de l'action et de la vie sur la terre. Et cette loi du royaume se définit comme étant l'inverse de la loi du monde. Le comportement du royaume décrit dans ces paraboles est vraiment l'inverse du comportement normal défini par ce qui se fait dans le monde. Justement, sans reprendre les Béatitudes, nous voyons un créancier qui remet sa dette à un débiteur³¹, un homme qui vend tout ce qu'il a pour acheter un

28. Cf. Matthieu 20,1-16.

29. Cf. Matthieu 22,2-14//Luc 14,16-24.

30. Cf. Matthieu 18,21-35.

31. Cf. Matthieu 18,27.

champ³² ou une perle³³, un maître qui paie largement des serviteurs qui n'ont presque rien fait³⁴, et bien plus un maître qui engage des chômeurs alors qu'il n'a presque pas de travail à leur donner³⁵, des femmes vertueuses qui refusent de partager leur huile avec leurs voisines³⁶, un seigneur qui fait entrer chez lui pour ses noces des inconnus, des mendiants, le « tout-venant »³⁷ ; dans tous les domaines, cette attitude est le contraire de ce qui est raisonnable, par exemple, l'une des grandes règles qui reviennent sans cesse est que la loi du don se substitue à la loi de la vente. Ce monde est caractérisé en toute chose par la règle générale de la vente qui est le principe de l'action normale. Rien pour Rien. Tout doit avoir (et a en effet) une contrepartie. Alors que le principe du royaume, c'est la gratuité : celle-ci est le signe parmi les hommes d'une grandeur radicalement différente, parfaitement étrangère au monde, une vérité de l'acte que l'homme ne pouvait connaître par lui-même, et ne pouvait inventer.

*

Ainsi le chrétien est déjà citoyen du monde qui doit venir. Il doit se comporter en vertu des règles de ce monde-là, il doit les représenter au milieu du monde actuel : il est ambassadeur de Christ, c'est-à-dire que sa véritable mission est de se présenter dans le monde comme venant d'ailleurs, et comme obéissant aux ordres d'un État étranger. Le monde actuel est appelé à disparaître, et aucun des ordres qui le composent (les fameux ordres de la création !) ne subsistera dans la nouvelle création. Et parce qu'il est déjà engagé dans cette nouvelle création, il se trouve terriblement détaché du monde. La vie du chrétien est une vie à la fin des Temps. Il trahit son maître, il cesse d'être son ambassadeur lorsqu'il se solidarise à nouveau avec l'ordre du monde. Parce qu'il

32. Cf. Matthieu 13,44.

33. Cf. Matthieu 13,45-46.

34. Cf. Matthieu 20,9.14.

35. Cf. Matthieu 20,6-7.

36. Cf. Matthieu 25,9.

37. Cf. Matthieu 22,9 ; Luc 14,21.23.

vit dans un monde qui, il le sait, doit disparaître, il se tient toujours à une distance critique de celui-ci. Cela s'exprime aussi dans sa liberté. La libération du chrétien par son Sauveur contient nécessairement une espèce de « dé-mondanisation » (Bultmann)³⁸.

38. Rudolf Bultmann ne parle pas de « dé-mondanisation » mais de « dé-mythologisation ». Sans doute Jacques Ellul a-t-il voulu ici construire un néologisme en s'inspirant de celui de Bultmann.

CINQUIÈME PARTIE

LE CONTENU DE L'ÉTHIQUE

Section I – *L'Éthique et la Loi*

Chapitre premier

L'ÉVANGILE ET LA LOI

Nous avons déjà essayé de montrer que pour des chrétiens, il n'était pas possible de rechercher la source et la règle de l'éthique ailleurs que dans la Bible, lieu de la Révélation passée qui peut être sans cesse actualisée par l'action du Saint-Esprit. Mais il convient maintenant de préciser ceci. En effet, le problème n'est pas seulement d'assigner une place et une fonction à l'éthique, de reconnaître ses caractères, de discerner ses nécessités, et de percevoir l'authenticité de sa source, il est aussi (et en définitive, c'est la seule chose qui importe à l'homme qui vit) de savoir quel peut être son contenu. Il ne suffit certainement pas de dire à l'homme : « C'est toi qui fais le contenu de la Morale, c'est ta décision et ton choix qui sont la morale. » Que ceci détermine correctement la situation éthique de l'individu, nous l'avons dit. Mais que ceci suffise à cerner l'éthique elle-même, sûrement pas. D'ailleurs, sur le plan de la vie chrétienne, cela reviendrait en définitive à dire que c'est l'inspiration immédiate et individuelle du Saint-Esprit qui est le seul déterminant de l'éthique : la Morale pour les chrétiens n'a pas seulement une source et une forme extérieure, objectives, elle a aussi un contenu qui est révélé dans l'Écriture. La volonté de Dieu, avions-nous dit, ne se révèle pas ailleurs, mais il faut se rappeler que cette volonté n'existe qu'avec un contenu : elle n'est pas volonté en soi, elle est volonté exprimée à l'occasion d'un événement, et avec un contenu parfaitement précis. « Si la loi, elle aussi, est Parole de Dieu, mais si le fait que la Parole de Dieu puisse devenir claire et intelligible est Grâce, et si la grâce ne signifie rien d'autre que Jésus-Christ, alors il n'est pas seulement incertain et dangereux, il est faux de prétendre tirer la

loi de Dieu de n'importe quelle chose ou de n'importe quel événement : car un événement, quel qu'il soit, est différent de celui dans lequel la volonté de Dieu, détruisant le voile de nos théories et interprétations se révèle à nous comme grâce » (K. Barth)¹. Ainsi c'est le contenu même de la loi qui est révélé dans la Parole de Dieu. Toute autre norme, tout autre impératif, tout autre contenu de la morale, quelle qu'en soit la valeur, la grandeur, la beauté, quels qu'en soient la raison ou les effets, est en définitive une donnée du monde. L'éthique reçoit alors un contenu provenant des circonstances, des pressions sociologiques... Nous avons bien connu l'époque de la morale dite chrétienne, où en réalité il s'agissait de recouvrir les standards moraux d'un âge commercial de la sainteté et de l'absolu d'une éthique transcendante. Et la tentation du christianisme social² est absolument la même : le contenu de la morale, c'est en définitive le socialisme que l'on enrobe dans un tissu de justifications chrétiennes. Aussitôt que l'on renonce au contenu spécifique de l'éthique révélée, on ne peut que faire appel pour garnir cette morale, dont par ailleurs on peut avoir posé le cadre, la source, les principes, les caractères de façon très orthodoxe, à un certain nombre de valeurs et de grandeurs du monde ; lorsque le libéralisme³, ébloui par le prestige de la science, le progrès moral et intellectuel de l'homme au XIX^e siècle, et défiant à cause de la mauvaise réputation de l'orthodoxie chrétienne, a prétendu rénover le contenu de la morale, d'une part il a renoncé à l'axer théologiquement (sans quoi il eût constaté immédiatement la contradiction), d'autre part il a perdu le pouvoir de juger les aberrations et les confusions d'une culture purement naturelle, et de corriger sa superficialité. Ce « Naturalisme » moral peut bien entendu avoir sa grandeur, et créer un type d'homme assurément respectable. Mais il ne peut aussi, à la longue, qu'aboutir à

1. Nous n'avons pas réussi à identifier cette citation de Karl Barth.

2. Sur les critiques de Jacques Ellul à l'encontre du Christianisme social, cf. Jacques ELLUL, *Fausse présence au monde moderne*. Cf. aussi Frédéric ROGNON, « L'identité théologique de Jacques Ellul », pp. 7-36 (en particulier pp. 14-18).

3. Sur les critiques de Jacques Ellul à l'encontre du libéralisme, cf. Frédéric ROGNON, « L'identité théologique de Jacques Ellul », pp. 7-36 (en particulier pp. 8-11).

l'hypocrisie, car, dans ces conditions, qui est-ce qui assurera la tension morale ? Qui est-ce qui remettra en question l'acquis, toujours thésaurisé par la paresse de l'homme, et qui, en définitive, détruit sa vie morale ? Le contenu de l'éthique recherché dans l'inspiration du moment, dans la nation, dans les valeurs communes, dans une philosophie, nous ramène en réalité à la morale du monde. Cette morale est alors comme les autres le produit du milieu, du courant économique et social, des forces sociologiques : elle n'est rien de plus. Elle n'a aucune caractéristique chrétienne, sinon d'être crue par des chrétiens. Elle se trouve fatalement en contradiction avec les prémisses, ne serait-ce que par la dualité d'inspiration. Il n'y a pas de pire confusion que de mélanger des données éthiques du monde avec le commandement de Dieu, quelle que soit la forme de cette confusion, simpliste et partiellement inconsciente comme au XIX^e siècle, ou élaborée, subtile comme dans la théorie des valeurs. Car en définitive, il s'agit d'un mélange à moins de rejeter le commandement « à l'étage supérieur », c'est-à-dire comme principe, idée générale, critère, etc. Mais il faut bien reconnaître alors qu'on laisse au monde le soin de décider du côté « sérieux » de la morale : son contenu. Car si philosophiquement le plus important c'est la définition, le critère, le cadre, la motivation, humainement, c'est le contenu qui atteint le concret. En tant que chrétiens, nous sommes bien obligés de dire que le sérieux est dans l'application et non dans l'explication.

*

La Bible nous fournit une éthique. Mais est-il possible de la prendre telle quelle ? C'est ici qu'il faut commencer par entendre l'avertissement de K. Barth sur l'unité de la Loi et de l'Évangile⁴. La loi aussi est spirituelle, c'est le Christ qui est le but de la loi,

4. Cf. Karl BARTH, *Dogmatique*, Genève, Labor et Fides, volume 9 (1939), 1959, pp. 1-124 (notamment p. 51 : « La loi est entièrement contenue dans l'Évangile : elle n'est pas un second élément à côté et en dehors de l'Évangile, une grandeur étrangère qui viendrait d'abord ou après coup ; elle est l'exigence que l'Évangile comme tel nous adresse, elle est l'Évangile lui-même sous la forme d'une exigence dont nous sommes l'objet – l'Évangile que nous ne pouvons entendre réellement qu'en lui obéissant »).

pour la justification de ceux qui croient. Elle est la loi de l'Esprit de vie, pour les Juifs comme pour les chrétiens, c'est-à-dire qu'elle était, pour les Juifs, destinée historiquement à les conduire à Christ, de la même façon qu'elle est actuellement pour les chrétiens. Et sans cesse elle renouvelle cette œuvre en nous. En tant que grâce inscrite dans le cœur des croyants, la loi est donc identique à la puissance de Dieu, justifiant et sanctifiant son peuple. Elle ne peut pas être la source d'œuvres opposées à la foi. Elle n'est en rien séparée de l'Évangile. Elle n'a de sens que si elle contribue à révéler cet Évangile. Elle est là pour renvoyer l'homme à la grâce, pour être elle-même un témoin de la grâce. Elle ne peut avoir aucune signification par elle-même et pour elle-même, puisque, si elle est volonté de Dieu, elle ne peut être distincte de la substance même de cette volonté qui est l'amour du Père pour sa création, en Jésus-Christ. Elle ne peut être distincte de Jésus-Christ. La loi est bien la volonté de Dieu révélée. Mais où cette volonté de Dieu est-elle révélée ? Dieu est bien le créateur de toutes choses, et par conséquent à la fois créateur de l'ordre de la Nature sans doute, et de tout événement de l'histoire mondiale ou de notre histoire personnelle – sans doute... Mais en toutes ces choses, sa volonté n'est pas clairement, évidemment visible : et en définitive ce sont nos propres théories et nos propres interprétations que nous imposons à cette réalité et que nous risquons de prendre pour Dieu. La volonté de Dieu ne nous est révélée qu'en Jésus-Christ, et c'est en lui seulement que nous pouvons apprendre que la loi est vraiment volonté de Dieu. Mais il ne faut pas que cela conduise à volatiliser la réalité de cette loi. Calvin a raison en disant que le premier office de la loi « est qu'en démontrant la justice de Dieu, c'est-à-dire ce qui lui est agréable, elle admoneste chacun de son injustice »⁵. Il s'agit bien d'une démonstration de la justice de Dieu, et de même « Dieu

5. Jean CALVIN, *L'Institution de la religion chrétienne* (1536-1560), Marne-la-Vallée/Aix-en-Provence, Éditions Farel/Éditions Kerygma, 1995, volume 1 (Livres premier et second), Livre II, chapitre VII, §6, p. 112. Ce premier usage de la Loi (premier selon Calvin, second selon Luther) est dit « élenctique ». Ce terme vient du verbe grec ἐλέγχω qui signifie : faire honte, convaincre d'une faute ou d'une erreur. L'usage élenctique consiste donc moins à accuser ou à blâmer, qu'à amener le pécheur à reconnaître lui-même

commande ce que nous ne pouvons faire afin que nous sachions ce que nous lui devons demander»⁶. Ainsi, cette volonté de Dieu a une objectivité rigoureuse, et l'unité de la loi et de l'Évangile ne dissipe nullement cette objectivité. Mais il reste essentiel de se rappeler que la loi contient déjà l'Évangile, et réciproquement que l'Évangile est une loi.

La loi est devenue extrême dans son exigence dans la parole même de Jésus-Christ. Le Sermon sur la Montagne nous révèle une volonté de Dieu si absolue qu'elle ne pourrait nous conduire qu'au désespoir. Mais cette loi (qui en est bien une, il ne faut pas tergiverser et tordre les textes) nous est adressée par Jésus-Christ : c'est-à-dire par celui justement qui vient pour nous sauver et non pour nous condamner, celui qui *est* vraiment le Sauveur, notre Paraclet⁷ devant Dieu. Dès lors sa parole n'est pas une loi humaine faite pour nous condamner, mais au contraire la loi de celui qui nous annonce la bonne nouvelle, qui est en lui-même la bonne nouvelle. La loi, toute la loi de Dieu, contient déjà l'Évangile, parce que chaque commandement comporte cette ambiguïté d'être à la fois exigence et promesse⁸. Chaque commandement est à la fois le « Tu dois être » (et exige alors de

son péché, à le convaincre d'être pécheur, à renoncer à l'autoglorification, et à se tourner vers Dieu pour s'en remettre à sa grâce.

6. Jean CALVIN, *L'Institution de la religion chrétienne*, volume 1 (Livres premier et second), Livre II, chapitre VII, §9, p. 115. Il s'agit d'une citation de saint Augustin, faite par Calvin.

7. Le « Paraclet » (παράκλητος), qui désigne le Saint-Esprit dans le corpus johannique (cf. Jean 14,16.26 ; 15,26 ; 16,7 ; 1 Jean 2,1), signifie le « défenseur », l'« intercesseur » et le « consolateur ».

8. Jacques Ellul défend dans différents textes ultérieurs l'idée selon laquelle la Loi, et notamment le Décalogue, est promesse plutôt que commandement. Cf. Jacques ELLUL, *Éthique de la liberté*, tome 1, pp. 171-172 ; *À temps et à contretemps. Entretiens avec Madeleine Garrigou-Lagrange*, Paris, Le Centurion (Les interviews), 1981, p. 75 ; *La parole humiliée* (1981), Paris, La Table Ronde (La petite Vermillon 391), 2014², p. 97 ; *Anarchie et christianisme* (1988), Paris, La Table Ronde (La petite Vermillon 96), 1998², p. 62. Ici, cependant, Jacques Ellul soutient que la Loi est à la fois commandement et promesse ; on peut donc peut-être repérer une évolution à ce propos dans sa pensée théologique (d'autant qu'il reconnaissait lui-même avoir évolué sur d'autres questions comme celle du Salut, envisagé, à la fin de sa vie, comme universel : cf. Jacques ELLUL, *À temps et à contretemps*, pp. 70-71).

nous) et le « Tu seras » (parce que Dieu, en nous, créera ce qu'il ordonne, et c'est alors promesse). Séparer l'un de l'autre, c'est réduire la loi à son interprétation légaliste, à son exigence impossible. Elle ne peut plus amener à la justice de Dieu, mais seulement nous faire sentir notre condamnation. Et parce qu'il ne serait plus que cela, alors l'homme trouvera toujours le moyen d'expliquer ce commandement de façon à l'éluder, et même à se justifier par lui parce que l'homme ne peut se résoudre à entendre seulement prononcer sa condamnation. « Lorsque le Tu dois de la loi ne s'enracine pas dans le Tu seras de l'Évangile, il devient toujours très facile de l'éluder » (K. Barth II, 2, § 18)⁹. Dans l'Ancien Testament, cette unité de la promesse et de la loi, de l'Évangile et du commandement était attestée par la relation entre la loi et l'alliance. La loi n'est pas donnée seule, dans son intransigeance et son dépouillement : elle n'est donnée qu'à l'occasion de l'alliance, c'est-à-dire à l'occasion de la grâce faite à l'homme. Dieu sanctifie l'homme, le met à part, le sauve, et lui fait part de sa volonté pour lui. Il ne peut y avoir de séparation. La grâce faite comporte nécessairement la révélation de cette exigence – mais inversement la révélation de l'exigence ne vient qu'à partir de la grâce qui est accordée (sans quoi elle serait pure condamnation – Nul ne peut te voir face à face et vivre¹⁰). La pratique de la loi ne peut être la base de l'alliance, ni même la raison : c'est la foi d'Abraham, bien avant la révélation du Décalogue, qui est la réponse de l'homme. L'observation de la loi ne peut être qu'un signe de reconnaissance par l'homme de cette alliance, l'attestation que cet homme se reconnaît dans l'alliance du Seigneur, et c'est donc une action strictement subordonnée, liée à l'élection et à la justification en Jésus-Christ. Et ce qui dans l'ancienne alliance manifestait concrètement que cette loi était conséquence de cette grâce, qu'elle était même à l'intérieur de la grâce, c'est comme le souligne K. Barth, le fait que « les tables de la loi avec leurs exigences et leurs menaces mortelles étaient cachées dans

9. Cf. Karl BARTH, *Dogmatique*, Genève, Labor et Fides, volume 4 (1939), 1954, p. 168.

10. Cf. Exode 33,20 : « L'Éternel dit : "Tu ne pourras pas voir ma face, car l'homme ne peut me voir et vivre". »

l'arche de l'alliance, c'est-à-dire placées sous le propitiatoire que l'on aspergeait du sang des sacrifices »¹¹, c'est-à-dire justement à l'intérieur de l'attestation que Dieu fait grâce, et sous l'aspersion du sang, prophétique du rachat de nos péchés en Jésus-Christ. L'alliance ne peut pas exister sans la révélation de la loi de Dieu, dans toute sa sainteté, car elle ne serait plus alliance sérieuse et prise au sérieux. Mais la loi ne peut pas exister sans l'alliance, car celui qui n'a pas reçu la grâce et ne croit pas ne peut pas non plus prendre au sérieux le jugement de ce Dieu auquel il ne croit pas, et il ne s'apercevrait même pas de ce jugement. Mais de la même façon que l'alliance entraîne la loi après elle, de même l'Évangile de Jésus-Christ, la Nouvelle Alliance en Jésus-Christ. L'Évangile, peut-on même dire, est une loi en lui-même. Le témoignage néotestamentaire prend sans cesse, et pas seulement dans les « textes parénétiqes »¹², la forme d'une loi : constamment, nous revenons à des exigences précises. En fait d'ailleurs, elles dérivent toutes de la proclamation : « Jésus-Christ est Seigneur »¹³. Ceci comporte directement une exigence *totale* sur toute la vie de celui qui accepte cette proclamation. Et, de ce fait, les exigences de détail ne sont jamais que des explicitations de l'exigence globale : une menue monnaie. Mais cette proclamation est en soi, à la fois cri de victoire, Évangile, et exigence, loi. De même K. Barth peut dire : « De ce que Dieu fait pour nous, nous tirons ce que Dieu veut pour nous et *de* nous. Lorsque sa grâce est reconnue par nous, elle nous réclame. Elle réclame que notre action soit semblable à la sienne. »¹⁴ Ainsi nous n'avons concrètement pas le droit, dans la Bible, de diviser les textes en deux catégories : des textes religieux, spirituels, comportant une révélation, et des textes moraux. Qu'il s'agisse de mépriser ces textes moraux en les considérant comme bassement matériels, ou liés à

11. Karl BARTH, *Dogmatique*, Genève, Labor et Fides, volume 7 [1940], 1957, p. 110.

12. Les « Textes parénétiqes » désignent certainement, sous la plume de Jacques Ellul, les parties du Nouveau Testament, notamment le Sermon sur la montagne et la fin de chacune des épîtres pauliniennes, qui exhortent le lecteur à adopter un certain comportement.

13. Philippiens 2,11.

14. Nous n'avons pas réussi à identifier cette citation de Karl Barth.

un type de civilisation dépassé, et n'exprimant que des préoccupations humaines, – ou qu'il s'agisse au contraire de les priser trop haut, en considérant qu'ils sont par eux-mêmes la révélation de *toute* l'exigence de Dieu, et qu'il suffit donc de les observer pour être en règle avec la volonté de Dieu, dans les deux cas cette séparation est mortelle. Dans les deux cas, c'est une incompréhension de la Parole de Dieu, car chaque texte spirituel comprend en lui-même la proclamation de l'exigence de Dieu pour celui à qui il s'adresse, et il est donc aussi moral, – chaque texte moral doit être entendu comme venant de celui qui nous sauve en Jésus-Christ. Il est donc faux et vain de vouloir diviser les textes, et de vouloir les interpréter séparément les uns des autres, et de les juger selon des critères différents, ou de les placer à des degrés plus ou moins élevés dans l'ordre de la Révélation. Toutefois cette unité, ce fait que la loi est dans l'Évangile, que l'Évangile est lui-même loi, ne doit pas nous conduire à confondre et identifier le tout à la formule fâcheuse « Tout est dans Tout » ! Il y a bien évidemment une différence entre la loi et l'Évangile. La Bible nous parle expressément d'une succession historique qu'il nous faut prendre au sérieux : il y a eu d'abord la promesse faite à Abraham, et la grâce, puis il y a eu la révélation de la loi avec Moïse, puis il y a eu l'accomplissement, à la fois de la promesse et de la loi en Jésus-Christ. Ainsi cette succession historique nous révèle à la fois la distance et la relation entre l'Évangile et la loi. La promesse de grâce, et l'accomplissement de la grâce se trouvent au commencement et à la fin. L'affirmation de la loi est insérée entre les deux, et la réalisation de cette loi se confond avec l'accomplissement de la grâce.

Cette succession doit, de toute façon, nous rappeler (comme précédemment le fait que l'alliance est suivie par la loi, comme aussi bien le plan même des épîtres où le témoignage de la grâce précède le témoignage de la loi) que la loi ne précède pas l'Évangile mais le suit. L'interprétation traditionnelle chez les théologiens de la Réforme d'après laquelle la loi est donnée d'abord afin de convaincre l'homme de son péché, de son injustice, et l'obliger à se tourner vers Dieu pour lui demander sa grâce, n'est donc peut-être pas tout à fait et exclusivement exacte. Calvin écrit que la loi doit nous dépouiller de notre orgueil en révélant combien

nous sommes loin de la sainteté de Dieu, qu'elle nous découvre notre iniquité : la loi révèle donc notre péché et nous pousse vers Dieu par là¹⁵. Luther écrit que la peur de la colère divine devant la sainteté de Dieu révélée en soi-même nous découvre notre péché¹⁶. Mais en réalité, tout cela est vrai seulement de celui qui a reçu Cela en tant que Parole de Dieu, et qui par conséquent sait déjà qui lui parle, et que Celui-là est le Dieu d'Amour. La loi n'est pas révélée d'abord et en soi, dans sa singularité pour prononcer

15. Cf. Jean CALVIN, *L'Institution de la religion chrétienne*, volume 1 (Livres premier et second), Livre II, chapitre VII, §6, p. 112 : « Il est besoin que l'homme, lequel est autrement aveuglé et enivré en l'amour de soi-même, soit contraint à connaître et confesser tant son imbécillité que son impureté : vu que si sa vanité n'est redarguée [blâmée] à l'œil, il est enflé d'une folle outrecuidance de ses forces, et ne peut être induit à reconnaître leur faiblesse et petitesse, quand il les mesure à sa fantaisie. Mais, quand il les éprouve à exécuter la Loi de Dieu, par la difficulté qu'il y trouve, il a occasion d'abattre son orgueil. Car, quelque grande opinion qu'il en ait conçu auparavant, il sent alors combien elles sont grevées d'un si pesant fardeau, jusqu'à chanceler, vaciller, déchoir et finalement tout à fait défaillir. Ainsi l'homme, étant instruit de la doctrine de la Loi, est retiré de son outrecuidance, dont il est plein de sa nature. Il a aussi besoin d'être purgé de l'autre vice d'arrogance, dont nous avons parlé. Car cependant qu'il s'arrête à son jugement, il forge, au lieu de vraie justice, une hypocrisie, en laquelle se complaisant il n'enorgueillit contre la grâce de Dieu, sous ombre de je ne sais quelles observations inventées de sa tête ; mais quand il est contraint d'examiner sa vie selon la balance de la Loi de Dieu, laissant sa fantaisie qu'il avait conçue de cette fausse justice, il voit qu'il est éloigné à merveille de la vraie sainteté et, au contraire, qu'il est plein de vices, desquels il se pensait être pur auparavant. »

16. Cf. Martin LUTHER, *Épître aux Galates*, in : *Œuvres de Martin Luther*, vol. XVI, Genève, Labor et Fides, 1972, pp. 25-26 : « Il faut [...] que Dieu se serve de ce marteau : la Loi, pour qu'elle rompe, brise, broie et réduise à néant cette bête sauvage et sa vaine assurance, sa sagesse, sa justice, son pouvoir, etc., pour qu'elle finisse par se reconnaître perdue et condamnée par son mal. À ce point, alors que la conscience est ainsi terrifiée par la Loi, l'enseignement de l'Évangile et de la grâce intervient : il relève et console. [...] C'est pourquoi, après que la Loi t'a humilié, terrifié et entièrement brisé, tellement que tu es désespéré, veille à bien savoir te servir de la Loi. Car son office et son usage ne sont pas seulement de montrer le péché et la colère de Dieu mais encore de te jeter vers Christ. [...] Alors que ta cause est entièrement désespérée, si la Loi te pousse à chercher secours et consolation auprès de Christ, elle est alors en son usage véritable et ainsi, par le moyen de l'Évangile, elle sert à la justification. Et c'est là l'usage de la Loi le meilleur et le plus parfait. »

sur nous un jugement qui ensuite serait levé dans l'Évangile, elle ne dit pas d'abord un « Non » sur notre vie, qui serait suivi par un « Oui » venant de la Grâce. Il n'y a pas ici de succession, car la révélation de Dieu est une : mais dans cette révélation, où l'homme entend à la fois le Oui et le Non sur sa vie, apprenant à la fois qu'il est condamné et pardonné, qu'il est mort mais ressuscité, dans cette révélation où l'homme ne peut prendre au sérieux sa condamnation, son péché, sa mort que parce qu'il prend au sérieux la mort de Jésus-Christ qui le sauve, dans cette révélation une, l'Évangile et la loi qui ne sont pas identiques ont deux fonctions conjointes, complémentaires, et de ce fait distinctes. L'Écriture distingue rigoureusement l'un de l'autre. Il y a dualité. Il y a même dans cette diversité une opposition relative. La Promesse ne remplace pas l'Exigence, ni réciproquement, – la loi ne remplace pas l'Évangile, ni réciproquement, – la plénitude de la volonté de Dieu est révélée sous ces deux formes, qui toutes deux sont *la* volonté unique de Dieu, mais dans leur expression, leur mode, ne sont pas semblables. Et « au-dessus de la dualité, de l'opposition entre ces deux formes, il y a la Paix et la Parole unique du Père » (K. Barth)¹⁷. Pour préciser un peu plus la relation entre les deux, K. Barth dit qu'en somme « l'Évangile apparaît comme l'accomplissement de la loi, et la loi comme la forme de l'Évangile »¹⁸. « La loi n'est rien d'autre que la forme néces-

17. Nous n'avons pas réussi à identifier cette citation de Karl Barth. Une formulation proche se trouve néanmoins dans le volume 9 de la *Dogmatique* : « C'est sous cette seule seigneurie du seul et même Seigneur que le chrétien est ce qu'il est, trouve et possède l'unité dont, autrement, il ne peut qu'être dépourvu ; c'est ici qu'il est enveloppé de toutes parts, lui l'homme sans paix, de la paix absolue et sans fissure, si bien que ce ne sera pas trop lui demander, et qu'on ne le fera pas en vain, d'être aussi à sa place et de devenir au dehors un homme qui porte et apporte la paix » (Karl BARTH, *Dogmatique*, Genève, Labor et Fides, volume 9 [1939], 1959, p. 231).

18. Nous n'avons pas réussi à identifier cette citation de Karl Barth. Plusieurs formulations en sont néanmoins proches dans sa *Dogmatique* et dans son *Éthique* : cf. Karl BARTH, *Dogmatique*, Genève, Labor et Fides, volume 9 (1939), 1959, p. 4 : « La grâce qui règne est la grâce qui commande. L'Évangile lui-même et comme tel revêt la forme et l'aspect de la loi. La même Parole de Dieu est à la fois Évangile et loi : elle n'est jamais une loi en soi, indépendante de l'Évangile ; et elle n'est jamais Évangile sans être également une loi. Évangile par son contenu, elle est loi par sa forme et son

saire de l'Évangile dont le contenu est la grâce. C'est précisément ce contenu-là qui réclame cette forme-là, une forme qui exige une conformité, la forme d'une loi. Quand elle est révélée, déclarée, proclamée, la grâce signifie commandement, exigence s'adressant aux hommes. »¹⁹ Sans doute il est indiscutable, à nos yeux, que la grâce se trouve bien contenue dans la loi. De même que la loi est bien la forme prise par la grâce lorsque celle-ci est reçue et reconnue pour telle. Cependant il reste une ambiguïté possible dans ces termes. Si l'on dit que la grâce est le contenu de la loi, est-ce que cela ne conduit pas à penser que la loi n'a donc aucun contenu spécifique ? Elle n'est qu'une enveloppe. Et, le théologien ne sera-t-il pas tout près de négliger la singularité de chaque commandement au profit de cette vision globale de la loi ? Dès lors, ceci mènerait à dire que les exigences particulières des textes bibliques, dont beaucoup sont évidemment désuètes ou incompréhensibles, peuvent être laissées de côté, car, qu'il s'agisse de la façon de tisser les étoffes ou de soigner la lèpre, de toute façon, le contenu de ces paroles est la Grâce et il n'y a rien d'autre. Ceci

aspect. Elle est Évangile d'abord, loi ensuite. Elle est l'Évangile qui contient et renferme la loi, comme l'arche de l'alliance contenait les tables du Sinaï. Mais elle est bien l'un et l'autre : Évangile et loi » ; cf. ID., *Éthique 1* (1928-1930), Paris, PUF, 1998, p. 114 : « La loi n'est pas autre chose que la forme et la voix concrètes de l'Évangile. »

19. Nous n'avons pas réussi à identifier cette citation de Karl Barth. Plusieurs formulations en sont néanmoins proches dans le volume 9 de la *Dogmatique* : cf. Karl BARTH, *Dogmatique*, Genève, Labor et Fides, volume 9 (1939), 1959 : « L'Évangile lui-même et comme tel revêt la forme et l'aspect de la loi » (p. 4) ; « Car la grâce – la grâce de Dieu en Jésus-Christ – est le cadre dans lequel le commandement de Dieu se trouve formulé et accompli et, comme tel, révélé » (p. 32) ; « La loi est entièrement contenue dans l'Évangile : elle n'est pas un second élément à côté et en dehors de l'Évangile, une grandeur étrangère qui viendrait d'abord ou après coup ; elle est l'exigence que l'Évangile come tel nous adresse, elle est l'Évangile lui-même sous la forme d'une exigence dont nous sommes l'objet – l'Évangile que nous ne pouvons entendre réellement qu'en lui obéissant » (p. 51) ; « L'exigence divine est toujours la forme, la figure et le vêtement de la grâce ; autrement dit, elle ne cesse d'être la répétition voilée de la réalité et de la promesse de la grâce elle-même » (p. 56) ; « La loi est la forme de la grâce. Dès lors que la grâce de Dieu se révèle, elle fait valoir son droit sur l'homme. L'amour de Dieu implique son commandement » (p. 59) ; « La forme de l'amour de Jésus est, bien entendu, le commandement » (p. 112).

nous semblerait extrêmement dangereux parce que sous prétexte d'élever la foi à la hauteur de l'Évangile et de l'unir étroitement à lui, cela reviendrait en fait à la volatiliser dans sa réalité concrète. Il semble par conséquent qu'il faille plutôt dire que le contenu de la loi, c'est bien les exigences particulières, chacune spécifique, chacune ayant un but précis, mais que la signification de chacun de ces ordres, c'est en définitive l'explicitation de la grâce. « Le commandement que Dieu adresse individuellement à chaque membre de la communauté est déterminé par cet événement : le Christ »²⁰ – « Tout ce qui doit exister repose sur ce qui existe »²¹. L'impératif est intimement fondé sur l'indicatif. « Nous sommes saints » signifie que nous devons nous sanctifier. Nous avons reçu l'Esprit veut dire que nous devons marcher selon l'Esprit. – En Christ nous sommes rachetés de la puissance du péché, cela veut dire : c'est à présent surtout qu'il nous faut lutter contre le péché (Cullmann)²². Ceci est exactement la contrepartie de ce que nous disions plus haut, à la suite de Karl Barth : le « Tu dois » signifie aussi « Tu seras », mais le « Tu es » signifie aussi « Tu dois ». « Le christianisme n'établit pas un commandement nouveau, mais il exige que l'ancien commandement, connu depuis longtemps, soit accompli en partant de cet indicatif (c'est-à-dire de ce que Jésus-Christ a déjà accompli lui-même ce commandement), c'est-à-dire qu'il soit observé rigoureusement » (Cullmann)²³. Ainsi, nous sommes amenés à prendre très au sérieux le contenu légal, moral, des textes eux-mêmes, nous ne pouvons pas nous débarrasser de la précision de ces prescriptions parce que nous en aurions compris le sens et l'objectif. Nous ne pouvons pas nous contenter du simple noyau de la Révélation, duquel tout le reste se déduirait tout naturellement. Le *kerygma*, dont nous étudierons plus loin le

20. Oscar CULLMANN, *Christ et le temps. Temps et Histoire dans le christianisme primitif*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé (Série théologique de l'actualité protestante), 1947, p. 161.

21. *Ibid.*, p. 162.

22. *Ibid.* La citation d'Oscar Cullmann commence en réalité avec la précédente, et court depuis : « Tout ce qui doit exister... » jusqu'à « ... contre le péché ».

23. *Ibid.*, p. 163.

rôle et l'importance pour l'éthique²⁴, n'est assurément pas suffisant. L'on ne peut pas s'en tenir à considérer que dans l'ensemble des textes, il y a le message fondamental, partout le même, et que le reste n'est qu'un épiphénomène, mythe, histoire, etc. sans importance. Après tout, l'on comprend mal pourquoi Dieu s'est révélé au travers de ces histoires si elles sont sans importance, et pourquoi il s'est révélé comme le législateur au travers de ces prescriptions minutieuses si leur minutie n'a pas de valeur. Déjà dans l'Ancien Testament, *tout* aurait pu découler tout naturellement de ce *kerygma* que Dieu se révèle comme Iahweh et qu'il est parfaitement Saint. Mais précisément, rien n'en a découlé naturellement, sinon la désobéissance. Il a fallu au contraire que Dieu lui-même montre quelles étaient les conséquences précises de sa Révélation. C'est lui, qui, pour nous, en tire les conséquences, – c'est lui qui démontre les points d'application qui nous sont demandés, c'est qu'en réalité, il nous était parfaitement impossible de le faire nous-mêmes. Et par conséquent nous ne pouvons pas dire seulement : cette prescription ne fait que nous renvoyer au *kerygma* ; c'est vrai, mais elle n'est pas une conséquence indifférente et neutre en soi : c'est *cette* prescription-là qui nous y renvoie, et non pas une autre, non pas n'importe quelle autre. Il reste quand même toujours la question : pourquoi Dieu a-t-il choisi ces commandements, et non pas d'autres ? Il faut croire que dans leur explicitation, dans leur particularité, dans leurs conséquences concrètes, ces prescriptions-là rendent *mieux* compte que d'autres de ce qu'est le message central, le *kerygma*, ou le contenu central, la Grâce. L'on ne peut évidemment pas dire que, en soi, chaque commandement du Lévitique, ou des Nombres représente une conduite définitive et valable par soi-même, mais qu'il est certainement une expression appropriée par Dieu même de la vérité permanente de la révélation. Le luxe de détails et de précautions qui y sont contenus est assurément la démonstration que nous sommes incapables par nos propres moyens et nos propres forces de déduire du Message central une éthique ou une loi. Ils sont vraiment commandements de Dieu, contenus dans le livre de

24. Cf. *infra*, pp. 251-285.

la Révélation, et par là ils manifestent que c'est Dieu qui tire les conséquences concrètes pour nous de sa Grâce, que c'est Dieu qui formule une exigence ayant un contenu précis, et non pas une exigence abstraite, prise comme cadre, de contenus que nous-mêmes lui assignerions. Le fait que Dieu ait exprimé ces prescriptions-là veut dire qu'elles ne sont pas indifférentes. Nous devons donc prendre au sérieux chacun de ces textes et non pas seulement l'ensemble de la loi vue sous son aspect global. Seulement, ayant ainsi reconnu la validité du contenu intrinsèque de chacune de ces prescriptions, fussent-elles à nos yeux baroques et incompréhensibles, nous devons aussitôt nous rappeler qu'aucune de ces décisions n'a de sens par elle-même. D'une part, elle n'a de sens qu'insérée dans l'ensemble du texte, et d'autre part elle n'a de sens que provenant de l'Évangile. Quant au premier point, il faut se rappeler que chaque commandement est relatif aux autres : ce n'est pas pour rien que l'on conçoit l'ensemble de ces textes comme un tout de la loi. Et il ne faut pas les dissocier. Sans doute, il est très intéressant au point de vue historique et pour comprendre l'origine de chaque disposition, ou même sa signification de civilisation, de la considérer isolément, de diviser ces textes globaux en tranches selon leurs époques, leurs auteurs, leur lieu d'origine, leur relation avec des textes parallèles étrangers. Mais il ne faut pas perdre de vue que par l'insertion de chacun de ces textes dans cet ensemble qui constitue le Lévitique ou l'Exode, et dans cet ensemble plus vaste fourni par le Canon, il a perdu son individualité, il a subi une transformation radicale, – le fait même que telle coutume cananéenne est adoptée par l'Éternel (avec d'ailleurs en général des modifications de contenu) lui assigne une nouvelle fonction, une nouvelle relation avec l'homme. Nous devons donc considérer, pour en recevoir un enseignement, non pas chaque texte dans son individuation historique, mais dans la signification qu'il reçoit, du fait même de son insertion dans cet ensemble qui est la loi (qui est dans la relation que nous avons examinée plus haut avec l'Évangile). Quant au second point, il n'est pas utile de le développer longuement, il n'est que le rapport de ce que nous avons dit, à savoir que chacun de ces commandements contient l'Évangile de Dieu, nous renvoie à la grâce, cependant que la grâce nous ramène à *ce* commandement. Cette double

remarque fait donc que si nous devons prendre tout à fait au sérieux chacun de ces textes, nous ne pouvons absolument pas nous contenter de les considérer dans leur lettre comme des formules législatives applicables par soi tant qu'elles n'ont pas été abrogées. Il est impossible de dire ainsi : « L'Éthique chrétienne, c'est l'ensemble des textes légaux de l'Ancien Testament et parénétiqes du Nouveau. Il suffit d'appliquer point par point ces commandements, et cela est en soi toute la morale pour les chrétiens. » Ce littéralisme représente à peu près le contraire de tout ce que nous avons pu, jusqu'ici, indiquer comme étant à la fois la condition d'une éthique pour les chrétiens, et la signification de la loi. Le littéralisme est condamné directement par la parole de Paul sur la lettre qui tue et l'Esprit qui vivifie²⁵. Interprétée dans sa lettre, la loi ne peut nous conduire qu'à la mort. Il n'est pas nécessaire de reprendre les démonstrations de saint Paul que chacun connaît, – ainsi dans la recherche d'une morale, il convient à la fois de prendre au sérieux toutes ces prescriptions, de n'en éliminer aucune par négligence ou mépris, mais réciproquement de n'avoir aucun littéralisme, de ne pas s'attacher seulement au sens obvié, au sens moral, mais de discerner le sens spirituel, la vérité profonde de chacun de ces textes, et cela ne se peut faire que par une référence constante à l'Évangile, au *kerygma*. L'on doit donc se garder de d'une indépendance désinvolte à l'égard de cette loi qui détruirait son expression, et d'une observance méticuleuse qui détruit sa signification.

*

Nous avons essayé précédemment de montrer que l'ensemble des textes bibliques formait une unité, qu'il n'y avait pas à diviser la Bible en textes spirituels et textes moraux. Il nous faut maintenant reprendre, à un niveau moins élevé, la même affirmation : l'ensemble des textes contenant des commandements, des prescriptions, une loi, forme également une unité. Il n'est pas inutile d'insister là-dessus.

25. Cf. 2 Corinthiens 3,6.

Il ne peut y avoir aucune contestation sur le fait que l'exigence divine est toujours et de toute façon la même envers l'homme : « Peut-on concevoir qu'il existe une exigence divine de caractère relatif, subordonné, divisé ? Est-ce que les commandements de Dieu ne sont pas tous absolus, par définition ? Admettons qu'on puisse distinguer entre un commandement primaire, absolu, et un commandement secondaire, relatif... Nous en déduisons inévitablement que, dans le cadre de cette dernière exigence, nous ne sommes pas directement visés par Dieu, par son jugement et sa grâce, et qu'en conséquence nous nous trouvons ici sur un terrain où nous pourrions interpréter la loi à notre guise, et agir moins par obéissance que pour appliquer les impératifs de notre conscience et de nos options personnelles » (K. Barth)²⁶. Bien entendu, ces commandements multiples et divers se rapportent à des domaines différents, concernent des situations et des décisions diverses, mais ils ne sont pas moins importants les uns que les autres. Bien entendu encore, il y a une hiérarchie des commandements : l'amour de Dieu précède l'amour du prochain, il y a un premier et un second commandement, comme il y a une première et une seconde table de la loi. Mais cette hiérarchie n'implique absolument pas que le second commandement est moins important, ou plus relatif que le premier. Car il ne faut jamais dissocier les commandements disions-nous : ils sont tous impliqués les uns dans les autres, les uns par les autres. Ils se renvoient les uns aux autres. Le premier renvoie (pour son exécution) au second. Le second renvoie (pour sa signification) au premier. Et ce qui est

26. Karl BARTH, *Dogmatique*, Genève, Labor et Fides, volume 4 (1939), 1954, p. 189. La citation complète est la suivante : « Peut-on concevoir qu'il existe une exigence divine, de caractère relatif, subordonné, dérivé ? Est-ce que les commandements de Dieu ne sont pas tous absolus, par définition ? Admettons un instant qu'on puisse distinguer entre un commandement primaire, absolu, qui nous ordonnerait l'amour de Dieu, et un commandement secondaire, relatif, qui nous ordonnerait "seulement" l'amour du prochain. Nous en déduirions inévitablement que, dans le cadre de cette dernière exigence, nous ne sommes pas directement visés par Dieu, par son jugement et sa grâce ; et qu'en conséquence nous nous trouvons ici sur un terrain où nous pourrions interpréter la loi à notre guise et agir moins par obéissance que pour appliquer les impératifs de notre conscience et de nos options personnelles. »

vrai des deux grands commandements l'est également de *tous*. La parole même de Jésus-Christ devrait couper court à toute discussion : « Celui qui transgresse le plus petit des commandements transgresse toute la loi. »²⁷ Il est inutile d'observer quatre-vingt-dix-neuf préceptes si on néglige le centième. Tous ces commandements sont également volonté de Dieu, donc également absolus. Et cependant la discussion à ce sujet réapparaît toujours. L'on veut se convaincre que la loi ne forme pas un tout, qu'il y a eu un mouvement de « spiritualisation », que la morale annoncée par Jésus-Christ n'est pas la morale de l'Ancien Testament, qu'elle est plus spirituelle, plus proche de l'amour de Dieu. « Ils ont imaginé que Christ était un second Moïse qui avait apporté la loi évangélique pour suppléer le défaut de la loi mosaïque, dont est procédé cette sentence vulgaire que la perfection de la loi évangélique est beaucoup plus grande qu'elle n'était en l'ancienne loi : ce qui est une erreur très perverse » (Calvin)²⁸. Et aujourd'hui non seulement l'on veut opposer la loi spirituelle de Christ à la loi matérielle de l'Ancien Testament, mais encore dans cette loi même, l'on fait des divisions. Il était classique de distinguer entre la loi morale et la loi cérémonielle, ou rituelle, et de dire que la première subsistait alors que la seconde était abrogée. Ceci ne se comprend que par une fausse interprétation de la loi *morale*, à savoir justement l'interprétation ritualiste, littéraliste : mais si l'on n'envisage que la valeur indicatrice de cette loi, alors la loi rituelle est aussi valable, aussi existante que l'autre ; mais comme cela se rattache principalement à l'accomplissement de la loi en Jésus-Christ, nous en traiterons plus amplement à ce moment²⁹. Aujourd'hui l'on est davantage tenté de diviser la loi selon son antiquité, – Tresmontant par exemple : « La loi n'est pas un bloc homogène, elle exprime en fait un développement et une évolution tels que les couches ultimes de la législation israélite contredisent et rejettent sur de multiples points aussi bien rituels que moraux,

27. Cf. *supra* la note 12, p. 143.

28. Jean CALVIN, *L'Institution de la religion chrétienne*, volume 1 (Livres premier et second), Livre II, chapitre VIII, §7, p. 132. C'est Thomas d'Aquin qui est visé ici (*Somme théologique*, partie II, 1, question 91, article 5).

29. Cf. *infra*, pp. 209-223.

les couches antérieures. En fait il est impossible d'être fidèle simultanément à des préceptes [...] contradictoires, la loi n'est pas un bloc, la loi est l'ensemble des législations successives dont l'analyse historique nous permet de déceler l'évolution et le progrès. [...] Être fidèle à la loi, ce n'est pas être fidèle aux couches les plus primitives des législations israélites, mais au mouvement par lequel la conscience morale du Peuple de Dieu se spiritualise et découvre avec plus d'authenticité les exigences spirituelles et humaines de la justice et de la Sainteté.»³⁰ Ce texte éclaire très bien ce que signifie la division de la foi en fragments : elle n'est pas Parole de Dieu. Elle est produit de l'histoire. Elle est découverte de l'homme. Elle est expression de la conscience morale. Elle est formulation d'un progrès de l'homme si nous comprenons parfaitement cette option, mais ceci nous conduirait à rejeter la totalité de cette loi, – car, même dans ses parties les plus modernes et spirituelles, elle est beaucoup moins perfectionnée et humainement satisfaisante que telle ou telle morale occidentale ou orientale. Elle n'a de qualité que si elle est Parole de Dieu ? Mais si elle l'est, elle l'est *toute* : nous ne sommes en rien habilités au nom de

30. Claude TRESMONTANT, *La doctrine morale des prophètes d'Israël*, Paris, Seuil, 1958, p. 106. La citation complète et exacte est la suivante : « En fait, le judaïsme vit sur une ambiguïté : il repose sur la totalité de la Loi et des prophètes, recueillis dans un Livre canonique, sans vouloir reconnaître que ce bloc qu'il veut monolithique est en fait une évolution, un mouvement, qui le porterait à se dépasser lui-même s'il les reconnaissait. Il est impossible, rigoureusement, et si l'on veut être cohérent avec soi-même, de prétendre être fidèle purement et simplement à toute la Loi, telle qu'on la trouve dans le Pentateuque, puisque cette Loi, qui n'est pas un bloc homogène, exprime en fait un développement, et une évolution, tels que les couches ultimes de la législation israélite [*sic*] contredisent et rejettent sur de multiples points, aussi bien rituels que moraux, les couches antérieures, qui sont comme des "fossiles" de législations plus primitives. En fait, il est impossible d'être fidèle simultanément à des préceptes liturgiques ou rituels contradictoires. La Loi n'est pas un bloc, la Loi est l'ensemble des législations successives, dont l'analyse historique nous permet de déceler l'évolution, et le progrès. On ne peut pas se fonder sur la Loi comme sur une unité homogène, puisqu'elle est un mouvement. Être fidèle à la Loi, ce n'est pas être fidèle aux couches les plus primitives des législations israélites [*sic*], mais au mouvement par lequel la conscience morale du Peuple de Dieu se spiritualise et découvre avec plus d'authenticité les exigences spirituelles et humaines de la justice et de la sainteté, envers Dieu et envers les hommes » (pp. 105-106).

nos découvertes historiques à dire que ceci est davantage Parole de Dieu que cela. Notre conscience nous conduit ? Mais notre conscience est-elle au-dessus de la Parole de Dieu ? Quant aux soi-disant contradictions, ce qui est remarquable c'est que les Juifs lors de la constitution du Canon ne les aient pas vues, eux qui connaissaient parfaitement cette loi, et qui, *la pratiquant dans le détail* (alors que M. Tresmontant ne la pratique pas !), devaient en ressentir bien plus que nous les contradictions. Faudrait-il croire que ces contradictions n'existent que pour l'esprit logicien et rationaliste, mais non pas dans la réalité spirituelle ? Nous sommes bien portés à le croire ! Et d'ailleurs, pourquoi ces mêmes Juifs récents, à la conscience plus spirituelle et plus authentique, ont-ils précisément accepté l'ancienne loi, barbare et matérialiste ? Pourquoi l'ont-ils intégrée dans le Canon, sinon parce qu'ils y ont vu quelque chose de plus sérieux que simple tradition, à savoir une parole de Iahweh, et qu'ils l'ont prise pour telle. Vouloir diviser la loi selon des critères historiques ou de conscience, c'est comme le dit exactement Vischer « passer à côté de leur vrai sens », c'est « connaître selon la chair »³¹ cette loi qui

31. Wilhelm VISCHER, *L'Ancien Testament témoin du Christ*, vol. I : *La Loi ou les cinq livres de Moïse (de la Genèse au Deutéronome)*, Neuchâtel/Paris, Delachaux & Niestlé (L'actualité protestante – Série biblique), 1949, p. 327. La citation exacte et intégrale dit ceci : « La question agitée par les apologistes, relative à l'authenticité du Deutéronome (c'est-à-dire : Moïse est-il bien celui qui prononça les discours contenus dans ce livre ou bien ont-ils été composés à une époque ultérieure ?), est totalement étrangère à ce livre. Sa pensée fondamentale est justement que tout essai pour comprendre historiquement l'alliance de Dieu avec Israël, Moïse et la loi, repose sur une incompréhension et passe à côté de leur vrai sens. Moïse prêche, et qui veut l'entendre doit entendre sa prédication et ne pas vouloir "le connaître selon la chair" (II Cor. 5 ; 16) » (pp. 326-327). Théologien suisse et exégète de l'Ancien Testament, Wilhelm Vischer (1894-1988) prônait une lecture de la Bible guidée par le principe, d'inspiration kierkegaardienne, de la « contemporanéité » entre le lecteur des textes et l'événement qu'ils relatent : « Le véritable Israélite est celui qui, dans chaque génération, est contemporain de cet événement de la montagne du désert. Il peut alors entendre la voix qui parle ici, non dans un éloignement historique, mais dans une pleine responsabilité de ce qui est promis aujourd'hui. [...] Notre voyage à travers les cinq livres de Moïse nous a montré que cet enseignement de la contemporanéité – loin d'être une pensée théologique du rédacteur deutéronomiste – est bien la pensée essentielle de tous ces récits » (*ibid.*, p. 326).

a un autre sens et une autre valeur. Tout essai pour comprendre historiquement la loi de Dieu révélée à Israël repose sur une incompréhension fondamentale. Et de même qu'il n'y a pas eu de spiritualisation à l'intérieur de l'histoire de la loi juive, de même le passage de la loi juive à la loi de l'Évangile n'est pas non plus une spiritualisation. Il n'y a pas vraiment un « développement » ni un « approfondissement ». Nous verrons³² que le changement décisif c'est l'accomplissement, ce qui est tout autre chose. Il n'y a pas une « Nouvelle loi dans l'Évangile ». Ceci peut d'ailleurs s'entendre de deux façons : soit que la loi de l'Ancien Testament soit considérée comme dépassée, remplacée par exemple par le fait que Jésus-Christ lui-même lui donne un esprit nouveau (et c'est le fait de la spiritualisation), soit que l'on présente le caractère *moral* de l'exigence nouvelle de Dieu, et que l'on oppose les textes « moraux » du Nouveau Testament, les parénèses de Paul ou de Jacques au décalogue et au Lévitique. Mais ce faisant, on sépare l'Évangile et la loi. On place à côté de l'Évangile, de la promesse et de la parole de réconciliation, des exigences ou des commandements qui ne sont pas l'Évangile, comme si celui-ci recevait son contenu moral après coup. L'on est évidemment conduit à considérer que ces œuvres sont nécessaires pour confirmer le pardon et la sanctification : « Il y aurait d'une part le Christ et son œuvre, d'autre part la nécessité de nous améliorer nous-mêmes » (K. Barth)³³. À partir du moment où l'on oppose en effet la parole du Christ à la loi de l'Ancien Testament, on est immanquablement conduit aussi à séparer cette parole du Christ de la morale du Nouveau Testament. La *Nova Lex* du Nouveau Testament est en réalité une coupure de la Révélation elle-même. Il ne peut en fait, si l'on prend la Révélation au sérieux, n'y avoir aucune coupure de ce genre : l'ancien commandement doit être appliqué dans toute sa rigueur... c'est-à-dire selon la volonté même profonde, de Dieu qui y est révélé et impliqué : à partir du moment où ce commandement est accompli par Jésus-Christ, il est un commandement actuel et non pas historiquement dépassé.

32. Cf. *infra*, pp. 209-223.

33. Karl BARTH, *Dogmatique*, Genève, Labor et Fides, volume 4 (1939), 1954, p. 102.

Il est impossible de dire que cette loi ne prévoit pas la situation d'aujourd'hui, est donc inadaptée, parce que cette loi est en Christ, lequel est le même hier, aujourd'hui, éternellement. Et la morale du Nouveau Testament n'est pas une spiritualisation ni rien du même genre : elle est la même, exactement, que celle de l'Ancien. Mais évidemment la situation concrète que visait tel texte de l'Ancien Testament n'est pas la même que la situation visée par tel autre, ou par le Nouveau Testament. Il ne s'agit pas de tout mettre dans le même panier et de tirer au sort le commandement applicable aujourd'hui ! Ceci serait du littéralisme. « La Morale néotestamentaire a précisément pour devoir d'accomplir dans toute situation nouvelle l'Ancien Testament à la lumière du Nouveau, de l'accomplir non pas selon la lettre mais selon la volonté divine. »³⁴ Enfin, et de la même façon, il est encore inacceptable de prétendre diviser le commandement de Dieu révélé dans le Nouveau Testament et de le répartir en plusieurs catégories de valeur et d'efficacité différentes, en particulier la division en « préceptes » (obligatoires totalement et pour tous) et en « conseils » que l'on est libre de suivre ou non, et seuls ceux qui arrivent à un degré supérieur de sainteté les appliquent (ainsi la plupart des commandements du Sermon sur la Montagne)³⁵. Le motif de cette division tient toujours à la difficulté : il est trop difficile d'exécuter tel commandement, il est impossible de l'imposer à tous, etc. Par conséquent n'est obligatoire que ce qui est exécutable à la mesure de l'homme ! Cette tentation qui réapparaît sans cesse sous une forme ou une autre n'est pas seulement piteuse dans son argumentation soi-disant réaliste, mais elle manifeste une telle incompréhension envers la Révélation que l'on peut parler à son égard d'antichristianisme. En effet, l'on considère pour opérer cette division que le christianisme se ramène à cette morale et qu'il importe avant tout que la morale soit exécutable par l'homme, qu'il serait déraisonnable de la part de Dieu de demander à l'homme quelque chose qu'il ne pourrait faire. Autrement dit, l'on néglige radicalement et l'accomplissement de la loi en Christ, et le fait que cette loi est une exigence absolue parce

34. Nous n'avons pas réussi à identifier cette citation.

35. Cf. *supra*, la note 3, p. 137.

qu'elle est l'exigence même de Dieu, et le fait que cette parole ne s'adresse qu'à ceux qui étant en Christ ont « la loi écrite en leur cœur »³⁶. Il s'agit de sanctification et non de moralisation, et c'est pourquoi ces distinctions sont parfaitement hors de toute pensée chrétienne. « Ils devaient considérer non pas seulement ce qui est commandé, mais Qui est celui qui commande : car il n'y a si petite transgression en laquelle on ne désobéisse pleinement à son autorité » (Calvin)³⁷. Toutes ces multiples divisions, répartitions, subordinations ne peuvent en effet être tentées que dans la négligence à l'égard de celui qui parle et dans le rejet (volontaire ou non) de l'unité de l'Évangile et de la loi. Il est extraordinaire que l'on puisse tenter de faire ces divisions si l'on pense que Dieu est le Juge, celui qui décide, par lui seul, du bien et du mal, qui le communique aux hommes, et qui les juge en fonction de cela. Il n'y a ici ni possibilité de discuter sur ce que le Juge détermine dans sa loi, ni possibilité d'échapper à son jugement. « Il n'est pas juge partiellement [...] mais tout entier, dans toute sa plénitude, et sa révélation est, de même tout entière la loi qui manifeste sa volonté comme justice et la distingue de toute injustice ; enfin son action est elle-même totalement l'accomplissement de cette loi. Le Nouveau Testament, à cet égard, ne se distingue en rien de l'Ancien » (K. Barth)³⁸.

36. Cf. Jérémie 31,33 (cité en Hébreux 8,10) : « “Voici l’alliance que je ferai avec la maison d’Israël, après ces jours-là”, dit l’Éternel : “Je mettrai ma loi au-dedans d’eux, je l’écrirai dans leur cœur ; et je serai leur Dieu, et ils seront mon peuple.” »

37. Jean CALVIN, *L’Institution de la religion chrétienne*, volume 1 (Livres premier et second), Livre II, chapitre VIII, §59, p. 179.

38. Nous n’avons pas réussi à identifier cette citation de Karl Barth.

Chapitre II

L'ACCOMPLISSEMENT DE LA LOI

Ce que nous devons d'abord essayer de comprendre c'est le sens de cette formule à laquelle nous sommes très accoutumés : « Jésus-Christ a accompli la loi »¹. Nous savons bien que, dans la perspective de saint Paul, cette loi représentant la volonté de Dieu était inaccessible à l'homme, celui-ci ne pouvait absolument pas l'accomplir. Elle restait dressée devant lui comme un pic inaccessible, et dans la mesure même où elle était pour lui volonté de Dieu, elle était, du fait de son inaccomplissement, un acte d'accusation porté contre l'incapacité de l'homme à accomplir cette loi. Or, précisément, Jésus-Christ vient accomplir la loi. Il le fait pour nous, à notre place, pour lever la condamnation qui pèse sur nous. Il fallait que la volonté de Dieu soit faite, et voici elle l'est. L'homme dans sa collectivité, englobé en Christ, résumé en lui, ne peut plus être soumis à l'acte d'accusation dressé par la loi. Jésus-Christ nous remplace dans l'accomplissement de la loi. Et dans cette réalisation vicairie², il nous sauve. Il a satisfait, et lui seul, à la loi. Il a réalisé un par un, et dans leur totalité, les commandements de Dieu ; dans leur esprit mais aussi dans leur lettre. Ainsi Jésus-Christ, tout en étant la grâce de Dieu manifestée (et parce qu'il l'est) a accompli les commandements de la loi. Nous sommes très accoutumés à ce schéma. Mais il faut essayer de tirer les conséquences, toutes les conséquences. Dans un

1. Cf. Matthieu 5,17 : « Ne croyez pas que je sois venu pour abolir la loi ou les prophètes ; je suis venu non pour abolir mais pour accomplir. »

2. L'adjectif « vicairie » doit être pris ici au sens de « substitutif » : le Christ accomplit la loi à notre place.

certain sens, nous pouvons dire que la loi cesse donc d'être à accomplir : elle l'est. Nous ne l'avons plus devant nous comme une exigence accablante, mais derrière nous, comme un passé dans un certain sens, comme une valeur dépassée. Ce n'est plus à nous à l'accomplir, nous ne devons pas chercher à traduire directement dans nos actes ce que la loi commande : la loi n'est pas l'Éthique pour les chrétiens précisément parce qu'elle est accomplie en Jésus-Christ. Dans un certain sens, cet accomplissement qui enlève à la loi son pouvoir de nous condamner enlève aussi son caractère d'exigence *morale* : accomplie par Christ, elle n'est plus une morale et ne peut être traduite en préceptes moraux. La volonté de Dieu *est* faite, elle n'est plus à faire. Quand Jésus-Christ sur la Croix dit : « Tout est accompli »³, vraiment tout l'est : il n'y a rien à y ajouter, à y reprendre, il n'y a pas à reproduire vainement un accomplissement qui a eu lieu. Si donc nous voulons essayer de comprendre la loi, qui n'est pas abolie certes ! (nous le verrons plus loin⁴) et de chercher la relation avec l'Éthique, nous devons *partir* de ce point-là, de ce fait acquis, que la loi est accomplie : c'est maintenant à partir de l'accomplissement qu'il nous faut l'envisager et la saisir, – car le Nouveau Testament lorsqu'il nous parle de Vie ou de Morale ne dit rien de plus que l'Ancien Testament, il n'ajoute rien à la loi sinon que celle-ci est réalisée, et il s'exprime à partir de cet accomplissement. C'est cela qui doit nous servir à interpréter *tout* ce qui, dans l'Ancien Testament comme dans le Nouveau Testament, nous est donné comme Loi. « Ce qu'il y a de décisif, de vraiment significatif dans chaque commandement, grand ou petit, intérieur ou extérieur, nous devons l'apprendre dans l'accomplissement que chaque commandement a trouvé en Jésus-Christ » (K. Barth)⁵. Car ce qui est ainsi fait, c'est exactement la réconciliation de Dieu avec l'homme qui désobéit à la loi. C'est la Nouvelle Alliance qui, étant accomplissement de la pacification par l'accomplissement de la volonté de Dieu, est aussi, en même temps, comme toute alliance, le point de départ de la formulation de la volonté

3. Jean 19,30.

4. Cf. *infra*, pp. 212-219.

5. Nous n'avons pas réussi à identifier cette citation de Karl Barth.

de Dieu pour cet homme avec qui il a fait la paix en Jésus-Christ. Or, cette volonté de la Nouvelle Alliance est la même que celle de l'ancienne, la même que celle de la loi, qui est accomplie, mais cette loi doit seulement maintenant être comprise *dans* cette Nouvelle Alliance, et *comme* accomplie. Il s'agit là seulement d'une transposition, – la formulation de ce qui *doit* exister à partir de ce qui *existe*. C'est parce que la loi *est* (actuellement et éternellement) accomplie par Jésus-Christ, que nous devons, non plus y être subordonnés, mais faire à notre tour la volonté de Dieu. Il ne s'agit donc ni d'une nouvelle loi, ni de morale nouvelle : il s'agit bien d'une décision éthique à prendre de nouveau, à chaque fois, en toute indépendance, et même de la formulation d'une éthique pour les chrétiens, à partir de ce fait que Jésus-Christ a tout accompli. Il ne s'agit plus d'appliquer le mot à mot de la loi, mais de la vivre *comme* Dieu attend qu'elle soit vécue, c'est-à-dire dans l'amour, précisément parce que lorsque Jésus-Christ a accompli la loi, il a fait l'œuvre même de l'amour. Ainsi chaque fois que nous écoutons cette loi, nous devons d'abord entendre qu'elle est accomplie en Jésus-Christ. Et cela, à la fois nous libère et nous engage ; nous libère de la contrainte et de la Menace ; nous engage dans l'amour du Christ qui se soumet à la loi pour nous. Et en entendant dans la loi même qu'elle est accomplie par l'amour de Jésus-Christ, alors nous ne pouvons faire autrement que de savoir à quel point nous sommes engagés nous-mêmes, parce que l'amour de Jésus-Christ pour nous suscite l'amour de la volonté de Dieu en nous. Et ainsi la loi accomplie devient pour nous promesse, Dieu mettra sa loi directement dans nos cœurs, Dieu agira en nous pour que nous vivions de sa loi : cette promesse existe parce que Jésus-Christ a accompli toute la loi. Nous voyons donc, pour l'objet qui nous occupe, comment la loi peut devenir source d'une Éthique à partir de cet accomplissement, mais pas avant. Avant, elle est elle-même, sans plus, mais pas moins. Elle ne nous laisse aucune latitude : « Telle est la volonté de Dieu ». Comment contesterions-nous ? Que bâtirions-nous à partir de là ? La seule voie est celle, terrible, prise par les Juifs, d'un Amour transféré sur la loi, d'une Crainte envers le Seigneur tout-puissant, d'une Exégèse toujours plus minutieuse, explicative, duplicative, engageant l'homme dans des obéissances

toujours plus impossibles. À partir de l'accomplissement par Jésus-Christ, la loi tout d'abord a changé de sens pour celui au profit de qui elle est réalisée. Avant, elle était source d'accusation et de mort, maintenant, dans la foi en Jésus-Christ, elle devient source d'amour (pour Jésus-Christ) et de Vie. Dans la mesure où nous n'essayons ici que de réfléchir à une éthique pour les chrétiens, nous ne pouvons retenir de la loi que l'aspect pris dans la foi en Jésus-Christ. Elle vaut pour celui qui est au bénéfice de la Mort et de la Résurrection de Jésus-Christ, elle vaut pour celui qui croit que Jésus-Christ a vraiment obéi à toute la volonté de Dieu. Et pour celui-là, elle est un guide de la vie, dans la foi. Et c'est dans cette mesure même qu'elle peut fournir le contenu d'une éthique sans être prise à la lettre, sans être considérée dans l'exigence d'un accomplissement nécessaire au salut. De même que la foi est le point de départ de la vie chrétienne, de même l'accomplissement est ce qui rend possible l'utilisation de la loi pour l'élaboration de cette vie chrétienne, et d'une éthique. Mais bien entendu, cette éthique ne peut rien signifier ni valoir pour celui qui se tient hors de la Foi. Nous n'avons pas à chercher ici ce que vaut encore la loi pour lui, et si la réponse de Calvin reste juste en notre temps.

*

Nous disions que l'accomplissement fait perdre à la loi sa rigueur et son caractère obligatoire. Nous sommes alors très souvent tentés de considérer que puisque nous n'avons plus à accomplir la loi, celle-ci est finie, dépassée, n'a plus de sens ni de valeur, et qu'on peut la négliger. Cette attitude est désastreuse. Elle se heurte à la déclaration décisive de Jésus-Christ lui-même : « Je ne suis pas venu pour abolir la loi, mais pour l'accomplir. Tant que le ciel et la terre subsisteront, il ne disparaîtra pas un seul iota, un seul trait de lettre jusqu'à ce que tout soit arrivé » (Mt 5,17-18). Cette déclaration est décisive, la loi existe toujours. Elle est toujours la volonté de Dieu. Et non seulement dans son contenu, dans son esprit, mais même, nous déclare Jésus-Christ, dans sa lettre : un seul signe ! Il n'y a par conséquent aucun moyen, devant cela, de prétendre échapper à la plénitude de cette loi. Il n'y a aucun

moyen de prétendre se référer à l'Esprit contre la lettre ni à un Esprit nouveau. En fait, le bloc de la loi est inentamé. Mais ce mot « accomplir » veut dire non seulement « satisfaire à la loi », ce que nous examinons dans les pages précédentes, il veut dire aussi « achever ». Un ouvrage accompli, c'est un ouvrage porté à son point de perfection. Et sans aucun doute, c'est ce que Jésus-Christ entend lorsqu'il oppose l'accomplissement à l'abolition. Il porte la loi à son achèvement (plus rien après lui ne peut être ajouté à la loi, aucun commandement d'Église ou autre) et à sa perfection. Que voulons-nous dire ? Simplement ceci, que chaque commandement, chaque précepte, est manifesté dans sa vérité en même temps que dans sa réalité parce que Jésus-Christ l'a vécu, parce que Jésus-Christ l'a suivi, parce que Jésus-Christ a obéi *de cette façon-là* (et pas d'une autre). Chaque commandement, chaque précepte est authentifié, parce que Jésus-Christ est mort *de cette façon-là*. La Mort de Jésus-Christ met un terme à toute discussion au sujet de cette loi : elle est vraiment la plénitude de la volonté de Dieu parce que le Fils de Dieu l'a prise pour telle. Nous ne sommes absolument plus libres de discuter autour de tel commandement, ni de mettre en opposition telle partie de la loi avec telle autre : le « Il est écrit » de Jésus-Christ, « Il faut que cela soit » met fin à toutes nos possibilités de choisir une autre obéissance, une autre hypothèse éthique. Le choix de Jésus-Christ détermine forcément notre choix si nous croyons qu'il est vraiment le Fils de Dieu. Son achèvement de la loi nous oblige donc dorénavant à prendre totalement au sérieux tout ce qui est écrit dans cette loi. Chaque commandement devient totalement sérieux parce que Jésus-Christ a accompli ce commandement-là : il l'a maintenant chargé d'un potentiel prodigieux. Ce commandement (le plus petit qui était chargé de la force de l'obligation) est maintenant chargé de la puissance de l'amour même ! La relation établie entre la loi et la Vie de Jésus-Christ exprime d'une part que la Vie et la Mort de Jésus-Christ ne sont pas « l'accomplissement suprême de la rédemption d'un saint par lui-même, mais l'acte universel de la rédemption de Dieu »⁶, et d'autre part que cette loi est irrévocablement la volonté miséricordieuse de l'amour de Dieu. Bien loin

6. Nous n'avons pas réussi à identifier cette citation.

de pouvoir dire (Tresmontant)⁷ que la loi est spiritualisée, développée, par le Nouveau Testament, qu'en face de l'objectivité de la loi de l'Ancien Testament, le Nouveau Testament insiste sur le sujet, etc., nous devons dire que c'est la même loi, exactement la même, qui est devenue d'une exigence totale, qui a été rendue exigeante de façon décisive. La parole de Jésus-Christ place l'auditeur devant une décision dernière, car c'est la décision à prendre devant l'amour même de Dieu, et c'est aussi la décision à prendre devant celui qui dit « Maintenant ». Pour comprendre la loi de Dieu, il n'y a plus d'autre voie, d'autre possibilité : « En proclamant : “Mais moi je vous dis”⁸, Jésus retire à ceux qui l'écoutent la possibilité de comprendre historiquement ou moralement ce qui est dit dans l'Ancien Testament. Il leur dit ainsi : “Vous êtes placés aujourd'hui dans la décision de l'éternité.” Jésus n'ajoute pas ceci ou cela à ce qui est dit, mais il saisit ce qui a été dit, il y a longtemps, et le parle à nouveau avec le plein pouvoir de l'auteur. Ainsi la loi ne peut plus être conçue comme une collection d'idéaux religieux ou de lois morales » (Vischer)⁹. Si la loi n'avait pas été accomplie de cette façon-là, il nous serait possible justement de nous en débarrasser d'une façon ou d'une autre. Il nous serait possible de choisir, pour une éthique, un autre point de départ, un autre ensemble moral de préceptes, il nous serait possible d'opposer l'Évangile à la loi et de choisir l'Évangile ; il nous serait possible de déclarer que ces commandements sont le fruit d'une imitation de lois égyptiennes ou babyloniennes (et de ce fait on ne voit pas pourquoi ils auraient autorité maintenant), ou encore que c'était une loi morale valable pour un peuple demi-sauvage, nomade, mais que cela n'a plus rien à faire avec nos besoins et exigences moraux actuellement. On pourrait ainsi, d'une façon ou d'une autre, éliminer cette loi. Mais voici que c'est

7. Cf. Claude TRESMONTANT, *La doctrine morale des prophètes d'Israël*, en particulier pp. 95-96, 100-109 et 172-174. S'il croit pouvoir établir une réelle discontinuité entre l'Ancien et le Nouveau Testament, Claude Tresmontant souligne néanmoins une continuité entre le prophétisme biblique et le christianisme, pour ce qui relève de la spiritualisation de la loi (cf. note 1, p. 105).

8. Matthieu 5,22.28.32.34.39.44.

9. Wilhelm VISCHER, *L'Ancien Testament témoin du Christ*, vol. I : *La Loi ou les cinq livres de Moïse (de la Genèse au Deutéronome)*, pp. 342-343.

justement cette loi qui a été assumée par Jésus-Christ en tant que loi de Dieu (et notre jugement, si scientifique soit-il, n'est sûrement pas meilleur que le sien), a été accomplie par Jésus-Christ, et à cause de cet accomplissement, cette loi devient l'inébranlable témoin de la volonté de Dieu pour l'homme. Et si nous voulons élaborer une éthique pour les chrétiens, nous devons prendre cette loi comme expression éthique de la volonté de Dieu et par conséquent la traduire tout entière *dans* cette éthique.

*

Nous avons déjà dit que cet accomplissement concerne toute la loi et l'universalise. Ceci peut être entendu dans plusieurs sens. Tout d'abord, de façon très claire, que cette loi qui était la loi des Juifs, devient la loi de tous ceux qui reconnaissent Jésus-Christ pour leur Seigneur, puisque c'est la loi acceptée par ce Seigneur même. Elle est maintenant une loi valable pour tous ceux que Dieu appelle parmi tous les peuples. Il n'est pas nécessaire de s'étendre longuement à cet égard. Dans un second sens, Vischer¹⁰ a admirablement montré que l'accomplissement dépouille cette loi de sa relativité, de sa singularité : c'est la démonstration que la promesse faite à Abraham déborde largement au-delà des barrières de la loi mosaïque. Cette loi était limitée, elle visait des cas particuliers, des conduites exclusives. L'effort sans cesse recommencé consistait à se placer *dans* les limites de la loi. Et l'on pouvait espérer qu'une grande part de notre vie, de notre pensée, lui échappait. À partir de l'accomplissement, plus rien de ce qui est dans l'homme ne lui échappe. Elle concerne le tout de l'homme (parce que Jésus-Christ, en effet, dans sa vie et sa mort, s'adresse au tout de l'homme). Chaque parole de la loi était partielle, mais nous ne pouvions pas savoir avant Jésus-Christ qu'elle visait la totalité. « Au commencement chacune de ces paroles n'était-elle pas dite au sens du *Pars pro toto* ? » (Vischer)¹¹ « Maintenant Jésus-Christ ouvre la nouvelle possibilité : ce qui jusque-là n'était valable que

10. Cf. *ibid.*, pp. 341-345.

11. *Ibid.*, p. 343. La citation exacte est la suivante : « Au commencement, chacune de ses paroles n'était-elle pas dite au sens du *pars pro toto* ? »

pour une partie a force de loi pour le tout. Ainsi le serment, l'interdiction du parjure érigeaient une frontière, et délimitaient un terrain dans lequel la parole de l'homme menteur devait être vraie. Quand Jésus-Christ dit maintenant : "Ne jurez pas, que votre oui soit oui..."¹² il enlève ainsi la limite et supprime le territoire qu'elle délimitait : mais en même temps il subordonne tout le domaine de la parole et de la pensée humaine au commandement de la vérité. – *Par cet acte où il ôte les limites, Jésus donne sa pleine valeur au point de vue originel de celui qui donna la loi* » (Vischer)¹³. Il nous est ainsi également impossible de négliger la loi, de construire une éthique indépendante, d'en faire un système de valeurs, ou d'autre part, de la prendre au pied de la lettre et de l'enfermer dans son expression littérale. Mais il reste alors une dernière question : en présence de cette universalisation de la loi, faut-il garder le principe de l'unité de la loi, ou bien peut-on diviser la loi en morale, cérémonielle, juridique, la première seule étant restée valable, les autres ne nous concernant plus. Pour édifier une éthique, peut-on se réduire à la seule loi expressément morale ? Si, en définitive, la totalité du sérieux de la loi, le fait que nous ne puissions plus l'éviter, vient de son accomplissement par Jésus-Christ, qu'en est-il pour les divers aspects de la loi ? L'attitude traditionnelle consiste à dire que la loi juridique et la loi sacrificielle sont abolies : civilisation dépassée, ou encore comme le dit Tresmontant, impossibilité pour les peuples païens d'accepter ces lois : « Si Israël avait accueilli Jésus-Christ sans supprimer

12. Matthieu 5,37.

13. Wilhelm VISCHER, *L'Ancien Testament témoin du Christ*, vol. I : *La Loi ou les cinq livres de Moïse (de la Genèse au Deutéronome)*, p. 343. La citation exacte et intégrale est la suivante : « Maintenant, il ouvre la nouvelle possibilité : ce qui jusque-là n'était valable que pour une partie a force de loi pour le tout. Ainsi, par exemple, le serment (en grec *horkos*) et l'interdiction d'être parjure (en grec *herkos*) érigeaient une frontière et délimitaient un territoire dans lequel la parole de l'homme menteur devait être vraie. Quand Jésus dit maintenant : "Ne jurez pas. Que votre oui soit oui, votre non, non. Ce qu'on y ajoute vient du malin", il enlève ainsi la limite et supprime ainsi le territoire qu'elle délimitait, mais en même temps il subordonne tout le domaine de la parole et de la pensée humaine au commandement de la vérité. Par cet acte où il ôte les limites, Jésus donne sa pleine valeur au point de vue originel de celui qui donna la loi. »

les prescriptions rituelles, sacrificielles, alimentaires, jamais les païens n'auraient accepté Jésus-Christ. »¹⁴ Tous les arguments que l'on donne pour expliquer cette suppression sont purement humanistes. Mais comment expliquera-t-on que Jésus-Christ ait lui-même observé ces lois, si elles avaient si peu de valeur ? Car enfin, lorsqu'il lui arrive de transgresser l'un ou l'autre de ces préceptes (le sabbat, la nourriture), il sait qu'il transgresse la loi de Dieu, mais déformée par les hommes, et non dans le but de l'altérer mais dans celui de la rétablir dans sa pureté et d'en donner le véritable sens. Calvin nous rapproche beaucoup plus de la vérité : « Les cérémonies n'ont pas été abolies quant à leur effet mais quant à leur usage. [...] En abattant leur observation, il a ratifié par sa mort leur vertu et effet. »¹⁵ Cette loi n'avait de valeur comme les autres que prophétique par rapport à Jésus-Christ. Mais, accomplie comme les autres par Jésus-Christ, elle trouve sa valeur définitive dans cet accomplissement. Nulle part, le Seigneur ne la rejette, nulle part il ne la minimise. Tous les sacrifices prévus n'ont de sens que par rapport au sacrifice total et complet du Fils de Dieu. Le sens de toute la loi sacrificielle est la réconciliation de l'homme avec Dieu par le moyen d'une substitution, d'une médiation. Et Jésus-Christ par sa vie et sa mort rend valables ces sacrifices successifs, leur infuse sa propre puissance. Ainsi dans les formes, dans les signes extérieurs et le rituel, ces prescriptions n'ont évidemment plus lieu d'être suivies, mais leur sens reste pleinement valable. Or, ceci est sans doute aisé à admettre théologiquement. Mais ne faut-il pas aller au-delà ? De même la loi juridique a signifié l'organisation du peuple de Dieu pour vivre au milieu des hommes. Et à partir du moment où Jésus-Christ remplace l'Israël-

14. Claude TRESMONTANT, *La doctrine morale des prophètes d'Israël*, p. 174. La citation exacte et intégrale est la suivante : « Si Israël avait accueilli la doctrine et la personne du dernier de ses prophètes, Ieshoua de Nazareth, sans abaisser la haie des observances rituelles, sans renoncer au système sacrificiel, aux tabous alimentaires, et surtout à la circoncision, les nations païennes ne seraient pas entrées dans le Peuple de Dieu. En effet, jamais les païens n'auraient accepté ces prescriptions rituelles, ni surtout la circoncision. »

15. Jean CALVIN, *L'Institution de la religion chrétienne*, volume 1 (Livres premier et second), Livre II, chapitre VII, §16, pp. 121-122.

État par un nouveau royaume déjà actif sur la terre, mais invisible, présent mais non de ce monde, un Israël de Dieu qui n'est plus une nation, alors ces institutions temporelles disparaissent. Toutefois cet acte même de Jésus-Christ confirme qu'Israël était bien aussi l'Israël de Dieu. Et en même temps qu'il l'abolit, il nous oblige à considérer ces institutions juridiques comme nécessaires au peuple de Dieu, – et au nouveau peuple de Dieu ? Peut-on négliger totalement la façon dont la volonté de Dieu s'est exprimée dans cette loi sacrificielle et cette loi juridique ? Est-ce que cette loi, parce qu'accomplie, est abolie ? Certes pas. Mais il n'est pas davantage question de la faire revivre dans la matérialité de ses prescriptions, dans l'objet concret qu'elle s'applique à atteindre. Cependant il ne faut pas non plus se limiter à y voir un *locus theologicus*¹⁶, et saluer d'un geste désinvolte cette loi qui a pu parler à Jésus-Christ mais n'aurait plus rien à nous dire parce que située avant Jésus-Christ, et historiquement dépassée comme théologiquement arrivée à son terme. Car si théologiquement elle trouve son vrai sens en Jésus-Christ, elle avait aussi un sens théologique avant ; mais ce qu'elle avait de singulier, c'est justement qu'elle parlait de ce sens théologique pour conduire l'homme à certains actes très précis. La valeur spirituelle prophétique exigeait de l'homme un certain comportement. Il ne s'agissait pas d'une contemplation passive. Et la loi n'était même là que pour cela : c'était dans cet acte fait par l'homme que résidait la signification théologique du commandement. Dès lors pouvons-nous nous satisfaire de connaître le sens théologique sans que cela entraîne aucune conséquence de fait, aucune action ? Cette attitude est celle couramment admise. Or, c'est justement cela qui consiste à abolir la loi, à la rejeter dans l'ombre et le néant après lui avoir reconnu un sens théologique en Jésus-Christ. Mais cette reconnaissance est parfaitement vaine, car nous enlevons à cette loi juridique et sacrificielle sa réalité qui était que tout fait et geste est en relation avec le Seigneur, qu'il n'y a aucun secteur de vie indifférent, que toute parole et toute attitude concernent en définitive Dieu. Si nous prenons au sérieux l'accomplissement de la loi par Jésus-Christ, nous sommes donc obligés de conserver cette loi cérémonielle et

16. Un *locus theologicus* est un thème de discussion courant en théologie.

cette loi juridique pour savoir ce qu'elles impliquent aujourd'hui pour le contenu d'une éthique pour les chrétiens ; elles ne peuvent être laissées de côté ; elles fournissent d'ailleurs un matériel remarquable pour la réflexion éthique. Mais il reste alors l'immense problème de leur traduction concrète, de leur interprétation par rapport à l'accomplissement, et de leur témoignage vivant dans notre actualité.

*

Enfin, l'accomplissement de la loi par Jésus-Christ nous apprend encore ce que la loi ne peut plus être, ce qu'elle ne doit jamais plus être. Si l'homme la considère dans cet accomplissement, il doit se savoir jugé, il doit se savoir coupable quand il détourne la loi de sa vérité. Un certain nombre de prétentions et d'attentats de l'homme à l'égard de la loi sont coupés à leur racine. En fait, tout se résume en ce que la loi ne peut plus être considérée en soi. Elle ne peut plus être entendue et vécue qu'en Jésus-Christ, et comme un prolongement, une conséquence de la foi. Cela ferme un certain nombre de portes. Tout d'abord la volonté d'adapter cette loi à la force, au niveau de l'homme. Toute tentative de réduction de la volonté de Dieu à la possibilité de l'homme se heurte à l'accomplissement absolu en Jésus-Christ (c'est cette loi qui existe, et rien d'autre) et au commandement de ce même Jésus : « Soyez donc parfaits comme votre père céleste est parfait. »¹⁷ Cela veut dire qu'il n'y a pas une échelle de possibles successifs : il y a tout ou rien. Il n'y a pas telle ou telle action recommandée, telle attitude, telle part de l'homme : c'est le Tout de l'homme qui est exigé, soumis. Dieu demande au travers de cette loi accomplie par son Fils le cœur tout entier de cet homme pour qui la loi est accomplie. Prétendre ramener la loi au niveau de notre possibilité d'action (quelle que soit l'interprétation), c'est récuser en fait la totalité de l'œuvre de Dieu. Ainsi l'éthique ne peut être un travail d'adaptation aux forces humaines de la loi. Si d'autre part la loi doit être ainsi considérée en Jésus-Christ, elle ne peut plus jamais être un instrument pour être en

17. Matthieu 5,48.

règle avec Dieu, un moyen d'autojustification. La Mort et la Résurrection de Jésus-Christ interdisent pour toujours à l'homme de croire qu'il peut résoudre par lui-même, par ses propres forces, le problème de sa vie, et qu'il peut trouver le moyen de paraître juste devant Dieu. Karl Barth¹⁸ a sans aucun doute raison d'affirmer que cette volonté d'autojustification, c'est le péché tout entier, car c'est à ce moment-là que l'homme prétend être semblable à Dieu, – c'est à ce moment qu'il accomplit la saisie sur le bien et le mal (il s'attribue à lui-même le pouvoir d'accomplir ce bien), et c'est à ce moment encore plus qu'il saisit la loi, Parole de Dieu, pour s'en faire un instrument, le péché utilisant la parole de Dieu pour soi : telle est la convoitise qui s'empare de la loi pour se justifier soi-même. Tel est le sens tragique de la volonté de l'homme en face de la loi, – qui prend cette loi comme un objet en soi, et qui l'entoure d'autant plus d'amour et d'honneur qu'elle est davantage à son service qu'elle lui assurera mieux sa propre autonomie, sa propre justification en face de Dieu.

L'homme ne se justifie jamais par son accomplissement, serait-ce de toutes les œuvres de la loi, parce qu'accomplie par Jésus-Christ, cette loi ne peut plus jamais être séparée de ce Seigneur-là, et plus jamais être regardée en soi, et c'est lui qui justifie. Nous ne pouvons plus revenir en arrière, que cela nous satisfasse ou non. Nous ne pouvons plus jamais nous émanciper, tout simplement parce que nous le sommes ! Quand le Seigneur nous rend libres, qu'est-ce que cette prétendue liberté que nous voudrions avoir en nous, ou acquérir, ou conquérir ? Quand le Seigneur nous justifie, qu'est-ce que cette prétendue justification que nous voudrions faire par nous-mêmes ? Attitude parfaitement illusoire, sans objet, sans réalité, entêtement stupide de celui qui dans son orgueil ignore ce qui est. Tout le long de son histoire, Israël cherche justement à s'émanciper de celui qui l'a délivré de l'esclavage, et

18. Cf. Karl BARTH, *Dogmatique*, Genève, Labor et Fides, volume 9 (1939), 1959 : « L'homme pêche quand, en face du commandement de Dieu, qui ne lui demande que de s'en tenir simplement à la grâce, il donne prise à la convoitise (ἐπιθυμία) qui l'incite à être comme Dieu, à se purifier, à se justifier, à se sanctifier et à se glorifier lui-même » (p. 83) ; « Il y a condamnation pour Adam, le pécheur, qui pervertit la loi en en faisant une règle d'auto-purification, d'auto-justification et d'auto-sanctification » (p. 85).

de ce fait même retombe régulièrement dans l'esclavage. Et tout le long de l'histoire, l'Église, de la même façon, veut placer à côté du Seigneur Jésus-Christ ses propres vertus, sa propre certitude, sa sainteté, sa piété, sa justice, sous prétexte d'obéissance : mais ce n'est qu'un prétexte qui conduit chaque fois l'Église très loin de la justification, et l'amène à abandonner sa foi et son espérance au profit de contenus éthiques *du monde*, et purement du monde. L'homme veut faire de la loi un moyen de son émancipation envers Dieu, mais si elle reçoit son sérieux de Jésus-Christ, elle devient un instrument d'esclavage justement lorsqu'elle passe aux mains de l'homme ! C'est à ce moment-là qu'elle conduit l'homme dans des voies spirituelles illusoires, et dans des chemins humains parfaitement réels, connus, arpentés : ceux du monde ; c'est à ce moment-là que la loi devient source d'un légalisme. Ce légalisme d'ailleurs n'est pas forcément d'ordre moral, il peut être rituel, spirituel, piétiste ; l'accumulation des obligations de prière, de culte, de service, comme de bonne conduite. Le légalisme à l'égard de nous-mêmes est la cuirasse que nous dressons (même dans notre bonne volonté de servir Dieu, de lui rendre honneur) pour éviter que la Parole de Dieu ne nous atteigne. À l'égard des autres, lorsque nous (comme bons chrétiens) leur dressons la liste des devoirs qu'ils doivent accomplir, c'est la cuirasse que nous adoptons pour éviter que notre prochain ne nous rencontre et ne nous mette en question. Telle est la source profonde du légalisme, et sa véritable gravité. Lorsque nous avons une fois été, nous-mêmes, atteints par la Parole de Dieu, lorsque nous avons une fois reçu le pardon et entendu notre condamnation, alors nous prétendons classer cela dans le passé, en faire un point de départ. Et à partir de là, mener notre vie chrétienne. Et nous construisons notre vie comme un mur, comme une cuirasse, nous traçons nos programmes d'action, nous accumulons nos œuvres. Et ce n'est pas faux. Mais inévitablement nous vivons avec la présupposition que ces œuvres sont bonnes, et donc hors du jugement, et que nous-mêmes maintenant sommes entrés dans un cycle nouveau. Et dès lors nos œuvres redeviennent moyens de notre propre justification. Nous avons l'impression que revenir à la simple audition de la Parole de Grâce, à ce jour-là où nous avons été pardonnés, c'est bien inutilement revenir en arrière,

bien inutilement perdre du temps, ne jamais démarrer du point de départ ! La tentation de mener *sa* vie chrétienne, c'est bien la tentation d'éviter une rencontre avec la Parole vivante de Dieu – et c'est le moment où nous portons la main sur cette parole pour la réduire à des préceptes de Morale. Ainsi l'éthique ne peut jamais être un légalisme envers nous, mais au contraire l'introduction au monde de la liberté de Dieu. Et de même pour le prochain. Lorsque nous proposons au prochain autre chose que notre amour et autre chose que le témoignage de notre foi. Lorsque nous nous approchons de lui comme des Sauveurs qui savent ce qu'il faut faire pour être pardonnés, alors très exactement nous l'égarons, nous devenons le contraire des Témoins ; quand nous l'engageons dans le Faire de la loi et lui donnons la révélation du « Tu dois », nous le perdons pour nous défendre de lui. Nous ne sommes pas son prochain, car l'amour du prochain consiste à accepter d'être par lui remis en question dans toute notre vie, et non pas à le placer sous la loi. Le renvoyer à la loi, c'est l'empêcher de nous demander de rendre compte de notre foi, et de notre espérance ce qui ne peut se faire que dans l'aventure redoutable de l'amour. Et ceci est d'autant plus vrai que le plus souvent, lorsque nous présentons au prochain l'Exigence de la loi, les mille œuvres de cette loi, ces facettes, ces préceptes où l'on se noie, la loi n'est plus entendue que comme puissance de condamnation. Elle n'est plus que le joug impitoyable qui brise les reins, le carcan qui contraint nos volontés, et finalement le couperet de la sentence du Juge : nous plaçons le prochain devant sa condamnation. (D'ailleurs si, disions-nous plus haut, la tentation suprême est de faire de la loi le moyen de notre autojustification, cela est séparé d'un fil de rasoir seulement, de l'angoisse accablante de notre propre condamnation : car *si* la loi totalement accomplie par moi est mon arme de justification, le moindre inaccomplissement *est* donc en soi ma condamnation, et l'arme se retourne contre moi. L'on a connu les deux visages de ce Janus terrible dans notre protestantisme.) Or, aujourd'hui, dans ce Maintenant que Dieu prononce sur notre vie, il n'est plus possible d'attribuer à la loi cette œuvre de condamnation, car notre vraie, authentique, seule (et combien plus tragique !) condamnation, nous la trouvons au pied de la Croix de Jésus-Christ, et là seulement. Toutes les autres accusations sont

vicaires¹⁹ par rapport à celle-ci. Je suis ce meurtrier, coupable du sang de ce juste, alors à quoi bon chercher moins et plus loin ? La loi ne peut plus être un préalable à la croix, parce qu'elle est à la fois accomplie sur cette croix en tant que volonté de Dieu, et anéantie, clouée sur cette croix, en tant que légalisme autonome. Parce qu'elle est ainsi, positivement et négativement assumée par Jésus-Christ, elle ne peut plus être un juge implacable antérieur à notre rencontre du Seigneur. Elle vient après. Mais venant après, étant accomplie et assumée, elle ne peut plus être « en soi », elle ne peut plus être que source, inspiration, – et aussi d'ailleurs contenu – d'une vie en Christ, moyen de rechercher ce que peut être cette vie, c'est-à-dire en définitive une éthique pour le chrétien, laquelle, du fait qu'elle sera une tentative de traduction de cette loi, ne pourra donc plus être (comme cette loi elle-même !) ni autonome ni légaliste. Elle ne pourra plus être une éthique du « Tu dois », mais du « Tu vis ».

19. L'attribut « vicaires » doit être pris ici au sens de « suppléantes » ou « secondaires ».

Chapitre III

FONCTION DE LA LOI DANS L'ÉTHIQUE

Il s'agit donc de la vie, de la vie en Christ et sous la Grâce. Mais la loi est pleine d'enseignement pour cela même, à partir de la foi. Elle est d'abord certainement et toujours de nouveau une mise en présence de Dieu lui-même. Sans cesse, elle est là pour nous rappeler que la révélation n'est pas une théorie, une philosophie, mais qu'elle nous atteint dans notre propre vie, qu'il s'agit bien de nous, et de notre tout. Nous le savions ? Mais nous l'oublions si vite ! Si nous étions déjà dans le Royaume de Dieu, nous n'aurions évidemment pas besoin de la loi (ni de l'Éthique !). Cette banale remarque, il nous faudra constamment la refaire tout le long de ce chapitre. La loi subsiste pour un ensemble de fonctions qui pourront nous paraître vaines (et qui le seraient dans le Royaume de Dieu), qui le sont intellectuellement, mais qui restent essentielles quand on considère d'abord que nous sommes pécheurs, ensuite qu'il ne s'agit pas d'un jeu intellectuel, mais de notre façon de vivre. La loi nous rappelle que l'amour de Dieu est jaloux, c'est-à-dire qu'il ne tolère pas de partage, qu'il n'accepte pas que notre amour aille à quelqu'un d'autre, et qu'il veut la totalité de notre être pour lui. L'homme sauvé conserve le plus grand besoin que cela lui soit en effet toujours présent. Le mécanisme du Salut en Jésus-Christ finit par nous être si familier que nous sommes nécessairement portés à en faire un mécanisme objectif, et intellectuel. Voilà que la loi bouleverse cette tranquillité : elle affirme l'autorité de Dieu sur ma vie, sur le concret de ma vie. Elle devient une interrogation sur ma vie, sur la pureté de ma vie, sa sainteté, sa justice. Elle m'oblige à revenir exactement sur ce que j'aurais pu croire liquidé (et qui l'est en effet par

la grâce), mais qui n'empêche que je suis ce que je suis, et qu'il faut bien que je présente justement ce que je suis devant le Seigneur, et que je n'apprends ce que je suis que dans cette confrontation avec la promesse de Dieu contenue dans la loi sur ce que je suis appelé à être. Elle n'est donc plus le fardeau accablant du précepte, mais la révélation de la distance de ce que Dieu m'appelle à être et de ce que je suis actuellement. Il me faut alors m'ordonner à la norme de la promesse qui m'est faite, et je n'ai en moi aucune perfection qui puisse me permettre de négliger cette promesse. Voilà d'abord ce que la loi est sans cesse chargée, à l'intérieur de l'éthique, de me rappeler. Et dans un certain sens, l'on pourra dire alors que cette loi fait apparaître le péché. « La Grâce de Dieu revêt lorsqu'elle nous touche la forme de la loi, du commandement, de l'ordre, de l'exigence. Qu'advient-il de nous, nous qui sommes pécheurs, quand nous entendons cette exigence ? » (K. Barth)¹ Saint Paul répond à cela dans les chapitres 5 et 7 de l'épître aux Romains. Notre péché agit et se fait connaître. Mais ceci doit être entendu à l'intérieur de la grâce. La loi ne serait que malédiction et condamnation hors de la Parole de Dieu, hors de l'amour de Jésus-Christ. Mais elle est *dans*. Et nous devons la recevoir ainsi. Mais même ainsi, elle continue à garder sa puissance révélatrice de mon péché. Pardonné, il existe pourtant. Sauvé, je suis pourtant ce pécheur – *semper peccator et justus*². Il me faut ainsi recevoir cette loi entre mes mains, et cette loi brûlante m'apprend toujours de nouveau le pécheur que je suis. C'est elle qui permet encore une fois que la déclaration de Luther cesse d'être une formule, dialectiquement satisfaisante, mais sans plus. Le processus souvent décrit – la loi nous pousse, en nous faisant reconnaître notre péché, à chercher la grâce de Dieu – est sans aucun doute vrai. Mais l'erreur était de le considérer tel pour le non-chrétien, comme un processus antérieur à la foi, et hors de la grâce, alors qu'il n'est exact qu'*après* la révélation, dans la grâce et pour celui qui se reconnaît sauvé par Jésus-Christ. La loi de nouveau présente (portée, nous l'avions dit, à sa

1. Nous n'avons pas réussi à identifier cette citation.

2. *Semper peccator et justus* : formule latine de Martin Luther qui signifie « toujours en même temps pécheur et justifié ».

perfection) nous apprend toujours de nouveau à quel point nous avons besoin de cet amour et de cette grâce de Dieu. Elle vient après l'alliance. Dieu nous a purifiés, sanctifiés dans cette alliance beaucoup plus totalement que dans l'ancienne. Mais aussi il nous sépare beaucoup plus radicalement. Il nous révèle une volonté totale, – la Sainteté qui nous est proposée est bien au-delà de celle des prêtres et lévites de l'ancienne alliance. Et la loi nous place justement dans cette situation, elle témoigne d'une barrière autour de notre vie : le sillon de la séparation que la grâce établit en séparant le Juif d'avec le Juif, le fils du Père, l'homme de ses biens, et à l'intérieur de lui-même ! Christ est mort pour eux : et aussi ne peuvent-ils plus vivre pour eux-mêmes, mais seulement pour celui qui est mort par amour pour eux : voilà le témoignage de la loi devant ma vie ; bien loin de me ramener à un code devant lequel je pourrais prendre mes dispositions, la loi ne me ramène pas à elle-même : la loi me ramène au pied de la Croix de Jésus-Christ. La loi ne m'accuse pas elle-même, mais elle m'oblige à recevoir cette accusation qui vient de la crucifixion. Mais alors, pourquoi au lieu d'une telle décision globale, la loi contient-elle encore ces centaines de commandements ? Pourquoi l'Éthique veut-elle être autre chose que cette proclamation de l'Évangile (et surtout il ne faudrait pas en sortir), pourquoi va-t-elle se démultiplier dans des directions diverses, dans des recherches de détails, dans une sorte de chatoiement qui risque de nous faire perdre la signification principale ? C'est que justement, dans la mesure où la loi doit nous faire sortir de l'abstraction des formules, dans la mesure où elle nous oblige à nous affronter au concret, il faut bien qu'elle entre dans la polymorphie du quotidien. Je ne puis me contenter de saluer de loin la déclaration « Je suis pécheur », encore faut-il qu'elle ait un contenu pour moi. Je ne puis me contenter de déclarer objectivement : la loi est Promesse de Dieu. Là encore, il faut que cette promesse ait un contenu concret autant que personnel. Cet homme que voilà – eh bien ! il se détournera si tout l'Évangile est promesse globale, qui n'entre pas dans le singulier de sa vie, comme Dieu pourtant la connaît. La loi doit être aussi monnayée, dispersée dans ces formes concrètes (inépuisables pour un métaphysicien) parce que là seulement, dans cette réalité de sa vie et de ses actes, l'homme est vraiment atteint.

C'est au contact de cette pratique que nous pouvons mesurer le sérieux de cette vocation. Pulvériser la loi en de multiples indications, cela est redoutable, car nous risquons d'en perdre le sens. Mais dissenter sur la loi sans lui donner de contenu concret, c'est encore plus grave, car nous n'apportons plus aucune aide à notre prochain. Le contenu de la loi, le fait que cette loi se démultiplie en commandements précis et divers signifie que tous les domaines de la vie appartiennent à Dieu, qu'il doit être obéi dans les plus petits détails matériels, aussi bien que dans les plus hautes aspirations. Car cette loi n'est pas une sorte d'ordre auquel l'homme pourrait obéir ou refuser d'obéir, elle est bien autre chose : elle est l'ordre même qui permet à l'homme et de subsister et d'exister. Elle concerne la vie tout entière, elle place devant l'homme une question de vie et de mort, non pas spirituelle d'abord, mais matérielle. – « Fais cela et tu vivras »³ qui ponctue toute cette loi, ne contient pas la menace d'une sanction : c'est de l'ordre de la constatation. Si l'on n'agit pas ainsi, il est réellement impossible de vivre, et d'abord humainement. Toute la vie est en relation avec le Seigneur. Tout fait et geste le concerne, lui qui est le Saint. Et Dieu s'affirme en effet le propriétaire total de la vie de cet homme. À la fois il est au commencement comme Créateur et à la fin comme Sauveur, et la vie reçoit sa signification de lui. Mais alors, à l'homme qui se tourne vers lui en demandant : que dois-je faire ? et qui cherche le sens de son existence, il est normal que Dieu réponde par sa loi et que celle-ci, dans sa diversité, sa complexité même, soit le témoignage que la vie tout entière est intégrée à Dieu, qu'il en est propriétaire, qu'il la « confisque », à cause du Salut qu'il donne à l'homme, et que cette vie matérielle soit encadrée totalement par les prescriptions. Les commandements culturels, sacrificiels, moraux, juridiques, ont le même sens d'affirmation de la propriété de Dieu sur cet homme, de constitution d'un peuple qui soit celui de Dieu. Ces lois n'ont donc rien d'une vérité morale fondée sur la raison ! Mais s'il en est ainsi, alors il nous faut prendre au sérieux les textes périmés du Lévitique, des Nombres, etc. et savoir que leur détail n'est pas insignifiant.

3. Luc 10,28.

*

Mais il est également évident que la loi, dans l'Éthique, joue aussi un rôle très positif, auquel nous sommes conduits par ce qui précède. Malgré le caractère périmé aux yeux de nos contemporains d'une telle affirmation, la loi nous présente quand même une sorte de charte de la vie nouvelle, de la vie selon Dieu⁴. Parce que Dieu réclame la totalité de la vie, parce que l'homme sauvé lui appartient aussi bien dans sa réalité spirituelle que dans sa réalité physique, Dieu engage cet homme dans une vie

4. Jacques Ellul évoque ici le troisième usage de la Loi, qui, après l'usage élenctique et l'usage civil, est qualifié par Calvin d'usage pédagogique ou didactique. Le réformateur l'expose en ces termes : « La Loi morale révèle la volonté de Dieu aux croyants, et les exhorte à l'obéissance. Le troisième usage de la Loi, qui est le principal, et proprement appartient à la fin pour laquelle elle a été donnée, a lieu parmi les fidèles, au cœur desquels l'Esprit de Dieu a déjà son règne et sa vigueur. Car bien qu'ils aient la Loi écrite en leurs cœurs du doigt de Dieu, c'est-à-dire bien qu'ils aient cette affection par la conduite du Saint Esprit, qu'ils désirent obtempérer à Dieu, toutefois ils profitent encore doublement en la Loi : car ce leur est un très bon instrument pour leur faire mieux et plus certainement de jour en jour entendre quelle est la volonté de Dieu, à laquelle ils aspirent, et les confirmer en la connaissance de cette volonté. Comme un serviteur, bien qu'il soit délibéré en son cœur de servir bien à son maître, et lui complaire bien en tout, toutefois il a besoin de connaître familièrement et bien considérer ses mœurs et conditions, afin de s'y accommoder. Et personne parmi nous ne se doit exempter de cette nécessité. Car nul n'est encore parvenu à telle sagesse qu'il ne puisse, par la doctrine quotidienne de la Loi, s'avancer de jour en jour, et profiter en plus claire intelligence de la volonté de Dieu. Davantage, parce que nous n'avons pas seulement besoin de doctrine, mais aussi d'exhortation, le serviteur de Dieu prendra cette utilité de la Loi que, par fréquente méditation de cette Loi il sera incité et confirmé en l'obéissance de Dieu, et retiré de ses fautes. Car il faut qu'en cette manière les saints se sollicitent eux-mêmes, puisque, quelque promptitude qu'ils aient de s'appliquer à bien faire, néanmoins ils sont toujours retardés par la paresse et pesanteur de leur chair, tellement qu'ils ne font jamais pleinement leur devoir. À cette chair, la Loi est comme un fouet pour les chasser à l'œuvre : comme un âne qui ne veut tirer en avant, si on ne frappe assidûment dessus. Ou pour parler plus clairement, puisque l'homme spirituel n'est point encore délivré du fardeau de sa chair, la Loi lui sera un aiguillon perpétuel, pour ne le laisser point endormir ni appesantir » (Jean CALVIN, *L'Institution de la religion chrétienne*, volume 1 [Livres premier et second], Livre II, chapitre VII, §12, p. 118).

nouvelle. Cet homme n'est plus esclave ni de sa morale ancienne, ni de ses institutions, ni de son caractère, ni des lois de toutes sortes, il appartient à Dieu seul, et il se trouve par là même délivré de l'opposition traditionnelle entre le bien et le mal par la libre volonté du Dieu à qui maintenant il obéit. Mais cette situation nouvelle n'est pas indéterminée, elle n'est pas vide, elle n'est pas une déclaration de principes : elle contient très précisément le style d'une vie nouvelle, la vie du service de Dieu. Aussi bien l'Ancien Testament que le Nouveau Testament, aussi bien le Lévitique que le Sermon sur la Montagne sont cette charte de vie nouvelle, de vie pour Dieu (et bien entendu, cela n'a rien à voir avec une quelconque autosanctification). Notre vie n'est pas abandonnée à notre arbitraire. Cela est vrai même pour ce qui est le plus intérieur, pour le commandement d'amour par exemple : bibliquement, le « Tu aimeras » emporte aussitôt un contenu concret, pratique ; les signes de l'amour du prochain nous sont déjà indiqués et donnés par Dieu, parce que le monde même dans lequel s'inscrivent ces signes, les moyens mêmes pour lesquels ils peuvent être donnés appartiennent également à Dieu, et de ce fait, il les met à notre disposition pour que nous les utilisions selon la volonté du Seigneur. Le détail de la loi qui est donc signe de la propriété de Dieu sur nous est en même temps le moyen que Dieu nous fournit pour que nous puissions vivre selon sa volonté. Mais une fois encore, cela n'est pas une règle imposée de l'extérieur, ni une obligation contrainte : ou bien nous l'accueillons comme cette grâce que Dieu nous fait, ou elle n'est rien. C'est pourquoi cette loi vient *après* l'alliance : elle est bien la charte du service de Dieu parce que celui-ci a réconcilié son peuple avec lui. Par conséquent, dans l'éthique, la loi nous permet (une fois de plus dans la mesure même où il ne s'agit pas d'un légalisme, et d'un littéralisme) de prendre nos décisions en fonction de cette charte accordée, de rechercher notre propre attitude devant Dieu, – celle qui sera bien de nous, et qui ne sera nullement identique à celle du voisin, – qui sera bien personnelle et non collective, mais établie en fonction de, par rapport à, cette volonté dont le détail concret nous est assigné, afin que notre attitude devienne un témoignage de la grâce de Dieu, de son amour, et qu'elle réalise très concrètement le bien du prochain.

Car le témoignage que nous avons à rendre est directement lié à l'attitude que nous avons à prendre. Comment manifester la liberté donnée par Dieu, la joie de l'espérance, la certitude de la foi, la vérité de la Révélation, sinon par ma façon d'être, et par conséquent d'agir. Nous sommes parfaitement capables de régler nos attitudes, sinon totalement du moins sur un grand nombre de points. Il y a beaucoup de prétextes pour éviter cette responsabilité-là. Il y a ceux qui redoutent le moralisme, et affirment : « Tout vient de la foi – ne nous occupons donc pas de la conduite, ce qui sera forcément un moralisme. » Il y a ceux qui estiment que le seul problème est spirituel. Il y a ceux qui pensent que Dieu produit en nous le vouloir et le faire⁵ : par conséquent nous n'avons pas à nous en préoccuper nous-mêmes. Il y a ceux qui se plongent dans le monde de l'inconscient, du subconscient, et sont découragés de toute action parce qu'aucune n'est pure puisque nous ne pouvons maîtriser nous-mêmes notre inconscient. Il y a ceux qui, intransigeants, considèrent que rien dans nos actes n'a de valeur puisque nous ne pouvons pas obéir en tout, et ceux qui, absolus, méprisent ces humbles obéissances parce qu'ils ne veulent voir que les plus hautes... Mais tout cela, ces diverses explications, et nous pourrions en citer bien d'autres, ne sont que des prétextes pour récuser la pratique, des justifications pour ne rien faire, et une fuite devant notre responsabilité. Jésus nous invite à faire des petites choses. Et nous devons savoir que les plus hautes que nous serions capables de faire sont encore de petites choses. Jésus nous demande d'agir selon la mesure de notre foi. Paul aussitôt avant « le vouloir et le faire » dit : *Travaillez* à votre salut avec crainte et tremblement...⁶ L'homme est toujours habile à se chercher des justifications de ne pas obéir. La loi, sans prétendre être toute l'obéissance, ni sans s'imposer, nous donne quand même l'indication indispensable du chemin possible, nous place devant la

5. Cf. Philippiens 2,13 : « Car c'est Dieu qui produit en nous le vouloir et le faire, selon son bon plaisir. »

6. Cf. Philippiens 2,12 : « Ainsi, mes bien-aimés, comme vous avez toujours obéi, travaillez à votre salut avec crainte et tremblement, non seulement comme en ma présence, mais bien plus encore maintenant que je suis absent. »

responsabilité du choix de notre attitude envers le prochain. Le commandement d'aimer veut dire que notre être entier y est engagé. Comme le détail de la loi signifiait que notre être entier appartenait à Dieu. Et les deux choses sont cohérentes, – car de Dieu qui *peut* exiger notre acte le plus minime, nous *permet* par là d'exprimer notre amour. Il y a en vérité une relation complète entre l'être et le faire, l'un ne peut aller sans l'autre, et c'est justement dans cette unité que réside le problème du choix de notre attitude en fonction de la loi. Ainsi la loi continue à être pour nous un pédagogue⁷. Dans la fonction (négative si l'on veut) que nous lui reconnaissons précédemment, nous disions que la loi nous invitait à porter un jugement sur nous-mêmes. Maintenant, nous pouvons dire que d'une part, elle nous conduit dans une certaine direction en nous amenant à choisir nos actes, – et d'autre part qu'elle nous ramène sans cesse à Jésus-Christ. Dans le sens où saint Paul le prenait, il est vrai que nous ne sommes plus sous ce pédagogue (Ga 3,25⁸), mais il n'en reste pas moins vrai que tant que nous menons notre vie chrétienne sur terre, nous avons quand même besoin de ce pédagogue non pas pour nous permettre de nous passer de Jésus-Christ, mais au contraire pour nous y ramener sans cesse à l'occasion de nos décisions et de notre responsabilité dans le choix de nos attitudes. Car c'est bien la loi qui nous parle de Sainteté, et qui nous propose comme objectif la sainteté tout entière : la loi de l'Ancien Testament, comme celle du Nouveau Testament. Cette exigence totale de sainteté (car Je suis Saint, dit le Seigneur⁹) n'est évidemment pas l'exigence d'une quelconque dignité, d'une perfection morale, mais en fait uniquement que l'homme veuille recevoir de Dieu cette sainteté qui est à Dieu seul, et qu'en définitive que l'homme veuille s'en tenir à la *seule* grâce de Dieu. Mais le fait extraordinaire, c'est que ce renvoi à la grâce que signifie l'exigence de la sainteté se fasse *au travers* de

7. Sur la loi comprise comme pédagogue, cf. Galates 3,24 : « Ainsi la loi a été comme un pédagogue pour nous conduire à Christ, afin que nous soyons justifiés par la foi. »

8. Galates 3,25 : « La foi étant venue, nous ne sommes plus sous ce pédagogue. »

9. Cf. Lévitique 11,44.45 ; 19,2 ; 1 Pierre 1,16.

centaines de préceptes qui composent ce que l'on appelle le Code de Sainteté¹⁰. Dieu par là nous révèle qu'il se lie à nous, que, lui le Saint, se situe parmi nous et nous fait saints dans la pratique quotidienne. Dieu révèle en même temps ce qui est conforme à son service, et ce qui ne l'est pas : dès lors l'observance de ce code de sainteté ne peut pas conduire à un mérite, mais seulement exprimer ce fait que Dieu a décidé de vivre parmi nous, que le Saint a choisi l'homme, et que cet homme est par là même tenu de lui faire une place, et que cette place doit être conforme à Dieu, le Saint. « Il est peu d'endroits dans la Bible où la divinité de l'amour de Dieu s'impose davantage que dans un livre aussi méconnu [...] que le lévitique [...] : que signifient l'attente et la promesse messianiques si elles n'existent pas ici même, dans ces documents où la nature et la grâce, la raison et la révélation se heurtent de la façon la plus irréductible parce que la loi qui tue et l'Évangile qui fait grâce s'y trouvent précisément identifiés de la manière la plus inouïe ? » (K. Barth)¹¹ Seulement, il faut en même temps considérer que cette sainteté trace justement une limite autour du peuple de Dieu, et que cette loi de sainteté établit aussi une frontière entre Dieu et l'homme comme entre l'homme et l'homme.

Dans la mesure même, en effet, où il s'agit, pourrait-on presque dire, d'une « imitation » de Dieu que nous propose la loi, il y a une différence radicale entre l'être et le faire de celui que Dieu choisit et appelle, et l'être, le faire de tout autre. On a pu dire que le chapitre 19 du Lévitique s'éclaire à la lumière de ce thème de l'imitation de la sainteté de Dieu par la sainteté humaine, de l'unité de Dieu par l'unité de l'homme. Mais cela sépare de façon décisive celui qui se soumet à cette vocation et à cette grâce, des autres : c'est la notion même de sainteté. Et ce n'est pas pour rien que cette notion ne reste pas spirituelle, abstraite, mais entre très directement dans le domaine du comportement : c'est la

10. Le Code de Sainteté est un ensemble de lois consignées dans les chapitres 17 à 26 du livre du Lévitique, et destinées à rendre « saint » le peuple d'Israël (c'est-à-dire mis à part des autres peuples), sur le modèle de la sainteté de son Dieu.

11. Nous n'avons pas réussi à identifier cette citation.

séparation complète du comportement des uns et des autres. Nous retrouvons ici par un autre biais le caractère spécifique de l'éthique pour les chrétiens. Par la vocation, l'homme est mis à part pour un service qui englobe actes, biens, pensées : la forme même de l'existence sépare ce peuple de Dieu du reste des peuples. C'est exactement aussi vrai aujourd'hui pour l'Église que pour Israël. Mais si la loi de *Sainteté* sépare rigoureusement l'homme et l'homme, la même *loi* de Sainteté sépare autant cet homme de Dieu, précisément parce qu'elle est loi et doit le rester. Nous ne pouvons, à cause de Jésus-Christ, prétendre lui enlever ce caractère de loi, et dissoudre cette sainteté dans l'amour, ou l'exigence dans la promesse. Notre sainteté n'est jamais « nôtre », il n'y a aucune « union mystique » entre Dieu et Nous, aucune ascension spirituelle du pic de la Sainteté, aucune divinisation de l'homme. Or, c'est ce qui arriverait si l'on ne retenait du Code de Sainteté que la formule générale « Soyez saints »¹² (qui, en Jésus-Christ, depuis sa mort et sa résurrection, est devenu : Vous *êtes* saints¹³). Mais voici que le détail de la loi, son contenu, nous oblige à reconnaître la limite : nous ne pouvons être modèles d'une *imitation* (rien par nous-mêmes), nous ne pouvons rien faire de plus que traduire en ces gestes, ces attitudes, ce comportement, la sainteté qui nous est attribuée par Dieu : cette loi établit donc la distance qu'il y a entre Dieu et nous, précisément parce qu'elle est loi de sainteté, et cette sainteté-là ne nous rapproche nullement de Dieu. Elle manifeste seulement que Dieu s'est approché, et qu'il existe un tracé de frontière entre lui et nous, que nous devons respecter totalement justement parce que le Dieu Saint nous appelle à la Sainteté, laquelle ne peut pas exister si nous prétendons soit nous passer de lui, soit nous confondre avec lui. Il importe donc ainsi que la loi reste loi.

*

12. Lévitique 19,2.

13. Cf. 1 Corinthiens 1,2 ; Éphésiens 1,4 ; Colossiens 1,22. Jacques Ellul développera ces éléments essentiels dans son *Éthique de la Sainteté* (inédite à ce jour).

Nous avons déjà expliqué plus haut que cette loi n'était pas une loi anonyme et objective, mais seulement l'expression d'une volonté personnelle d'un Dieu personnel s'adressant à une personne, autrement dit un commandement. Il convient de reprendre ceci au niveau où nous nous plaçons maintenant. Le mot habituel de Loi est nettement insuffisant pour traduire la richesse du mot hébreu *Thora*. Il faut remarquer d'abord que le mode véritable de la loi est celui du participe, qu'elle implique une notion de participation de la volonté de l'homme à celle de Dieu, et que ce n'est donc pas la situation que l'on pourrait imaginer d'un supérieur absolu parlant à un inférieur absolu : déjà dans la formulation de la *Thora* se trouve sous-jacente une présence de l'amour de Dieu. De plus, le mot même de *Thora* ne veut pas exactement dire : ordre, mais orientation –, elle forme moins une loi, mais (comme il est traditionnel dans l'exégèse juive de le souligner) une Voie, – la voie où Dieu et l'homme peuvent marcher en commun (c'est déjà ce que nous notions plus haut au sujet de la sainteté). Et, en ce sens, cela n'est pleinement réalisé que par celui qui a accompli la totalité de la loi : Jésus-Christ ; et Jésus-Christ *est* lui-même la Voie¹⁴. Ainsi, en hébreu, l'exigence de la *Thora* s'énonce rarement à l'impératif, mais presque toujours à la forme grammaticale que l'on appelle l'imparfait (et qui n'est pas notre imparfait)¹⁵. Cette forme implique une action qui est commencée mais qui se poursuit, qui n'est pas encore achevée, qui est en cours d'accomplissement : c'est le sens de la continuation de ce qui a débuté. C'est donc l'invitation à poursuivre ce que Dieu lui-même a entrepris¹⁶. Ce n'est pas un ordre seulement valable pour l'avenir, et signifiant l'inauguration d'une action placée devant l'homme. Cette situation implique une sorte d'égalité des participants, et se rapproche plutôt de la prière que de la soumission. Il y a un engagement réciproque dans le commandement. Dieu s'engage dans l'aventure du Monde, et

14. Cf. Jean 14,6 : « Jésus lui dit : "Je suis le chemin, la vérité et la vie. Nul ne vient au Père que par moi." »

15. Jacques Ellul cherche ici à rendre compte dans notre système grammatical d'une forme verbale qui n'existe pas en français : l'inaccompli.

16. Nous retrouvons ici, et dans les lignes suivantes, la dialectique entre commandement et promesse. Cf. *supra*, pp. 191-192.

engage l'homme dans son aventure. Exactement comme lorsque Dieu s'est adressé à Caïn pour lui donner son Commandement de relever son visage, de faire cesser sa colère, de lutter contre le péché : et cela s'accompagnait de la promesse (Tu domineras...¹⁷), et cette parole même était l'engagement de Dieu en faveur de Caïn. Car cette parole du commandement adressée à un homme crée en cet homme la possibilité qui est au-delà de toutes ses possibilités, de toutes ses volontés, de toutes ses espérances, la possibilité de *recevoir* ce commandement pour un commandement de Dieu, la possibilité de l'accomplir. Et de la même façon, cette parole du commandement crée en l'homme ce que l'homme ne peut réaliser : l'unité de sa personne autour de cette parole. Parce que cela vient de Dieu, alors l'homme dispersé, déchiré, éparpillé, dans son corps, dans ses sentiments, dans son travail, dans son intelligence, redevient unité autour de cette audition. Il est regroupé par et autour de cette Parole qui vient à lui comme Commandement *et* Promesse, Exigence *et* Participation. Il est littéralement recréé lorsque Dieu s'adresse à lui dans ce commandement qui est Parole vivante et parce que accompli par Jésus-Christ, parole vivifiante. La loi non accomplie est parole de mort, mais le commandement de Jésus-Christ est parole de vie. Quand celui-là seul qui peut dire « Je suis », et même tout simplement « Je », celui qui est le seul Sujet vrai, s'adresse dans sa singularité à un homme et lui dit « Tu », alors cet homme existe vraiment comme un « Tu », comme quelqu'un à qui l'on parle et qui de ce fait peut aussi d'ailleurs répondre. C'est à partir de ce « Tu » que, à son tour, l'homme peut dire « Je », et s'adresser à son prochain et éveiller ce prochain, et devenir aussi un « Tu » pour le prochain. Mais il faut bien remarquer que lorsque Dieu s'adresse ainsi à l'homme et l'interpelle et lui dit « Tu », c'est pour lui faire connaître sa volonté, et c'est alors le Tu dois, le Tu peux, – c'est toujours dans et par le commandement que l'homme est interpellé par Dieu et devient le Tu. Mais ce qui l'institue apte à ce dialogue, c'est le fait qu'il

17. Cf. Genèse 4,7 : « Si tu agis bien, ne relèveras-tu pas la tête ? Mais si tu n'agis pas bien, le péché est tapi à ta porte, et son désir se porte vers toi ; à toi de le dominer ! »

s'agisse d'une parole actuelle effectivement dite par Dieu. Lorsque cette parole est séparée de celui qui la dit, lorsqu'elle est transformée par l'homme en formule historique, ou en principe métaphysique, ou en règle morale, alors ce commandement n'a plus ni autorité ni validité, car sa valeur ne vient pas de ce qu'il contient les valeurs permanentes de l'humanité, ou qu'il se réfère à quelque principe suprême, mais de la personne qui le dit, et qui le dit non dans le vide et l'éternité, mais à quelqu'un et dans notre temporalité. Le commandement ne nous décrit jamais ce que nous ferons dans le Royaume de Dieu, ni ce qu'il serait idéal que nous fassions, mais ce qu'il importe concrètement dans notre situation présente de faire. Les commandements sont faits non pas pour nous permettre de remplacer la présence de Dieu pour être transformés en réalité objective, mais au contraire pour nous associer à une volonté personnelle, qui pour cela même fait de nous des personnes. Cela veut dire aussi que nous ne pouvons transformer en exigence légale chaque parole que Jésus dit à un auditeur personnel : quand il dit « Va, vends tous tes biens »¹⁸, ou encore « Lavez-vous les pieds les uns des autres »¹⁹, ou encore « Parcourez les villes d'Israël »²⁰, nous devons entendre toutes ces paroles comme des commandements *ad hominem*, reçus dans la subjectivité de quelqu'un. Ce sont des éléments exemplaires mais jamais des lois générales. C'est pourquoi l'éthique pour les chrétiens ne peut jamais consister en une simple récollection de tous les commandements de l'Ancien Testament et du Nouveau Testament, mis en ordres, systématisés, et qui aboutiraient à donner le programme de la vie parfaite. Car ceci serait précisément séparer cette Parole de celui qui la dit, et elle n'aurait alors plus aucune autorité. Mais réciproquement, il ne s'agit pas d'éviter l'actualité et la personnalité de ce commandement en ce qui *me* concerne. Il ne faut pas que cette personnalisation conduise à dire : cette parole était adressée à Tel homme, elle n'était valable *que* pour lui, et je m'en lave les mains, car voici que dans la mesure où cette parole exprimait la

18. Matthieu 19,21//Marc 10,21//Luc 18,22.

19. Jean 13,14.

20. Matthieu 10,23.

volonté même de Dieu, cette volonté est aussi valable pour moi dans son objectivité qui me juge que dans sa subjectivité qui m'appelle et me console. Et à chaque instant, cette même parole peut m'être dite à moi – ou encore à chaque instant cette volonté peut m'atteindre dans une parole comparable qui sera *ce* commandement explicite pour moi. Et par conséquent, l'Éthique doit présenter ce contenu du commandement dans sa réalité la plus vivante comme un *possible*, dans le double sens de l'événement qui peut surgir dans ma vie, et aussi de la possibilité qui m'est accordée de la vivre. Et si je ne sépare donc pas cette parole de son auteur, je dois alors apprendre que c'est seulement en accomplissant ce commandement que j'en comprendrai la plénitude et la vérité. Quand Dieu appelle l'homme pour lui transmettre ce commandement, le processus normal auquel nous sommes accoutumés est renversé. En face d'une exigence, nous commençons par l'évaluer, – comprendre son contenu, son motif, sa raison, – évaluer les possibilités de sa réalisation, – calculer les sanctions, et en définitive choisir la solution la plus économique ; si la sanction est grave, il vaut mieux faire l'acte qui me coûte. Sinon, il vaut mieux risquer la sanction. Or, tout ce jeu normal de l'homme est ici contredit, quand Dieu adresse son commandement. Il demande d'abord la reconnaissance que c'est bien Dieu qui parle, c'est-à-dire la foi, et une foi qui s'adresse non pas à ce commandement mais à celui qui parle. Il s'agit de croire à ce commandement, *parce que* celui qui le dit est digne de foi. « Pourquoi ne *me* croyez-vous pas ? » répète sans cesse Jésus²¹. Il s'agit d'accomplir cette volonté parce que celui qui l'exprime est le Saint, et le Sauveur. Et alors, il convient de l'accomplir – quelle qu'elle soit. Il n'y a pas de calcul préalable possible. Il n'y a pas d'évaluation de juste et d'injuste, d'efficace ou de vain, de bien ou de mal, de possible ou d'impossible, de cohérent ou d'incohérent. Il y a le « Tu » qui fait de moi une personne responsable ayant donc exactement à répondre de l'accomplissement de ce commandement. Et c'est dans cette obéissance, dans cet accomplissement qu'alors le commandement me devient compréhensible. À ce moment,

21. Cf. Jean 3,12 ; 4,48 ; 5,43-47 ; 6,36.64 ; 8,45-46.

accomplir le commandement ne *peut* plus être ni un rituel ni un mécanisme : il n'y a aucune distinction entre « forme » et « contenu ». Chaque fois que j'obéis à un commandement, j'accepte la totalité de la volonté de Dieu qui me devient raisonnable, compréhensible, cohérente. « Faites d'abord ce que je vous dis et vous saurez », dit Jésus²². Si nous transformons le commandement en loi, nous nous trouvons en présence d'une obéissance absurde et inconditionnée. Si nous conservons au commandement son caractère de personnalité, alors l'obéissance est le fruit de la reconnaissance qu'en face de moi se trouve celui-là seul qui peut dire « Je » en vérité. Ceci veut donc dire que nous sommes vraiment en présence d'une Éthique sans obligation objective ni sanction. C'est un problème constant à notre époque d'arriver à découvrir la fameuse morale sans obligation ni sanction et tout ce qui a été écrit à ce sujet est parfaitement illusoire et utopique. Car cette morale ne peut exister qu'à partir d'une motivation assez totale et personnelle pour que l'homme réponde à son exigence à la fois dans sa liberté et dans la reconnaissance de cette vérité. L'on peut chercher partout et l'on ne trouvera pas de motivation de ce genre dans le monde, dans la nature, dans la société. Au contraire, si le point de départ réside dans ce dialogue, si celui qui parle est le Dieu de Jésus-Christ, si sa parole est à la fois commandement et promesse, c'est-à-dire si la Révélation est vraie et le contenu de la foi exact, alors nous sommes bien en présence d'une morale sans obligation ni sanction, parce que la raison de l'obéissance n'est ni la crainte ni la contrainte, mais uniquement l'amour et la joie. La réponse attendue, espérée par Dieu dans ce dialogue n'est pas l'aveu lamentable du torturé, mais l'explosion de joie et de liberté du libéré. Il y a donc une trahison fondamentale, d'une profondeur insondable, de la Révélation lorsque l'on a construit la morale chrétienne autour de l'idée de sanction, du jugement, de l'Enfer, – car ce gouffre de Feu, la Géhenne, l'océan de soufre, la seconde mort, etc. ne sont jamais présentés comme la sanction d'une désobéissance morale, du non-accomplissement d'une loi. Il s'agit en réalité de la conséquence inévitable de la séparation

22. Cf. Matthieu 19,21 ; Marc 10,21 ; Luc 6,46 ; 10,37 ; 18,22.

d'avec Dieu, et de l'absence d'amour entre l'homme et Dieu. La morale pour les chrétiens est une morale sans sanction ni obligation, parce qu'elle n'est jamais que l'expression de l'amour, et ce n'est jamais tel acte qui est puni ou récompensé. Le seul problème est celui de l'amour ou de l'inimitié à l'égard du Seigneur qui adresse ce commandement, mais cela se situe au-delà de toute morale. Et s'il n'en était pas ainsi, cela voudrait dire non pas que cette morale serait revêtue de sanctions, mais seulement qu'il n'y a pas de morale pour les chrétiens, que cette éthique est décidément impossible, que l'on ne peut formuler aucune recommandation, aucun contenu moral du christianisme. Cela voudrait dire que le commandement reste si parfaitement personnel qu'il est impossible de le rendre exemplaire et signifiant pour autrui. Car, autrement, le commandement est justement donné dans, à l'intérieur de la relation d'amour que le Créateur institue avec sa créature par son fils Jésus-Christ. Il ne se situe jamais à l'extérieur, il ne lui est pas non plus antérieur, il n'est formulé qu'au cours du dialogue de l'Alliance où le Seigneur apprend à l'homme qu'il le sauve, et à cause de cela, lui impose cette volonté-là. Et parce qu'il s'agit d'une unique relation d'amour, il ne saurait être question d'obligation ni de sanction. C'est cela qui se trouve contenu dans la notion de commandement. Et c'est cela qui fait que cette morale est la seule vraiment sans obligation ni sanction tout en étant morale vivante et efficace, alors que toute autre est simplement inadéquate à l'homme.

Mais ceci nous conduit à un dernier aspect de cette notion de commandement : parce que, à ce moment-là, Dieu m'institue comme une personne, me qualifie de ce « Tu » qui fait de moi un interlocuteur valable pour le Seigneur (ce que je ne suis jamais par nature), et me permet à mon tour d'être un « Tu » pour les autres hommes, c'est-à-dire un prochain, voici que le commandement suppose cette relation qui est, disions-nous plus haut, relation d'amour. Mais alors cela nous apprend une nouvelle dimension de la loi (laquelle n'est faite que du commandement) : c'est qu'elle est une loi d'amour en même temps que loi de sainteté. Nous disions plus haut que, parce qu'elle est loi de sainteté, elle me sépare des autres, elle me met à part, elle m'amène à un comportement différent et unique, – et envers Dieu elle marque précisément

la distance entre Dieu et l'homme, mais voici que parce qu'il s'agit du commandement, celui-ci établit une relation nécessaire entre ce Dieu et cet homme, une relation qui se poursuit entre les hommes. Ainsi le commandement conduit à unir, à rendre inséparables, car s'il n'en était pas ainsi, il ne serait plus un commandement, la rupture serait consommée, il n'y aurait plus de « Tu » possible. Le commandement établit l'« inséparabilité » (parce que Dieu le veut ainsi) de Dieu et de celui qu'il appelle – de celui-là et du prochain. Ainsi cette loi se trouve être à la fois celle qui sépare, distingue, établit des distances, et en même temps celle qui transcende cette séparation, qui permet de passer par-dessus la distance, et de retrouver l'homme dans sa différence, dans sa solitude, mais aussi dans sa réalité. Car la sainteté ne peut être sans l'amour, mais il ne faudrait pas oublier que l'amour non plus ne peut pas être sans la sainteté²³. Et que prétendre retrouver le prochain et l'aimer sans que ce soit aussi le témoignage de la sainteté, de cette différence que la loi de Dieu établit, n'est qu'illusion et confusion. Tout l'effort pour démontrer que les chrétiens sont comme les autres, que rien ne les différencie, hommes parmi les hommes, et prétendre que c'est cela l'amour, est simplement un mensonge, – soit hypocrisie si l'on a reçu la révélation, soit bavardage si l'on se laisse aller à l'impulsion de son bon cœur. Il ne s'agit bien entendu pas de dire que le chrétien est supérieur... mais seulement différent et qu'il en est ainsi non pas parce qu'il est meilleur, mais parce qu'il est cerné de toute part de la loi de sainteté, saint et appelé à être saint. Et que c'est seulement par-delà cette rupture qu'il peut retrouver le prochain, par-delà cette différence qu'il peut l'aimer authentiquement *pour lui-même*, et non pas ce qui est trop souvent le cas, égoïstement pour soi, si l'on n'a pas d'abord posé l'exigence sur soi de la sainteté de Dieu.

*

23. Cette articulation dialectique entre sainteté et amour annonce les développements que Jacques Ellul envisageait de faire dans son *Éthique de la sainteté* (inédite à ce jour) et dans son *Éthique de l'amour* (dont il n'a pas eu le temps d'entreprendre la rédaction).

Nous avons déjà dit qu'il était essentiel de ne pas volatiliser le contenu de la loi, et du commandement, tel qu'il nous est exactement indiqué dans l'Écriture. Nous ne pouvons, en effet, ni inventer de nouveaux commandements, ni laisser dans le vague et l'imprécision celui qui aspire à vivre une « vie chrétienne ». Le premier cas est celui de la tentation constante d'adaptation à notre siècle, de répondre aux besoins et exigences de l'homme de ce temps et des situations nouvelles. Cela conduit à supprimer en fait le commandement de Dieu pour lui substituer les commandements de l'Église. Cela peut correspondre également au souci d'éviter le littéralisme et la cristallisation d'une morale permanente. Cela est sans doute tout à fait louable, mais absolument infidèle, et conduit justement à ce que l'on voulait éviter, à savoir la formulation d'une morale qui ne serait plus commandement, et qui ne laisserait plus place à ce commandement de Dieu intervenant. Le second cas est souvent celui du théologien protestant actuel qui, ayant affirmé la volonté générale de Dieu et témoigné du sens de la loi *in globo*, laisse, comme nous le disions, le fidèle devant son exclusive responsabilité personnelle, solitaire et sans autre guide que ses lumières. (Et quand le Saint-Esprit intervient alors, il n'y a plus de problème, mais nous ne pouvons pas pré-supposer comme une réalité constante, utilisable et pour chacun, cette intervention.) Il nous faut donc prendre avec sérieux le contenu du commandement, et cela seul peut être le contenu de la morale pour les chrétiens. Et comme cette morale n'est pas le commandement de Dieu, puisque nous ne pouvons pas avoir la prétention de construire de nos propres forces un système qui inclurait une parole qui resterait, quoique figée dans cette glace, parole *de Dieu*, vivante et immédiate, elle est nécessairement une morale objective, et c'est même à ce titre-là qu'elle est honnête. D'une part, c'est en tant que morale objective (présentant avec rigueur l'objectivation de ce que nous avons saisi comme étant commandement subjectif de Dieu) qu'elle peut effectivement remplir le double rôle que nous avons reconnu à la loi dans et pour la vie chrétienne. Il faut que cette loi soit exprimée dans une morale objective pour pouvoir justement remplir sa fonction, car laissée à sa formulation biblique, la plus grande partie de cette loi, parce que inhérente à un état social donné, semble ne plus

nous concernent, et il nous est trop facile de nous en débarrasser. Au contraire, objectivée dans le contexte actuel de notre société, de nos préoccupations, cette loi peut, avec ses détails, ses exigences précises, être justement ce pour quoi elle a été donnée à l'homme : c'est donc à ce niveau et sous cette forme que nous pouvons restituer à la loi sa fonction d'actualité dans et pour la vie du chrétien. Mais d'autre part, l'honnêteté de cette opération réside en ce qu'elle évite la confusion avec le commandement. Dans la mesure justement d'une morale objective et très évidemment (si fidèle qu'elle soit) faite de main d'homme, il ne peut y avoir aucune méprise, elle n'est pas le commandement personnel de Dieu. Elle est seulement ce qui nous permettra de l'entendre et de le saisir dans cette Parole de Dieu mieux comprise et reçue dans l'obéissance. Elle est seulement l'avertissement fraternel, parole humaine, et le témoignage de l'Église concernant ma vie, sans aucune espèce de jugement, ni d'exigence, ni de prétention à diriger cette vie. Il est donc nécessaire que cette morale soit objective, qu'elle ait un contenu qui réponde au contenu de la loi, justement pour rester ce qu'elle est, qu'il n'y ait pas de méprise et de confusion à son endroit. Or, si l'on oppose couramment valeurs et préceptes, morale de conformisation et morale de création, voici que sans aucun doute, la morale interprète de la loi comprend les deux éléments, à la suite même de ce que nous en avons compris. Si, en effet, la loi est en même temps le « Tu dois » et le « Tu seras », le commandement et la promesse, et que la même parole de la loi contienne les deux choses rigoureusement coexistantes, coextensives, alors nous sommes bien obligés de traduire cela dans la morale selon les deux modes éthiques : il faut d'une part qu'il y ait dans cette morale des préceptes, qu'elle appelle à l'obéissance, qu'elle pose (non pas l'obligation munie de sanction) l'exigence de ce qu'il faut accomplir, la contrainte qu'il est nécessaire de subir et de faire subir à ses tendances, à ses passions ; la reconnaissance d'un devoir être opposé à ce que je suis. Si nous récusions tout cela (mais encore une fois en prenant garde de ne pas laisser entendre que c'est dans sa lettre un commandement personnel de Dieu), nous serions sans aucun doute infidèles, car la volonté de Dieu exprimée dans l'Écriture est bien une volonté pour imposer à l'homme un certain genre de

vie et une certaine incarnation. Mais d'un autre côté, nous ne pouvons absolument pas nous arrêter là, car nous oublierions l'autre face de cette même volonté, et le même mouvement doit nous porter à formuler la promesse de ce qui nous est accordé, ce qui déjà donne un sens à cette exigence, ce qui nous délivre du joug et nous accorde la joie quand nous apprenons ce qui est demandé. Et cela, dans une morale objective, construite, nous ne pouvons l'exprimer que sous forme de valeur. C'est ici que la valeur signifiante pour notre vie, pôle d'attraction, d'aimantation, qui nous pousse à une création nouvelle, à une invention morale, prend sa place et son authenticité. C'est parce qu'il y a promesse de la part de Dieu qu'il peut y avoir valeur *dans* une morale pour les chrétiens, et non point parce que la valeur existerait par soi dans le monde. Et c'est en fonction de ces promesses que nous avons à désigner telle valeur, à la formuler dans cette morale, et non pas seulement à la reconnaître. Nous nous apercevons vite que les valeurs ainsi décrites ne correspondent pas du tout obligatoirement aux valeurs admises dans le monde et que l'homme naturel reconnaît pour telles. Mais ce qui est surtout essentiel, c'est de se rendre compte qu'il n'y a plus ici opposition entre précepte et valeur, entre morale d'obéissance et morale de création : les deux choses sont parfaitement liées par l'acte même de Dieu à notre endroit, et nous devons transcrire cela dans la morale objective qui par conséquent à l'occasion de chaque contenu concret doit être formulée à la fois dans les deux dimensions de la règle et de la valeur. Et cette dualité, où nous ne devons procéder à aucune division, à aucun choix, cette dualité signifie que le chrétien est à la fois obéissant et libre, à la fois auditeur et acteur. Il ne peut accepter cette dualité que s'il est lui-même placé dans une certaine situation, que s'il est devenu un sujet moral. Il est parfaitement exact de dire avec tout un courant actuel de pensée que l'homme n'est sujet moral que dans la décision morale. Seulement, cette décision ne peut s'effectuer qu'à l'égard du bien et du mal objectifs, qu'ils soient exprimés sous forme de valeur ou de précepte. Et cela n'épuise pas, nous l'avons vu, et de loin, le problème de la morale. Et surtout, ce choix enferme exactement l'homme dans sa situation de pécheur, inaugurée par Adam. Or, voici que maintenant le problème a

complètement changé d'aspect, de forme et de visage ! Il ne s'agit plus d'un choix du bien et du mal. Il ne s'agit plus d'une sorte d'institution du sujet moral par lui-même, il ne s'agit plus de ramener la question morale à ce choix. L'homme libéré en Jésus-Christ du péché, est par là même libéré de la « connaissance » du bien et du mal, est libéré de cet enchaînement fatal d'après lequel, en choisissant le bien, il est pécheur ! L'homme est maintenant situé par rapport à la volonté de Dieu exprimée personnellement par lui. Il est situé par-delà le bien et le mal établis par les hommes. Seulement, s'il est en présence du commandement et de la promesse, il l'est en tant que sujet moral : c'est à lui personnellement que l'un et l'autre s'adressent. Il n'y a aucune décision prédéterminée à son égard, c'est lui qui doit prendre la décision. Dans la mesure exactement où il n'y a pas de morale chrétienne, il ne peut obéir passivement, par tradition, par éducation au précepte. Dans la mesure exactement où il n'y a pas de valeur chrétienne, il ne peut prétendre s'instituer lui-même sujet moral. Le précepte n'est pas une possibilité de choix, de désobéissance, parce qu'il est commandement. La valeur n'est pas une possibilité d'initiative, de nouveauté parce qu'elle est inscrite à l'intérieur de l'alliance. Si l'homme est donc concerné, ce n'est pas en étant (par nature) ou en devenant (par décision) un sujet moral : il l'est seulement parce qu'il est créé tel par la libre décision de Dieu au moment, et à ce moment seul, où l'alliance lui est offerte, où la Parole de Dieu lui est adressée, et le commandement lui est dit. Alors, il est sujet moral, c'est-à-dire non pas qu'il puisse dire librement oui ou non, obéir ou désobéir, choisir à sa fantaisie, mais qu'il puisse librement recevoir ce qui est la volonté d'amour de Dieu, le commandement-promesse, le précepte-valeur, par rapport auxquels il a à vivre et à prendre ses décisions. Mais sa décision n'est pas, encore une fois, celle, préalable, de l'obéissance ou non à ce commandement, mais celle relative à la forme d'application dans sa vie concrète de cette volonté de Dieu. Ce n'est nullement la possibilité de se situer hors de cette volonté de Dieu ni la décision antérieure de refuser l'alliance, c'est seulement la possibilité à l'intérieur de cette alliance de découvrir par lui-même, et en vue de la promesse, et grâce à la valeur, comment s'exprime *hic et nunc* la volonté du

Seigneur. Il y a donc œuvre de construction de l'homme. Celui-ci est donc bien un sujet moral dans la décision qu'il prend. Mais il ne l'est pas à cause de cette décision, mais à cause de la parole de Dieu qui lui a été dite. Et lorsqu'il agit en tant que sujet moral, il ne décide plus du bien et du mal, il ne choisit plus entre eux : il est vraiment délivré de la plus haute marque du péché. Il décide seulement de la forme de la présence de la volonté de Dieu, de son expression dans le monde actuel où il vit, et en définitive de son incarnation. La morale à ce moment peut seulement représenter une assistance de l'Église pour cet homme, une proposition qui lui est faite au sujet des décisions qu'il doit prendre, des suggestions quant aux formes possibles de l'incarnation aujourd'hui. Et, bien entendu, corrélativement, la morale devra sans cesse servir de garde-fou, de contrôle, pour veiller à ce que l'homme n'échappe pas à cette situation qui lui est donnée par Dieu, à cette double relation de la valeur et du précepte qui ne peuvent être séparés. C'est pourquoi il reste tout à fait essentiel de conserver le contenu même de la loi, dans ses divers aspects, et de savoir comment les situer dans une morale pour les chrétiens, sans que cela soit un littéralisme qui est vraiment impossible à partir du moment où l'on sait que l'homme est institué sujet moral par Dieu.

CINQUIÈME PARTIE

LE CONTENU DE L'ÉTHIQUE

Section II – *Éthique et Théologie*

Il ressort de ce que nous venons de dire que le contenu éthique de la loi doit se retrouver dans une morale pour les chrétiens. Cela pose donc un problème d'interprétation de ces textes, mais pour pouvoir le résoudre, il faut au préalable avoir examiné quelle est la situation de l'Éthique par rapport à la Dogmatique. Or, ceci présente un ensemble de problèmes. L'Éthique est-elle une branche de la Dogmatique ou une « science » indépendante ? Puis il faut se demander – ce qui est un peu différent – quel est le lien entre l'éthique et la doctrine chrétienne (*didachè*) et, parallèlement entre cette éthique et la prédication de l'Église (*kerygma*). Enfin, cela conduira forcément à se demander si l'Éthique doit être construite seulement à partir des éléments fondamentaux de la doctrine et du *kerygma*, ou *en même temps* à l'aide des textes éthiques de la Bible ; c'est-à-dire : ces textes de la loi et des parénèses doivent-ils être intégrés dans la doctrine qui les englobe et les exprime dans leur entier, la doctrine formulant alors les données essentielles, totales, d'où il suffit de déduire une éthique pour les chrétiens, ou bien ces textes gardent-ils une certaine indépendance, distance, que la doctrine ne peut pas réduire, et doivent-ils servir directement à la formulation de cette éthique, celle-ci ayant alors en somme deux sources : la dogmatique *et* la référence biblique ?

Chapitre premier

ÉTHIQUE ET DOGMATIQUE

Qu'il y ait un rapport profond entre la dogmatique et l'éthique, entre l'explicitation de la foi et la conduite de la vie chrétienne est évident. Toute la doctrine enseignée par l'Écriture nous oriente vers cette reconnaissance : s'il y a une doctrine qui est enseignée par Jésus-Christ et par les apôtres (une *didachè*), c'est afin d'amener l'homme tout entier à l'obéissance de la foi. La Parole de Dieu qui est adressée à un homme, et qui porte l'enseignement de la Bonne Nouvelle, crée cet homme, le rend capable à ce moment de la recevoir, et fait donc de lui un homme nouveau appelé à agir en effet comme un homme nouveau ! La sagesse qu'il reçoit n'a pas pour but une connaissance mystique ou intellectuelle, mais une manière d'être, un comportement nouveau. La doctrine chrétienne tout entière nous conduit directement à l'éthique. Celui qui reçoit l'enseignement chrétien est forcément amené à se poser la question : que faut-il que je fasse ? Une doctrine qui conduit nécessairement à poser cette question est une doctrine éthique : la dogmatique ne peut pas plus être séparée de la morale que réciproquement la morale de la doctrine. Ce lien existe dans le principe même de cette doctrine de l'Évangile (la parole de grâce) comme dans sa fin (le salut et la nouvelle création où la justice habitera¹). Mais bien plus, il nous faut reconnaître que la Révélation qui est faite à l'homme en Jésus-Christ est une révélation qui n'a rien d'intellectuel, mais pas davantage de moral ou de spirituel : c'est une révélation totale, globale, une révélation de vie, qui concerne la vie tout entière. C'est

1. Cf. 2 Pierre 3,13 : « Mais nous attendons, selon sa promesse, de nouveaux cieux et une nouvelle terre, où la justice habitera. »

l'annonce que la sanction du péché c'est la mort, – c'est l'annonce que la volonté de Dieu c'est que l'homme vive, et que l'Évangile c'est le don de la vie et la promesse de la résurrection. Tout se solde en termes de Vie et de Mort. Et à partir du moment où il y a vie, se pose nécessairement, inévitablement le « Comment » de cette vie. Dieu n'accorde pas une vie neutre et indéterminée, il accorde une vie véritable, c'est-à-dire une vie ayant un sens et une valeur, – donc une vie qui est en même temps le Comment vivre. La Révélation crée la vie des enfants de Dieu. Et ce que nous savons, c'est que cette vie est cachée avec Christ en Dieu (Col 3,3)². Donc cette vie même est, avec son existence, un secret dans la vie de Christ même, ainsi le comment de cette vie est lui aussi en Christ. Si bien que l'on ne peut en rien séparer la réflexion sur ce comment de la réflexion sur la Révélation même. La dogmatique, qui a pour objet d'explicitier cette révélation, concerne donc en même temps ce que cette révélation nous dit de cette vie, et bien plus, effectuée lorsqu'elle est révélation pour un homme. Nous pourrions aisément faire la contre-épreuve de cette relation, en songeant aux nombreux textes bibliques, dans les Épîtres, qui rattachent la mauvaise conduite à la mauvaise doctrine. De façon très habituelle, il nous est dit que les faux docteurs se conduisent de façon abominable, que leur erreur dogmatique se traduit par un débordement moral, ainsi Colossiens 2³ : une fausse doctrine conduit ici à un ascétisme, au jugement sur le manger et le boire, à des interdits « comme si vous viviez encore dans le monde »⁴ : et cette morale rigoureuse est une erreur (car elle va contre la liberté des enfants de Dieu), car elle ne peut être fondée que sur des ordonnances et doctrines des hommes. Cette morale ascétique a une apparence de sagesse : mais son fondement doctrinal faux la conduit en réalité à n'être que satisfaction de la chair. Dans 1 Timothée (6)⁵, Paul s'attaque à une autre perversion morale, inverse, mais il lui assigne le même fondement : si quelqu'un enseigne une fausse doctrine, il est enflé d'orgueil, de là

2. Colossiens 3,3 : « Car vous êtes morts, et votre vie est cachée avec Christ en Dieu. »

3. Cf. Colossiens 2,8.16-23.

4. Colossiens 2,20.

5. Cf. 1 Timothée 6,3-10.

viennent les querelles, la volonté de s'enrichir, l'amour de l'argent, les calomnies, l'égoïsme, etc. donc une mauvaise conduite, une erreur sur la vie chrétienne, là aussi, par suite d'une erreur sur la doctrine. De même encore Pierre (2 P 2)⁶ : les faux docteurs, enseignant une mauvaise doctrine, produisent le péché : ils ont les yeux pleins d'adultère, ils sont insatiables de péché, ils sont gourmands et orgueilleux, cupides, etc. Et tout cela vient de leur erreur dogmatique. On ne peut pas mieux affirmer qu'aucune morale juste ne peut se constituer sur un fondement dogmatique faux. Il est fou et terrible de dire : « La dogmatique, c'est une affaire d'intellectuels, ce sont des discussions de mots, ce qui compte pour nous c'est l'action ; ce qu'il faut, c'est formuler une bonne morale. »⁷ À partir de là, on est assuré de ne formuler qu'une éthique de mensonge qui fatalement entraînera d'une façon ou d'une autre les hommes dans le péché. Seule une connaissance exacte de la doctrine vraie peut assurer la formulation d'une éthique juste. Il est impossible de formuler une éthique « en soi », indépendante, avec indifférence pour sa raison dogmatique. Il est également impossible d'adopter un autre cadre pour l'éthique, que le plus rigoureusement exact (c'est-à-dire le plus humble et obéissant à la Parole de Dieu) par rapport à la Révélation, et en particulier un fondement ou un cadre philosophique. Dans cette perspective, l'on doit donc reconnaître qu'il n'y a pas lieu de faire une différence radicale entre la révélation objective et la révélation subjective. La dogmatique ne peut pas être un exposé froid, lointain, dégagé, objectif, d'une vérité qui en définitive serait purement intellectuelle, et ne concernerait pas l'homme concret, *un* homme, mais seulement l'*Homme* et la *Divinité*. Si nous ne connaissons la vérité que par la Révélation du Saint-Esprit, nous devons savoir que cette révélation s'adresse non à l'humanité mais à un homme dans sa subjectivité et dans son histoire. Il est donc impossible d'abstraire la révélation de cette réalité-là, et de la transformer par la doctrine en une sorte d'entité

6. Cf. 2 Pierre 2,1-22.

7. Jacques Ellul vise ici le libéralisme théologique, qui relativise la portée des dogmes en soulignant leur caractère historique et aléatoire, pour survaloriser la dimension éthique de la vie chrétienne, quitte à réduire le christianisme à une morale.

philosophique : cette dogmatique-là ne serait qu'une trahison de la Révélation, et ne pourrait donc pas prétendre à être dogmatique. Mais réciproquement, parce qu'il y a un seul Esprit qui à la fois révèle la vérité même à tous ceux à qui il s'adresse, et parce qu'il y a un seul Évangile, il ne peut y avoir de révélation purement subjective, c'est-à-dire incommunicable, sans commune mesure, sans élaboration intellectuelle possible, et qui se résoudrait à n'être que des « points de vue individuels ». La vérité a une qualité existentielle, elle modifie notre manière d'être, notre existence. Mais pour savoir ce que doit être notre existence, la conduite de notre vie, il faut que nous cherchions la vérité. Ainsi, alors que l'on serait tenté de dire que la dogmatique est du domaine d'une révélation objective, et la morale du domaine d'une révélation subjective, et de la conduite de la vie individuelle par le Saint-Esprit, il faut résolument briser la barrière entre ces deux soi-disant ordres de révélation. La vérité d'une formulation dogmatique ne peut être reconnue que par la lumière du Saint-Esprit parlant à notre esprit, et l'exactitude d'une formulation éthique ne peut être comprise qu'à partir d'une juste doctrine fondée sur la révélation dite objective. « C'est en Jésus-Christ, réalité objective de la révélation et nulle part ailleurs que nous sommes enfants de Dieu, et que nous pouvons, subjectivement, le reconnaître » (K. Barth)⁸, et c'est à partir de là que nous pouvons vivre. Ainsi nous pourrions dire que le problème éthique est un problème théologique, qui concerne donc au premier chef la dogmatique. Lorsque nous cherchons à savoir ce que doit être la conduite de la vie de l'homme, ce que nous pouvons connaître au sujet de la sainteté de l'homme, c'est la théologie qui peut nous le dire, car c'est elle qui explique et transmet ce qui nous est révélé dans la Bible : le seul lieu où il nous soit parlé, de la part de Dieu, de cette conduite et de cette sainteté. Par conséquent, l'éthique ne peut pas parler d'autre chose : elle ne peut pas parler de l'homme alors que la théologie parlerait de Dieu. La division est insoutenable, puisqu'il s'agit d'une Parole de Dieu *adressée à l'homme*, et qui

8. Karl BARTH, *Dogmatique*, Genève, Labor et Fides, volume 4 (1939), 1954, p. 34. La citation exacte est la suivante : « C'est en Jésus-Christ, réalité objective de la révélation, et nulle part ailleurs, que nous sommes enfants de Dieu et que nous pouvons le reconnaître. »

change la vie de cet homme. Ainsi ni la théologie ne saurait parler d'une Parole de Dieu en soi, ni l'éthique d'une conduite de l'homme à part de cette transformation de sa vie. Et dans cette mesure, on peut dire que la dogmatique englobe l'éthique, puisque la dogmatique doit expliciter la totalité de la Parole de Dieu. Et en fait, il est bien vrai que chaque formulation dogmatique, lorsqu'elle est crue et reconnue pour vraie, entraîne des conséquences dans la vie de l'homme. Il est vrai que la reconnaissance de l'amour du Père pour le Fils par le Saint-Esprit (donc la doctrine trinitaire), comme aussi bien la doctrine de la liberté de Dieu, ou la doctrine de l'Incarnation comportent leur implication éthique de façon directe et immédiate : si bien que l'on ne pourrait pas les exposer vraiment sans donner leur sens existentiel, et que l'on ne pourrait parler en vérité de l'amour, de la liberté, de la pratique sans les rapporter à ces dogmes. La dogmatique ne peut à aucun moment éviter cet affrontement éthique (car cela doit être un affrontement si l'on veut éviter l'abstraction de la dogmatique) parce qu'elle concerne l'existence de l'homme, et si jamais la dogmatique ne posait plus la question éthique, alors elle cesserait de concerner l'existence de l'homme. Elle ne serait plus qu'un jeu. Le problème éthique est un problème théologique : parce que l'existence de l'homme n'est située dans sa vérité comme dans sa réalité que par rapport à Dieu, et cela ne peut être saisi, compris que par la Parole de Dieu. Or, quand la dogmatique est sérieusement ce qu'elle est, elle se soumet entièrement à son objet – la Parole de Dieu –, elle est orientée vers la recherche de cette Parole, et de ce fait elle ne peut pas éviter la rencontre de l'éthique ; mais réciproquement, elle ne peut aborder le problème de la vie chrétienne qu'en la subordonnant à la recherche de la Parole de Dieu, c'est-à-dire en étant elle-même une bonne dogmatique. Nous pouvons donc affirmer qu'il y a une unité essentielle entre la dogmatique et l'éthique, et plus qu'une simple relation plus ou moins lointaine, une causalité, etc. On ne peut dire, par exemple, que la dogmatique poserait des principes dont on tirerait des conséquences éthiques, – ni que telle vérité dogmatique se rapporte à la morale, alors que telle autre resterait abstraite : en fait toute la doctrine chrétienne, dans toutes ses parties, se rapporte bien directement à toute la vie du croyant. « Enseigner la morale, c'est aussi enseigner la foi, car l'être dans l'Église auquel se réfère

l'enseignement de la morale chrétienne est par définition déterminé par la foi. Et l'exposé des règles de conduite du chrétien n'est rien d'autre qu'un développement de ce qui se trouve à l'origine dans sa foi. Mais l'inverse est aussi vrai : enseigner la foi chrétienne, c'est aussi enseigner la morale chrétienne, car comment un exposé doctrinal serait-il possible s'il ne contenait pas la notion du Royaume de Dieu sur la terre ? » (Schleiermacher)⁹ Cette formulation est certainement exacte telle quelle (sauf sans doute le terme de Royaume de Dieu). Il n'est pas besoin d'aller au-delà pour comprendre le lien et l'unité essentielle de la Dogmatique et de l'Éthique.

*

Mais est-il possible d'aller au-delà et de dire avec K. Barth¹⁰ qu'il y a *identité* ? L'on sait que K. Barth ne veut faire *aucune* distinction entre les deux, ni accepter aucune distance. À l'ex-

9. Friedrich SCHLEIERMACHER, *Die christliche Sitte*, Berlin, Reimer, 1843, p. 12 ; cité par Karl Barth : cf. Karl BARTH, *Dogmatique*, Genève, Labor et Fides, volume 5 (1939), 1955, pp. 330-331. Friedrich Schleiermacher (1768-1834) est un théologien et philosophe allemand, dont l'impact a été considérable sur l'histoire de la théologie des XIX^e et XX^e siècles. Il envisageait la religion comme un geste herméneutique, au sein duquel la foi et la morale sont étroitement articulées.

10. Cf. Karl BARTH, *Dogmatique*, Genève, Labor et Fides, volume 5 (1939), 1955, pp. 327-342 (notamment pp. 341-342 : « L'incorporation directe de l'éthique à la dogmatique présente dans tous les cas un insigne avantage sur la méthode qui consiste à traiter séparément ces deux disciplines : elle est plus conforme à leur logique interne, elle réduit les malentendus au minimum et elle permet une plus grande clarté. Lorsqu'on a compris qu'en principe la dogmatique doit être elle-même une éthique et que l'éthique ne peut être qu'une dogmatique, on ne voit pas pourquoi on n'indiquerait pas la chose extérieurement aussi. Pour quelle raison devrait-on renforcer, ne serait-ce qu'en apparence et pour des raisons techniques, l'opinion désastreuse qu'il pourrait exister une dogmatique non éthique et une éthique non dogmatique ? Enfin comment la matière qu'il faudrait exposer sans cela séparément – tantôt dans le cadre de la dogmatique, tantôt dans celui de l'éthique – ne gagnerait-elle pas en force et en clarté, dès l'instant où l'on se met à l'enseigner conformément à l'homogénéité fondamentale que l'on ne saurait objectivement lui contester ? ») Cf. aussi Karl BARTH, *Dogmatique*, Genève, Labor et Fides, volume 15 (1939), 1964, pp. 1-5 ; *Éthique I*, pp. 1-22, 55-75.

trême rigueur, il accepte seulement que la morale soit pédagogiquement traitée comme un chapitre de la dogmatique. Mais il refuse qu'il puisse y avoir un objet, une méthode, une implication, une optique particuliers à l'éthique. L'Éthique, dit-il, ne peut avoir une existence particulière et indépendante : ce qui est assurément exact. Il ne peut y avoir une manière indépendante et particulière d'exposer les principes de la vie chrétienne. L'on connaît ses arguments qui peuvent se ramener à trois.

– Séparer l'éthique de la dogmatique, c'est donner à celle-ci un caractère théorique, négatif, purement intellectuel : et à ce moment la dogmatique n'est plus vraie, car elle n'exprime plus la vérité existentielle de la Révélation.

– Si la dogmatique a pour objet la relation définie par la Parole de Dieu entre Dieu et l'homme, elle ne peut pas ne pas être elle-même et directement une éthique. Le second argument est que l'éthique séparée de la dogmatique prend à son tour un aspect positif qui fausse complètement le problème : celui qui sépare les deux suppose que chacune des deux a sa problématique et sa méthodologie particulières ; en réalité, à ce moment, au lieu d'avoir un seul centre de réflexion et de coordination qui est Dieu lui-même, se place à côté de Dieu un second centre : l'homme. La dogmatique reviendrait à être une réflexion sur Dieu, l'Éthique une réflexion sur l'homme. Dans ce cas, l'homme prend en réalité la place de Dieu comme principe constitutif de l'éthique. « Après avoir parlé et entendu parler du Dieu saint, on entame un nouveau chapitre : celui de l'homme saint ! »¹¹ Or, tout ceci est inacceptable : lorsque l'Éthique prend cette voie, elle cesse d'être fidèle à la Révélation, elle ne peut plus se prétendre explicitation du commandement *de Dieu pour* l'homme. De même, lorsque l'on prétend établir une succession entre dogmatique et éthique, et que celle-ci est présentée comme une suite, une conséquence, de la dogmatique, venant *après*. « Comment est-ce possible ! » dit K. Barth. Il n'y a pas un « moment » dogmatique et un autre « moment » éthique. Il est inacceptable que l'on puisse en somme établir des principes, fermer la porte et passer dans un nouveau domaine, car la dogmatique n'est jamais close, elle n'est jamais principe posé, auquel on

11. Nous n'avons pas réussi à identifier cette citation.

peut ensuite tourner le dos quand on le connaît bien : à chaque instant de la vie du chrétien et de l'Église, elle se reprend, se recommence, s'élabore, critique et discute. Et c'est dans ce mouvement même qu'est compris le mouvement éthique.

– Enfin le troisième argument : parce que la dogmatique se rapporte à la Parole de Dieu, et que cette parole est dite à l'homme tout entier, elle concerne la totalité de l'existence humaine, sans aucune séparation possible, car cette Parole de Dieu s'adresse à la conduite de l'homme aussi, et la dogmatique n'est pas une science d'une partie de la Parole de Dieu, de la Révélation moins ce qui concerne la conduite... mais du tout de la Révélation. Donc la dogmatique *est* une éthique. L'éthique *est* une dogmatique. Il y a identité parfaite entre les deux.

En conséquence de cela, on sait que K. Barth a construit sa dogmatique de façon qu'à chaque partie... mettons intellectuelle, corresponde un enseignement éthique particulier. Ainsi à la doctrine de Dieu¹², concernant le contenu de la Parole de Dieu, l'œuvre et l'action de Dieu en Jésus-Christ, correspondra l'être de l'attitude de Dieu envers l'homme : il s'agit là d'une vraie réquisition de l'homme par Dieu, et de poser les bases de l'éthique théologique, considérée comme la doctrine de la connaissance et de la réalité du commandement de Dieu. Dans la doctrine de la Création¹³, l'on doit rechercher, en fonction du commandement du Créateur, l'exigence dont l'homme est l'objet de la part de son Créateur : et l'on montrera que l'on ne peut se dérober à cette exigence pas plus que l'on ne peut changer de nature, car cette exigence de Dieu est une détermination de notre existence. Dans la doctrine de la Réconciliation¹⁴, qui est le centre de la Dogmatique, l'on trouve une nouvelle direction de l'Éthique : le commandement s'adresse à nous comme à des gens qui sont placés non seulement sous le jugement mais aussi sous la grâce. La loi nous montre alors le chemin à suivre : le prochain, c'est

12. Cf. Karl BARTH, *Dogmatique*, Genève, Labor et Fides, volumes 6 à 9 (1939), 1956-1959.

13. Cf. Karl Barth, *Dogmatique*, Genève, Labor et Fides, volumes 10 à 16 (1939-1951), 1960-1965.

14. Cf. Karl Barth, *Dogmatique*, Genève, Labor et Fides, volumes 17 à 26 (1953-1967), 1966-1969.

alors l'homme qui, par sa propre misère, nous renvoie aux exigences salutaires de Dieu. Enfin avec la doctrine de la Rédemption¹⁵, qui concerne l'eschatologie, l'éthique atteint son point culminant : le commandement de Dieu est aussi une promesse qui nous fait participer dès maintenant à la vie du Royaume de Dieu, et nous appelle à aller au-devant de notre avenir véritable. Ainsi à chaque partie de la dogmatique répond une direction éthique. K. Barth admet en effet que dans un certain sens, l'éthique ne peut pas être simplement confondue, à l'état « soluble », avec la dogmatique, mais en constitue une partie. Néanmoins, il affirme le caractère d'identité. Il nous semble que cela n'est pas tout à fait nécessaire. K. Barth ne peut le soutenir qu'en poussant à la limite toute tentative de distinction, si prudente soit-elle, entre Dogmatique et Éthique. Qu'il affirme que si petite soit la distance, cela veut dire que l'Éthique est tout à fait autonome, indépendante, ayant objet, méthode et orientation absolument autres, cela ne semble pas nécessaire. Admettre que l'Éthique concerne le comportement de l'homme, et à ce titre peut être étudiée à part, ne veut nullement dire ni que l'on prend l'homme pour centre, et pour mesure, ni que l'on sépare ce comportement de sa source qui est la Révélation, ni que l'on adopte une méthode indépendante (par exemple l'observation du comportement de l'homme sanctifié). Mais on ne peut quand même nier qu'il n'y ait une différence entre l'examen du contenu de la foi et la recherche de l'expression de cette foi. De la même manière que, si fortement qu'il affirme l'unité du Dieu trinitaire, K. Barth est quand même obligé de parler d'une doctrine de la Création et d'une doctrine de la Réconciliation (quoique la Création ait eu lieu en et par le Verbe, et que la Réconciliation ait été l'œuvre du Père, car Dieu était en Christ réconciliant...) Il faut bien distinguer, car enfin notre intelligence est limitée et nous ne pouvons pas sans plus nous arrêter à la formule que tout est dans tout. De la même façon, bien entendu, l'Éthique peut être dite liée à la Dogmatique, mais il n'y a pas identité. Lorsque K. Barth critique la formule courante que la dogmatique saisit l'opération divine, l'éthique saisit la même réalité au stade de l'activité humaine, en disant que

15. Partie inachevée de la *Dogmatique* de Karl Barth.

l'on n'a pas le droit de distinguer deux étapes. Pourtant n'est-il pas vrai que, à la fois dans la réalité et dans l'explicitation, on est bien obligé de distinguer? N'y a-t-il pas dans la vie un avant et un après? N'y a-t-il pas un moment où Dieu est intervenu, un aujourd'hui, qui doit entraîner repentance et changement de vie? Ces termes mêmes supposent un avant et un après. Que l'on dise que cette intervention de Dieu n'a pas lieu une fois et s'arrête, mais qu'elle se poursuit sans cesse dans la vie du chrétien, c'est vrai. Cependant, il y a la coupure de la Révélation. Et de ce fait, il y a bien une action de Dieu *et* ses conséquences dans la vie concrète. Et nous sommes bien obligés d'en parler comme d'événements distincts, comme il y a *bien* deux commandements : l'un relatif à Dieu et l'autre au prochain, quoiqu'ils soient indissolubles l'un de l'autre. De même, c'est un passage à la limite que de dire : prétendre examiner l'éthique comme une question particulière, c'est la rendre indépendante (Mais non!), c'est donc, aussi, lui instituer une méthodologie indépendante (Mais non!) et c'est donc mettre l'homme à la place de Dieu comme principe constitutif de l'Éthique (Mais non!). Dire que, par exemple, l'étude de la doctrine de la Trinité n'est pas en soi une question éthique, mais que de cette doctrine l'on doit tirer toutes les conséquences concernant le comportement de l'homme (ce qui est autre chose) n'emporte nullement la rupture que K. Barth veut souligner. L'on ne peut pas dire que l'Éthique prend de façon indépendante l'homme pour objet lorsque l'on dit qu'elle concerne le comportement de l'homme, et que ce comportement a des prolongements concrets qui ne sont pas directement inclus dans la formulation théologique. Mais nous atteignons ici un point très délicat. Vouloir identifier l'Éthique et la Dogmatique conduit nécessairement à enlever à l'Éthique tout caractère pratique et concret. Il s'agit d'un homme temporel qui est l'homme chrétien. Il vit dans un certain temps, dans un certain lieu, et si l'on fait de l'éthique purement et simplement une dogmatique, on ne peut pas tenir compte de ce temps et de ce milieu. On formule une morale abstraite et intemporelle! Non que je veuille dire que la dogmatique soit abstraite et intemporelle. Mais la formulation dogmatique est beaucoup moins directement influencée par les temps et les lieux! Elle atteint une permanence et une universalité

(qui ne sont pas complètes, car cela voudrait dire ou qu'elle est en elle-même la parole de Dieu, ou qu'elle est parfaitement abstraite), elle est valable hors de la plupart des contingences. Or, dire cela d'une éthique, c'est dire qu'elle n'est pas une éthique ! Celle-ci doit évidemment se situer au point d'affrontement entre la Parole de Dieu dite *hic et nunc* à un homme, et la situation que la société fait à cet homme, à sa condition *hic et nunc*, à sa relation pratique avec les autres hommes et avec le contexte social. Il faut donc tenir compte de tout le cadre idéologique, sociologique, politique dans lequel doit venir s'insérer la vie selon la volonté de Dieu. Il y a bien un contenu invariant de la foi, il n'y a pas de comportement chrétien invariant. L'absolue confusion entre dogmatique et éthique conduit à laisser l'homme désarmé dans la condition concrète qui lui est faite. Dans sa tentative, l'on est bien obligé de se rendre compte que K. Barth, dans ses chapitres relatifs à l'éthique, revient après des réflexions théologiques et des motivations dogmatiques passionnantes à des formulations éthiques très simples, très connues, très traditionnelles. Il ne semble pas que la morale pour les chrétiens soit là très différente de ce qu'elle était au XVI^e siècle, ou au IV^e siècle. Et même lorsque l'on aborde des « problèmes » nouveaux, démocratie ou limitation des naissances par exemple, où l'actualité semblerait présente, l'absence de situation concrète (par suite de l'infusion dans la dogmatique) conduit à des considérations très générales, à des examens assez théoriques parce que les problèmes ne sont pas eux-mêmes posés dans leur urgence et dans leur profondeur. Et sur le plan de la vie des chrétiens, cela ne les aide pas beaucoup. D'une part on laisse en définitive l'homme décider seul (une fois armé de l'explicitation de sa foi) et avec sa pleine responsabilité, de ce qu'il doit faire. Ceci est certainement juste, encore faut-il que l'on ait donné à cet homme toutes les armes nécessaires pour qu'il puisse agir, ce qui n'est pas le cas lorsque l'éthique est abstraite. Il n'est pas possible, avons-nous dit souvent, que le chrétien tire de sa foi spontanément et directement toutes les implications actuelles du commandement de Dieu. D'autre part, l'on doit bien reconnaître que l'expérience n'est pas très consolante dans ces domaines. Si l'on examine le comportement et les décisions des « Barthiens » à l'égard des

problèmes de la société actuelle, l'on est surtout saisi par un conformisme très apparent et très grave. Ils ne semblent pas du tout appliquer le « Ne vous conformez pas au siècle présent... »¹⁶ Bien entendu, l'on évoquera le Synode de Barmen et la position à l'égard du national-socialisme¹⁷ : ce qui est en effet *le grand acte*. Mais d'une part, considérons que le conflit était très net et ouvert par l'État même, que l'on pouvait difficilement accepter la doctrine nazie : ceci n'enlève rien au mérite d'avoir agi, mais ne supposait pas un discernement particulièrement éclairé. D'autre part, il ne faudrait pas que cette attitude juste vienne justifier toutes les autres, et que le grand exemple de 1934 vienne légitimer toutes les décisions ultérieures. Or, depuis 1944, les Barthiens se manifestent comme cédant au courant sociologique qui porte vers le socialisme. K. Barth a quand même entériné les positions de Hromadka¹⁸ et de Bereczky¹⁹.

16. Romains 12,2 : « Ne vous conformez pas au siècle présent, mais soyez transformés par le renouvellement de l'intelligence, afin que vous discerniez quelle est la volonté de Dieu, ce qui est bon, agréable et parfait. » Jacques Ellul affectionne tout particulièrement ce verset, au point d'en faire une sorte de « canon dans le canon », qui éclaire l'ensemble de l'Écriture.

17. Karl Barth a été l'un des trois rédacteurs de la *Déclaration théologique du Synode de l'Église confessante allemande (Bekennniskirche)*, qui s'est tenu à Barmen-Wuppertal, dans la Ruhr, en mai 1934. Elle s'élève contre l'hérésie des *Deutsche Christen* (« chrétiens allemands », proches des nazis) qui avalisent l'emprise du régime du Troisième Reich sur l'Église. Au sujet de ce Synode, du texte de sa Déclaration théologique et de sa mise en contexte, cf. Henry MOTTU (éd.) *et al.*, *Confessions de foi réformées contemporaines*, Genève, Labor et Fides (Pratiques 20), 2000, pp. 33-56.

18. Josef Lukl Hromadka (1889-1969) était un théologien tchèque qui a instauré des relations de collaboration entre l'Église protestante et le régime communiste. Jacques Ellul stigmatise son attitude dans plusieurs textes, notamment dans *La subversion du christianisme* : cf. Jacques ELLUL, *La subversion du christianisme*, pp. 195, 315. Karl Barth, pour sa part, se refusera toujours à instaurer un parallèle entre les deux formes de totalitarisme que sont le communisme et le nazisme. Sur les relations entre Barth et Hromadka, cf. Daniel CORNU, *Karl Barth et la politique*, Genève, Labor et Fides, 1968, pp. 82-90, 159, 169-179 ; Frank JEHL, *Karl Barth. Une éthique politique. 1906-1968*, Lausanne, Éditions d'En bas (Esprit de résistance), 2002, pp. 27, 107-120. En français, nous disposons d'un petit ouvrage de Hromadka : cf. Josef L. HROMADKA, *Évangile pour les athées*, Paris, Les Bergers et les Mages (Petite bibliothèque protestante), 1999.

19. Il s'agit de l'évêque réformé hongrois Albert Bereczky (1893- 1966),

Les Barthiens ne sont guère capables de penser clairement les problèmes de la démocratie, de l'émancipation des peuples colonisés, de la technique, de la productivité, des nouvelles structures sociologiques, etc., et dans tous ces problèmes, ils adoptent des solutions très conformistes, celles de la pointe avancée du monde moderne : ils ne sont nullement l'élément dialectique inséré dans la société, mais plutôt l'avant-garde d'une sorte de marche inéluctable de la société, se manifestant incapables de procéder à la critique de cette évolution, par peur de se trouver à l'arrière-garde, et d'être catalogués réactionnaires. À la vérité, cette incapacité résulte très directement de l'identification entre Éthique et Dogmatique. Parce que cette Éthique est trop transcendante, ou plutôt exclusivement transcendante, parce qu'elle est *seulement* formulation du commandement absolu de Dieu, elle n'éclaire pas l'homme plongé dans la confrontation avec des situations pratiques (et non pas intellectuelles ou théoriques) que cette éthique ignore. Le chrétien est alors dans un état d'incertitude, de vacuité qui fait de lui la proie des courants sociologiques. Tel est le principal danger de cette identification.

*

Nous avons suffisamment insisté sur l'unité essentielle entre Dogmatique et Éthique pour qu'il soit nécessaire d'y revenir. Mais si cela ne veut pas dire identité, quel est alors le rapport entre les deux ? Rappelons qu'il doit y avoir une certaine distance provenant de ce que l'Éthique est beaucoup moins permanente et durable que la Dogmatique.

L'Éthique se rapporte à des situations changeantes, et de ce fait, elle évolue plus rapidement que la Dogmatique. Car elle est le lieu où se rencontrent l'Exigence et la Promesse de Dieu, avec la réalité du monde. Lorsqu'il s'agit d'Éthique, il ne peut être question d'un Commandement lancé dans l'absolu, et dans le

qui adopta la même attitude que Hromadka vis-à-vis du pouvoir communiste dans son pays. Sur les relations entre Barth et Berezcky, cf. Daniel CORNU, *Karl Barth et la politique*, pp. 165-168 ; Frank JEHLE, *Karl Barth. Une éthique politique. 1906-1968*, pp. 27, 107-120.

vide, – mais d'un commandement adressé à un homme vivant. Il ne suffit pas de dire, comme le fait sans cesse la philosophie existentielle²⁰, et après elle la théologie existentielle²¹, que l'on s'adresse à l'homme concret pour que cela soit. On s'aperçoit vite que cet homme concret dont il est question là est aussi abstrait que l'ancien Individu ! En effet, lorsque l'on parle de l'homme vraiment concret, avec ses vraies préoccupations, sa vraie morale, sa vraie situation, l'on vous répond : « Tout cela c'est de la banalité, c'est de la médiocrité, et comme tel, c'est sans intérêt : cela n'a pas de signification ! » Quand on parle de l'homme concret, il faut le prendre à son niveau qui est celui du... concret, de sa profession, de ses soucis d'argent, de son incompréhension des problèmes politiques, de son incapacité à sortir de lui-même, de ses déterminations sociologiques, de sa banalité, de sa médiocrité... Et si la morale s'adresse à des hommes concrets, cela veut dire qu'elle doit tenir compte de ce concret, et non d'une abstraction philosophique de plus que l'on nommerait concret. Cela a un sens légèrement différent de celui de la théologie où la Parole de la Révélation est dite s'adresser à l'homme concret : ici il suffit de concevoir que la Parole s'adresse effectivement à un homme déterminé, quelle que soit sa situation. Mais la morale doit justement tenir compte de sa situation. Le concret n'est plus seulement la désignation de l'homme individualisé, mais l'insertion de cet homme dans une société particulière et dans un réseau de relations et d'activités, qui elles-mêmes dépendent de certaines structures, institutions, tendances du monde moderne. C'est à cela que l'éthique doit s'affronter. Tel n'est pas le rôle de la Dogmatique. Si bien qu'en fait, ce que K. Barth appelle Éthique, ce qu'il étudie comme tel dans sa *Dogmatique*, c'est davantage le point de relation entre l'Éthique et la Dogmatique, c'est le point d'insertion de l'Éthique dans la Dogmatique, c'est la jointure et à la fois la base de départ nécessaire pour l'édification d'une morale, ce n'est pas

20. Derrière l'expression « philosophie existentielle », Jacques Ellul vise certainement la pensée de Martin Heidegger et l'existentialisme de Jean-Paul Sartre.

21. Derrière l'expression « théologie existentielle », Jacques Ellul vise certainement l'œuvre de Rudolf Bultmann (*cf. supra*, note 3, p. 56).

encore l'Éthique elle-même, qu'il n'atteint pas, simplement dans la mesure où il ne s'affronte pas aux situations actuelles, mais à des questions permanentes, éternelles de l'homme. Il n'accède pas au provisoire de la morale, précisément parce qu'il établit une dogmatique. (Je sais bien que K. Barth prétendra que la dogmatique est provisoire elle aussi...) D'autre part, cette distance entre l'Éthique et la Dogmatique résulte aussi du fait que l'Éthique ne peut jamais présenter une exigence absolue et universelle, alors que la Parole de Dieu adressée à l'homme, par la prédication de l'Église, est une réquisition absolue de tout homme par Dieu. Bien entendu, nous ne voulons pas dire par là que l'Éthique doit édulcorer la Parole, la rendre possible, etc., toutes choses que nous avons déjà écartées plus haut. Prenons un exemple. Nous avons dit qu'il y avait une théologie de l'État, mais pas une Éthique de l'État. Dieu révèle au croyant un certain nombre de choses, sur le pouvoir politique. Cela est de l'ordre de la connaissance dogmatique, et fait partie à la fois de l'ordre de conservation et de l'ordre de la Réconciliation. Mais si nous disions que cela est une Éthique, qu'est-ce que cela impliquerait ? Que la structure de l'État doit être conforme à ce qui est révélé, et par conséquent nous serions amenés à condamner toute forme d'État non chrétien ; que la conduite de l'État doit être conforme à l'Éthique révélée : donc que l'Église doit juger les actes de l'État. Nous revenons à la Genève de Calvin. Or, il ne semble pas que ce soit légitime, du point de vue biblique même. Si nous disons que l'enseignement sur le sens de l'État, sa valeur, son fondement est dogmatique, et n'est pas en soi une Éthique, nous évitons la prétention panchrétienne si dangereuse ; nous devenons capables d'établir le dialogue, peut-être vrai, avec l'État tel qu'il est. Il en est de même pour la plupart des enseignements éthiques. Si donc il doit y avoir une distance entre Éthique et Dogmatique, comment s'établit leur relation ? Il semble que l'on puisse retenir trois principes.

Le premier, c'est que l'Éthique n'est pas moins que la Dogmatique directement inspirée des textes bibliques. Il ne faut pas considérer que la totalité de la Parole de Dieu est domaine exclusif de la Dogmatique ! Dans ce cas, l'Éthique ne pourrait avoir de relation avec l'Écriture qu'au travers de la Dogmatique, et même ne serait plus bientôt qu'une déduction des principes

dogmatiques. En réalité, l'Éthique doit être elle aussi construite directement à partir de la Révélation contenue dans l'Écriture sainte, non pas avec une partie de celle-ci, mais avec toute, et non pas avec une méthode différente de la Dogmatique, mais avec un souci de référence au concret et à l'actuel. Le Dogmaticien aussitôt récusera cela : l'Éthique serait donc égale à la Dogmatique, puisqu'elle prétendrait se référer directement à toute l'Écriture ! Et il y aurait deux interprétations possibles de cette même Écriture ! Et le moraliste ferait entrer en jeu dans l'interprétation un souci qui n'est pas celui de la vérité. Toutes choses condamnables. Nous l'accordons. Aussi bien ce n'est pas ce que nous entendons, mais seulement le fait que l'Éthique doit s'établir par référence directe à la Révélation. De la même façon que la Prédication. Et dans un certain sens, nous devons dire que l'Éthique se situe entre la Doctrine et la Prédication. Elle est à la fois l'un et l'autre.

C'est ici que vient le second principe : la Dogmatique englobe et détermine l'Éthique. Elle l'englobe : elle est avant et après. Elle précède l'Éthique lorsqu'elle formule tout l'ensemble des vérités éternelles dont l'éthique ne peut jamais être qu'un reflet, qu'une conséquence, qu'une recherche pour les exprimer et les vivre. Elle suit l'Éthique, lorsqu'elle lui assigne ses objectifs, et qu'elle dit quelle est la fin de l'homme, quelle est la promesse qui lui est faite, lorsqu'elle proclame les choses dernières et suscite l'espérance de l'homme. C'est la Dogmatique qui donne à l'Éthique son point de départ et son point d'arrivée, qui sont immuables et éternels et ne sont nullement à la disposition de l'homme. Mais entre ces deux points, l'Éthique, comme une ligne élastique tendue et qui vibre, peut déterminer des chemins divers et prendre des orientations temporairement variables. Une Éthique qui reculerait l'un ou l'autre de ces points établis par la Dogmatique cesserait d'être vraie selon la Révélation et valable pour des chrétiens. C'est dans ce sens que nous pouvons dire que la Dogmatique détermine l'Éthique, non qu'il s'agisse seulement de tirer des conséquences logiquement rigoureuses des formulations dogmatiques (c'est contre cela que s'élève notre premier principe), mais il s'agit que l'Éthique ne prétende à aucune autonomie, qu'elle ne parte pas de l'idée que l'action est plus importante que

l'attention à la Parole, – que la vie chrétienne permet de déterminer le contenu de la religion, – que la Dogmatique n'est qu'un jeu intellectuel parce qu'il y a des tâches immédiates que l'humble chrétien, qui ne comprend rien à tout cela, peut faire... Tout cela sont des erreurs dramatiques qui engagent les chrétiens et l'Église dans des impasses et dans des labyrinthes sous prétexte d'efficacité et de simplicité. L'Éthique doit se reconnaître comme directement liée à la Dogmatique, et n'ayant par elle-même aucune autonomie, parce que la vie de l'homme chrétien n'a aucune autonomie par rapport à la Parole de Dieu. La Dogmatique doit donc dire à l'Éthique ce qu'elle est, lui assigner une certaine fonction ; par exemple lui apprendre qu'elle n'est pas une Éthique du monde, qui exige de l'homme un impossible dépassement de sa condition humaine et historique, alors que Jésus-Christ signifie la présence de l'éternel dans l'histoire, ce qui assigne à la morale une tout autre tâche et signification, – par exemple encore que toute Éthique exige de l'homme une autonomie, et considère qu'en dehors de cette autonomie, l'homme n'est pas sujet moral, alors que la Révélation assigne à l'homme la condition de créature, et que c'est dans cette hétéronomie qu'il devient en vérité sujet moral ! Par exemple enfin que la vie morale n'est pas une « antichambre de la vie religieuse » (Mehl)²², un palier entre la vie animale et la vie spirituelle, mais au contraire un *post hoc*, la manifestation d'une vie transfigurée par la grâce. Voilà quelques exemples, entre mille, des consignes que la Dogmatique peut assigner à la Morale.

Et ceci conduit au troisième principe : la Morale est donc nécessairement subordonnée par rapport à la Dogmatique, elle en est même une discipline annexe. Elle ne peut prétendre à aucune autorité personnelle, elle est sous le contrôle de la Dogmatique en vertu même de notre second principe. Et je pense que l'on pourrait dire qu'envers elle, la Dogmatique a la même fonction de contrôle

22. Roger MEHL, « Éthique et théologie », pp. 25-75 (citation p. 65). Restituée dans son intégralité, la phrase citée dit ceci : « Loin d'être comme l'idéalisme classique le suppose, une antichambre de la vie religieuse, la moralité ne peut être que la manifestation d'une vie transfigurée par la grâce. »

qu'envers la prédication de l'Église. Mais aussi bien, existe entre la Dogmatique et l'Éthique une relation qui ne peut pas être unilatérale. Il y a un affrontement, une confrontation. Il y a forcément une certaine contradiction entre Dogmatique et Éthique, parce que celle-là prétend s'adresser à l'homme concret, mais ne peut connaître que la Parole de Dieu, et celle-ci prétend exprimer le commandement de Dieu, mais connaît effectivement l'homme concret et veut en tenir compte ! La Dogmatique doit donc sans cesse mettre l'Éthique en garde contre toutes les facilités que lui donne la justification de la réalité, contre toutes les glorioles que lui donne l'efficacité, mais qui l'induisent à l'hérésie, – et réciproquement l'Éthique doit s'adresser à la Dogmatique pour la mettre en garde contre l'intellectualisme, la satisfaction morose de la contemplation d'une vérité desséchée, et l'intemporalité ! C'est dans ce dialogue que peut se poursuivre un travail utile, produit de l'Église. Mais dans cette confrontation, l'Éthique ne doit jamais oublier son caractère subordonné, et ne jamais juger la Dogmatique à partir de l'orgueil de l'action et des possibles réussites d'une vie chrétienne. À ce moment, la Dogmatique serait pleinement habilitée à lui rappeler que ces réussites-là sont justement la plus radicale condamnation de l'Éthique.

Chapitre II

L'ÉTHIQUE ET LES PRINCIPES CHRÉTIENS

Nous avons déjà dit ailleurs pourquoi nous pensons qu'il n'y a pas de principes chrétiens¹. Nous n'avons pas à revenir ici sur cette question qui n'est pas directement éthique. Mais nous sommes bien obligés de constater que, sous des formes diverses, c'est une tentation constante de vouloir élaborer une doctrine morale à partir de principes chrétiens. Qu'il s'agisse de principes théologiques, ou de principes kérygmiques, que la méthode utilisée soit la logique ou l'analogie, le problème est le même. Comme si l'Éthique pour les chrétiens pouvait avoir une autre source que la Révélation même, contenue dans l'Écriture – comme si à partir de tel ou tel élément de la pensée ou de la prédication ou de la vie chrétienne, pouvait s'ordonner une Éthique, cohérente et totale. Rappelons justement à cet égard qu'une Éthique vraie et fidèle ne peut pas être un système total, cohérent, clos : elle doit rester ouverte, elle est toujours incomplète et insatisfaisante, insatisfaisante, parce qu'elle est liée à la Parole de Dieu dont l'illumination ne peut jamais être totale, et parce qu'elle est relative à une réalité concrète, toujours mouvante et dont les problèmes sont variables. Or, justement si l'on veut construire une Éthique par voie logique et à partir des principes, l'on sera nécessairement conduit (parce que c'est la loi de la logique et de la rigueur de l'intelligence) à élaborer un système cohérent, complet. Ce qui veut dire nécessairement aussi, que ce système, sur bien des points, ne sera pas directement fidèle à la Parole qu'il excèdera, ou à l'égard de qui il sera en retrait, – et en même

1. Cf. Jacques ELLUL, *Le Vouloir et le Faire*, pp. 225-252.

temps il ne sera pas vraiment relatif à la réalité, dont le raisonnement et les principes s'écartent toujours, quand ils ne l'oublient pas ! Il y a donc pour nous une raison de base pour ne pas entrer dans la voie d'une telle méthode. Nous ne pouvons passer en revue tous les exemples de telles recherches. Il y en a trop ! D'autant plus que les principes choisis par les éthiciens sont extrêmement variables, et chaque fois adoptés comme étant ce qu'il y a de plus spécifique dans le christianisme. Mais on voit rarement au nom de quoi un tel jugement est porté. La diversité de ces principes devrait d'ailleurs nous mettre en garde contre la méthode même. Nous ne retiendrons que quelques exemples significatifs.

*

L'on doit tout d'abord rappeler le cas le plus fréquent. Toute la loi chrétienne, nous dit Jésus-Christ, se ramène au commandement de l'amour². C'est alors une tentation bien compréhensible que de vouloir conserver ce double commandement comme seul point de départ, seul critère éthique, et de chercher à construire toute l'Éthique chrétienne à partir de là, aussi bien sur le plan social que sur le plan individuel. Comme d'ailleurs, l'on cherche surtout à déterminer le comportement pratique, ou bien on parlera du commandement de l'amour, en général, sans distinguer les deux commandements, ou bien les séparant indûment, l'on retiendra surtout le second, laissant le premier quelque peu dans l'ombre. Ceci s'exprimera par exemple dans le protestantisme orthodoxe par l'alliage entre un pessimisme total et un piétisme non critique. L'on considère d'une part que le monde est radicalement mauvais, perdu, qu'il n'y a aucun espoir ni aucune réforme, et d'autre part que la seule attitude morale du chrétien est de manifester de l'amour à l'égard de son prochain. L'on arrive donc

2. Cf. Matthieu 19,19 ; 22,37-40 ; Marc 12,29-31 ; Luc 10,27 ; Romains 13,9 ; Galates 5,14 ; Jacques 2,8. Parce qu'il synthétise toute la loi, le double commandement d'amour : « Tu aimeras le Seigneur, ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ta pensée et de toute ta force » et « Tu aimeras ton prochain comme toi-même », est appelé « le Sommaire de la Loi ».

à une démission à peu près générale sur le plan collectif, et à tout réduire à un ensemble de vertus privées, fondées sur l'amour. Il s'agit alors moins d'être juste dans un monde injuste que d'une conception très étroite de l'amour, et d'un certain formalisme moral. Or, ceci conduit nécessairement à l'acquiescement à l'injustice de la société. Car, si l'on adopte pour soi cette morale de l'amour, on en porte témoignage, on annonce aux hommes qu'il n'y a rien d'autre à faire, et par conséquent on est vite amené à conseiller l'acceptation des structures et institutions injustes parce que l'amour n'a pas à s'en préoccuper, et peut les supporter : on aboutit au principe de non-résistance au mal. Et ce qui est remarquable, c'est qu'en fait ce principe de non-résistance au mal s'allie à une éthique politique de compromis. Telle est la confusion (d'ailleurs parfaitement honnête et non suspecte de recouvrir des intérêts) à laquelle aboutit une morale de l'amour conçue comme vertu privée, dans la mesure où cette morale est construite abstraitement à partir d'une transformation du commandement en principe, et où elle est détachée de tout l'ensemble de la Révélation. Car il est évident que ce protestantisme orthodoxe finit par proposer la vertu de l'amour comme une vertu en soi. Ceci est encore bien plus poussé dans le protestantisme libéral qui est allé beaucoup plus loin dans la même erreur, mais pas dans le même sens. Si, en effet, le protestantisme orthodoxe refusait la possibilité d'application de la loi d'amour dans le monde social, économique et politique, et en faisait le principe d'une morale privée, le protestantisme libéral l'a au contraire voulue applicable à la société, mais sans aucune discrimination ni analyse, et l'on a insisté sur l'application directe des principes du Sermon sur la Montagne aux problèmes politiques et économiques. Le libéralisme a négligé les structures, et la réalité démoniaque du monde. Il a considéré qu'en réalité il n'y avait *que* les hommes ; l'histoire, l'économie, la politique étaient le fait de l'homme, et de l'homme seul, volontaire. Il n'y avait ni lois, ni institutions, ni fatalités qui comptent. Or si l'homme est mauvais, ce n'est pas par nature, péché originel, etc., c'est par ignorance : il ignore la loi de l'amour (par la faute de l'Église et de la Théologie) ; il suffit de la lui apprendre, et quand il la comprendra, il ne pourra qu'en être convaincu et, l'appliquant, il transformera les institutions, les

mauvais courants sociaux, les injustices... Il y a donc un optimisme fondamental, reposant sur une conception purement volontariste de la société. Il est évident que cette conception devait détourner complètement de l'étude des mécanismes économiques et politiques : tout cela est sans importance, la morale de l'amour est capable d'en triompher une fois qu'elle est mise en application. Et cette application peut être directe : il suffit qu'un homme veuille appliquer la loi de l'amour, il le peut. Et quand il le fait, d'une part il arrive à transformer la société autour de lui, d'autre part il amène les autres à appliquer la même loi. L'on pouvait donc affirmer que la puissance de l'amour transformerait la société bien plus sûrement que la révolution. Le christianisme se résout alors essentiellement à la prédication de la morale de l'amour, et ceci aboutit à transformer l'homme et la société, directement. Bien entendu, l'on construisait une morale à partir du principe : l'on établissait ainsi les notions de coopération, de service du prochain et de la collectivité et l'on faisait remarquer que ces notions en soi ne sont pas étrangères à l'homme. Il y est directement accessible, de même qu'à l'idée que la coopération et l'entraide sont en définitive plus efficaces que les conflits et la violence. L'on faisait donc appel à l'intérêt de l'homme pour lui faire admettre la loi de l'amour, – mais en supposant que l'homme est rationnel, c'est-à-dire qu'il obéit à ce qui, rationnellement, est plus juste, rationnellement plus légitime, etc. Dans ces conditions, l'on construisait une morale de l'amour objectivement valable, et indépendante de toute adhésion à un dogme chrétien, encore bien plus du passage par une rencontre personnelle avec le Seigneur Jésus-Christ. L'espérance des Shailer Mathews³, Birney Smith⁴,

3. Shailer Mathews (1863-1941) est un théologien baptiste américain, figure éminente du *Social Gospel* (« Christianisme social »). Il est notamment l'auteur de : *The Social Teachings of Jesus : an Essay in Christian Sociology* (1897), London, Forgotten Books, 2016 ; *The Social Gospel* (1909) ; *Jesus on Social Institutions* (1928) ; *Christianity and Social Process* (1934).

4. Gerald Birney Smith (1868-1929) est un pasteur et théologien baptiste américain. Il est l'auteur de : *A Guide to the Study of the Christian Religion*, Chicago, The University of Chicago Press, 1916, et de : *A Dictionary of Religion and Ethics*, New York, The Macmillan Company, 1921.

F. Peabody⁵, H.G. Wood⁶ était que le peuple finirait par devenir bon et appliquerait la loi d'amour, ce qui rendrait inutile le fardeau des organisations et des politiques. Il y a en tout cela une grande innocence, un grand idéalisme, un grand sentimentalisme. Il est évident que la transformation de la volonté de l'homme, de son orientation vers le bien, n'est nullement un substitut de la révolution, et ne l'économise pas. L'application de la loi d'amour, fût-elle universelle (ce qui est illusoire), ne modifie nullement les structures et ne crée pas un système plus juste en tant que système. La fonction des mécanismes sociaux est essentielle et ne peut être négligée, la volonté de l'homme n'est pas libre. Mais le sens de ces oublis, de cette innocence, c'est en définitive une erreur théologique. D'une part, c'est la séparation du commandement de celui qui le donne, c'est l'oubli de la personne de Jésus-Christ, en dehors de qui ce commandement d'amour n'est qu'idéalisme et redoutable optimisme. D'autre part, c'est l'incompréhension de l'enseignement éthique de l'Écriture. Car cet enseignement se caractérise par un réalisme très rigoureux, très strict, qui ne permet aucun oubli de la réalité de l'homme et du monde. Et si le commandement d'amour est bien le sommet de toute la perspective éthique, il est le sommet, non pas autre chose, non pas un substitut et encore moins un point de départ pour une autre morale. Si le double commandement d'amour est le sommaire de la loi, il est le sommaire de *cette* loi, et ne permet nullement d'en établir une autre plus ou moins justement déduite de ce principe (et nous voyons par ces exemples qu'elle l'est plutôt mal !). L'amour domine toute l'éthique pour les chrétiens, bien sûr. Cela ne signifie pas qu'il faut annuler tout le reste, pour ne garder que l'amour : dans ce cas, on a immanquablement une idée fautive de l'amour. Car celui-ci ne se manifeste pour ce qu'il est en vérité qu'au travers de tout le reste de la loi, et dans sa relation avec

5. Francis Greenwood Peabody (1847-1936) est un pasteur et théologien américain, professeur d'éthique à Harvard. Il est notamment l'auteur de : *The Approach to the Social Question : An Introduction to the Study of Social Ethics*, New York, The Macmillan Company, 1909.

6. Herbert George Wood (1879-1963) est un théologien anglais, membre de la Société religieuse des Amis (quakers). Il est notamment l'auteur de : *Christianity and the Nature of History* (1937), Cambridge, Cambridge University Press, 2015, et de : *Christianity and Civilization* (1942).

la liberté, la justice, la vérité, l'intransigeance, l'espérance... dans le Seigneur. La dissociation permet toutes les fantaisies, toutes les erreurs : et c'est bien le spectacle qu'a donné le protestantisme libéral, avec toutes les bonnes volontés, les piétés, et le sérieux de l'engagement d'hommes parfaitement respectables.

Il nous faut prendre un dernier exemple, plus décisif encore, celui de Niebuhr⁷. Nous sommes ici en présence d'un homme parfaitement conscient des diverses erreurs antérieures et il s'est attaché à les éviter, mais il est entré dans la même voie : toute l'éthique doit être construite à partir du principe de l'amour, et ce principe est immédiatement applicable à la vie de la société, dans le monde politique, économique, social. « Le commandement de l'amour chrétien doit être rendu applicable aux relativités de la lutte sociale, même des relativités hasardeuses et douteuses. »⁸ L'amour est la grandeur nécessaire à la construction d'une éthique sociale. Pour donner une pleine valeur, un plein sens à l'activité sociale, à l'orientation de la loi, à son application, il faut justement la dimension de l'amour. Et il n'y a pas d'autre source de la morale possible. Niebuhr critique très valablement les différents efforts pour construire une morale, par exemple en raison, et il montre de façon très satisfaisante que la morale ne peut s'accomplir que dans l'amour, et celui-ci ne peut exister que dans la relation avec la transcendance. « La doctrine chrétienne de l'amour est le cadre le plus adéquat métaphysiquement et psychologiquement pour l'approximation de l'idéal d'amour dans la vie humaine. Elle est capable d'approprier toutes les ressources de la nature humaine, qui tend à l'harmonie de la vie avec la vie, sans en rester toutefois aux seules ressources de l'homme naturel. Elle

7. Reinhold Niebuhr (1892-1971) est, avec son frère Richard Niebuhr (1894-1962), l'un des plus importants théologiens américains du XX^e siècle. Cf. Reinhold NIEBUHR, *An Interpretation of Christian Ethics* (1936), London, SCM Press Ltd., 1948⁴ (en particulier pp. 41-44, 147-208). Sur Reinhold Niebuhr, cf. Henry MOTTU, *Reinhold Niebuhr. La lucidité politique d'un théologien américain*, Lyon, Olivétan (Figures protestantes), 2017.

8. Reinhold NIEBUHR, *An Interpretation of Christian Ethics*, p. 208. Voici la citation originale : « For the Christian the love commandment must be made relevant to the relativities of the social struggle, even to hazardous and dubious relativities. » Jacques Ellul traduit littéralement *relativities* par « relativités » ; le terme « aléas » serait plus approprié.

est capable de constituer des buts moraux transcendant la nature sans se perdre dans un au-delà inaccessible. »⁹ Dès lors l'amour est bien source et signification de la morale – et il se trouve applicable aussi dans la perspective sociale, dans le contexte social dont Niebuhr n'oublie nullement la réalité objective et institutionnelle, pas plus qu'il n'oublie que le cœur de l'homme est mauvais. Quel sera dès lors le rôle de cette loi de l'amour ? Sans aucun doute, l'amour est ici placé comme un objectif à atteindre, comme un pôle d'attraction vers lequel s'oriente la force humaine, et vers lequel les chrétiens doivent orienter la société. Mais il n'est pas qu'un idéal à venir (et possible) : il a déjà maintenant sa valeur, il est déjà présent. Il est un principe critique d'action à partir duquel on doit juger la validité des décisions, grâce auquel on doit discriminer, ce qui est non seulement souhaitable mais réalisable *hic et nunc*. Et ceci conduit assez facilement à des incarnations institutionnelles (au travers de jugements concrets) de ce principe d'amour. Par exemple, l'amour ne peut se satisfaire de l'inégalité. Il faut que les individus soient placés à égalité, en vérité, pour qu'ils puissent s'exprimer eux-mêmes, car la loi d'amour exige que toute vie ait sa place, qu'elle puisse s'affermir elle-même. Bien entendu, ceci n'exprime pas l'amour absolu et transcendant ! Mais dans un monde imparfait, dans un monde où la lutte pour la vie est inévitable, où les conflits de puissance existent, dans ce monde réel, le principe d'égalité est l'approximation la plus juste de l'amour. L'idéal de l'amour et l'idéal de l'égalité se situent sur une échelle descendante, de la transcendance vers les faits concrets de l'existence. Il est impossible de construire directement une éthique sociale à partir de l'idéal de l'amour dans sa forme pure, parce que l'idéal présuppose la résolution des conflits de la vie avec la vie, ce qui est à peu près inimaginable, mais il y a des approximations plus ou

9. Reinhold NIEBUHR, *An Interpretation of Christian Ethics*, pp. 224-225. Voici la citation originale : « The Christian doctrine of love is thus the most adequate metaphysical and psychological framework for the approximation of the ideal of love in human life. It is able to appropriate all the resources of human nature which tend toward the harmony of life with life, without resting in the resources of "natural men". It is able to set moral goals transcending nature without being lost in other-wordliness. »

moins rigoureuses, plus ou moins heureuses. Et l'on voit bien par cet exemple l'orientation de Niebuhr : tenir compte de la réalité sociopolitique, telle qu'elle est, sans illusion, et dans cette réalité rechercher concrètement comment peut s'inscrire l'idéal de l'amour. De la même façon, l'on doit tenir le concept de justice pour une approximation de l'amour dans un monde mauvais. Plus encore, la justice est un présupposé, une exigence préalable à l'amour : il est inadmissible que l'amour puisse conduire à adhérer à une injustice sociale quelle qu'elle soit (nous voyons ici le caractère discriminatoire de l'amour). L'amour doit inspirer une certaine intelligence critique pour discerner l'injustice et découvrir les voies possibles de la justice. Il n'est pas possible d'appliquer directement l'amour qui veut une pleine identification de la vie avec la vie, mais il est nécessaire d'arbitrer les conflits et d'ajuster les intérêts contradictoires en examinant critiquement et objectivement la totalité des intérêts. Mais la justice obtenue ainsi une fois n'épuise jamais totalement l'amour. Celui-ci exige en effet que chaque ajustement historique, local, de droits soit sans cesse remis en question, repensé, réexaminé par l'exigence de l'amour, sans quoi les éléments d'injustice deviendraient dominants. Et d'autre part, l'établissement de la justice ne peut jamais être un prétexte pour échapper au commandement de l'amour : aucun système de justice ne peut dispenser de l'amour, celui-ci doit accomplir le parachèvement de la justice. Aucun système politique ne peut y arriver : seule la vertu issue de l'amour en Jésus-Christ peut conduire au-delà de cette base indispensable d'ailleurs. La « religion prophétique » entrerait donc dans le contexte même des situations concrètes en essayant de résoudre les problèmes de justice comme expression de l'amour. Ces deux exemples peuvent être multipliés, car la morale de l'amour permet de se guider dans les conditions réelles du monde, permet de juger les valeurs, les unes par rapport aux autres, au milieu des contingences. C'est de cette façon que l'idéal moral peut trouver un mécanisme propre à son incarnation. Cette recherche de Niebuhr présente de très grandes qualités, mais elle n'échappe pas au défaut inhérent à la méthode qui consiste à ramener toute la volonté de Dieu à l'amour, et à déduire de là toute une morale. Ceci veut dire, en effet, que l'on vide le

commandement du contenu concret qu'il a reçu dans la forme biblique, et que l'on réduit l'extrême diversité, pluralité, du message à une seule voie. Cela veut dire ensuite que l'on réintroduit la capacité de l'homme dans l'accomplissement de cette morale, l'on ne peut élaborer une éthique de ce genre sans vouloir tenir compte du possible : le commandement d'aimer son prochain, dit Niebuhr, reste une impossibilité autant qu'une possibilité. Et son application suppose deux facteurs : l'extension du domaine dans lequel la vie se sent obligée de protéger d'autres vies, – et l'établissement d'une « provision » de dynamique suffisante et adéquate pour supporter cette obligation. Correspondant à ces deux facteurs, il y a deux ressources de la nature humaine auxquelles la discipline de l'amour peut être rattachée : le don naturel de sympathie, d'affection, les instincts grégaires, le sens de la cohésion organique que tout homme possède, – et la faculté de raison. Ces deux éléments combinés seraient des points d'accrochage pour l'insertion dans le social de la loi d'amour. Mais ceci nous ramène alors à une capacité hors de la foi, hors de la reconnaissance de Jésus-Christ, à une capacité naturelle à aimer en définitive. Ceci est d'ailleurs accentué par Niebuhr lorsqu'il parle de l'importance de l'éducation, des disciplines traditionnelles pour conduire l'individu à traduire la loi d'amour dans sa vie. « Les actes et attitudes de l'amour [...] sont en partie la conséquence des disciplines historiques traditionnelles qui sont devenues une partie de l'héritage sociospirituel de l'individu, et en partie le résultat d'enchaînements de circonstances dans lesquelles la pression des événements pousse l'individu à des actes qu'il ne pourrait faire de lui-même. »¹⁰ Ce qui est parfaitement exact d'un point de vue naturaliste, mais en établissant la continuité de l'amour humain et de l'amour divin, en établissant *de cette façon* les facteurs, les relations, les formes d'incarnation du commande-

10. Reinhold NIEBUHR, *An Interpretation of Christian Ethics*, pp. 225-226. Voici la citation originale : « Consequently, the acts and attitudes of love in which the ordinary resources of nature are supplemented are partly the consequence of historic and traditional disciplines which have become a part of the socio-spiritual inheritance of the individual and partly the result of concatenations of circumstance in which the pressure of events endows the individual with powers not ordinarily his own. »

ment de Dieu, on revient à une certaine conception thomiste (que d'ailleurs Niebuhr ne rejette pas !) et l'on doit se demander ce qu'il y a là de spécifiquement chrétien. De même dans l'effort de démonstration que la loi d'amour est raisonnablement et humainement le meilleur principe de morale, on doit se demander si cela est conforme à l'Écriture et s'il n'y a pas une dangereuse confusion entre l'Éros et l'Agapè. Bien entendu, Niebuhr refuse toute conception naturalistique, il affirme que la loi d'amour ne peut être obéie que dans la Révélation, et que cela s'insère dans l'ensemble de la foi. Mais on peut hésiter sur le sens de ces affirmations finales lorsque le reste de la construction semble pouvoir en être indépendante, et lorsque l'on dit que l'amour peut pousser comme un Fruit naturel.

*

C'est une orientation du même ordre, quoique différente dans sa méthode, que révèlent les auteurs qui parlent d'une éthique kérygmatisque (par exemple Hillerdal¹¹). Il s'agit d'une actualisation du message évangélique, dans son aspect éthique. L'on insiste sur le fait qu'il est impossible, si l'Église veut rester fidèle, de se contenter d'une simple description historique de l'Éthique du Nouveau Testament, ce qui est parfaitement exact. Mais la méthode proposée semble comporter de grands risques. Il s'agirait de trouver les valeurs fondamentales qui sont à la base de l'éthique du Nouveau Testament et à partir desquelles toute éthique chrétienne serait à reconstruire. Ces valeurs sont évidemment relatives au *kerygma* central. L'on rappelle que la prédication de l'Église a, en effet, un noyau immuable, que, s'il a une pluralité de formes et de voix pour l'exprimer, cependant il n'y a qu'un seul message, toujours le même, dont l'unité doit être d'abord cherchée dans la christologie, proclamation que Jésus est le Christ Sauveur, et la foi en ce Jésus-Christ est le point de départ

11. Gunnar Hillerdal (1924-2016) est un théologien suédois. Au sujet de l'éthique kérygmatisque, cf. Gunnar HILLERDAL, « Unter welchen Bedingungen ist evangelische Ethik möglich ? », *Zeitschrift für evangelische Ethik* 6 (1), November 1957, pp. 241-254.

de l'éthique : la nouveauté par rapport à toutes les éthiques du monde, c'est qu'il s'agit ici d'une « vie *en Christ* ». Il n'y a pas une norme à réaliser, mais une puissance à recevoir qui donne à l'homme non seulement le « Comment », et le « Où », mais aussi le contenu même de la vie. Le *kerygma* dit également que cette Éthique est eschatologique, – et enfin qu'elle est ecclésiastique. Sur tous ces points, nous sommes entièrement d'accord. Mais cette notion centrale étant admise, reste le problème des valeurs. La connaissance des règles éthiques du Nouveau Testament est seulement le point de départ d'une éthique kérygmatique. En général, en effet, on néglige à peu près complètement l'Ancien Testament. L'on se rapporte presque exclusivement aux valeurs fondamentales du Nouveau Testament. L'on fait valoir à juste titre que le Nouveau Testament a le caractère d'un *kerygma*, et non pas d'un livre de lois et de préceptes, ni d'une méthodologie pour arriver à instaurer le Royaume de Dieu. D'autant plus que si l'on compare telle décision éthique du Nouveau Testament avec un précepte d'une éthique philosophique, l'on aperçoit aisément beaucoup de ressemblances : la vraie différence s'établit non par le contenu même des règles, mais par le fait que tout cela se situe « en Christ ». (La ressemblance de contenu entre les préceptes de l'Évangile et ceux d'une éthique humaine me paraît dans une grande mesure contestable, mais il est vrai que c'est le « En Christ » qui constitue la nouveauté de l'Évangile.) Il s'agit donc de discerner les valeurs qui correspondent à cette réalité, et l'on s'aperçoit que ce sont ces valeurs qui sont concrétisées en exigences dans le Nouveau Testament. L'on ne doit donc pas retenir essentiellement ces exigences mêmes, mais tirer, pour le temps présent, de nouvelles exigences à partir des mêmes valeurs, – c'est par la méthode analogique que l'on peut formuler ces exigences neuves, en conservant les valeurs permanentes. Il est évident que par là on évite la casuistique, le littéralisme, la construction systématique d'une éthique chrétienne à coup de citations bibliques, de mots tirés de la Bible. On évite à l'opposé la trop grande laxité que nous avons trouvée dans l'attitude libérale. Mais il reste deux points à notre avis contestables. Tout d'abord est-ce qu'il existe des « Valeurs » dans la Bible ? Et s'il n'en existe pas, est-ce qu'il est légitime de déduire des valeurs à

partir du donné biblique ? Le second point concerne l'analogie. Nous avons déjà dit à plusieurs reprises¹² pourquoi le terme de valeur nous semblait inacceptable d'un point de vue biblique. Il n'y a pas de valeurs dans la Bible. Tout ce qui pourrait être appelé de ce nom, tout ce que dans la philosophie des hommes, on appelle de ce nom, Justice, Liberté, Amour, etc., est volonté de Dieu, un point c'est tout. Aucune parole biblique ne permet de dire qu'il y a une création de valeurs, ou que Dieu use de l'intermédiaire des valeurs. S'il en est ainsi, est-il acceptable de déduire du contenu biblique l'existence de valeurs, comme d'un *substratum* ? Derrière les décisions concrètes que nous rapporte la Bible, y a-t-il des valeurs ? Était-ce sur des valeurs que Paul s'appuyait pour écrire la partie parénétique de ses épîtres ? Lorsque Jacques nous parle de l'usage de la langue, en référence à la vérité¹³, est-ce la valeur de vérité ? Et dans les Évangiles, Jésus-Christ fonde-t-il ses enseignements du Sermon sur la Montagne sur des valeurs ? Lorsqu'il récuse la tentation de Satan, quelle est sa réponse ? Jésus-Christ répond à Satan exclusivement par « Il est écrit »¹⁴. Il ne se rapporte donc pas le moins du monde à des valeurs mais à l'Écriture, et à la lettre même de celle-ci (dont il ne déduit rien !) acceptée (et confirmée) par Jésus-Christ comme étant elle-même expression de la volonté de Dieu. Chaque écrivain du Nouveau Testament discerne ainsi derrière les textes bibliques la volonté de Dieu, et nulle part des valeurs. Et nous-mêmes, nous ne pouvons dire que par exemple derrière tel ensemble de textes, il y a des valeurs d'ordre, ou des valeurs de communauté (sans doute significatives et exigeantes parce qu'en Christ), car il y a seulement une volonté immédiatement active et présente. Même si cette volonté rapporte, ou exprime, Justice, Vérité, etc., ce n'est pas en tant que valeurs, car ces termes n'ont de force et de contenu que par cette volonté même, et dans son actualité. L'on ne peut donc pas pré-

12. Cf. *supra*, pp. 104-133.

13. Cf. Jacques 3,1-18 : « Mes frères, qu'il n'y ait pas parmi vous un grand nombre qui se mettent à enseigner, car vous savez que nous serons jugés plus sévèrement » (v. 1) ; « si vous avez dans votre cœur un zèle amer et un esprit de dispute, ne vous glorifiez pas et ne mentez pas contre la vérité » (v. 14).

14. Cf. Matthieu 4,4.7.10 ; Luc 4,4.8.12.

tendre actualiser des valeurs permanentes : la volonté que ces textes expriment est toujours actuelle, ou elle n'est pas. Les valeurs ne sont pas permanentes, car elles n'ont d'autorité que par la volonté de Dieu : c'est-à-dire qu'elles ne sont pas des valeurs ! Nous atteignons ici une des faiblesses certaines de l'insistance (juste à bien des points de vue !) sur le *kerygma* : malgré la volonté de rester fidèle à la vie du message, à la présence active du Christ, et à son actualité, lorsque l'on réduit le Nouveau Testament à être ce *kerygma*, il est fatal que l'on réduise à des formules, à des principes, à des valeurs ce qui est volonté de vie. Il y a presque fatalement un processus d'abstraction et de cristallisation à partir de la désignation de l'Évangile comme *kerygma*, et à partir de l'encadrement de la Parole de Dieu dans cette notion. Sitôt qu'une notion (si respectueuse soit-elle, si référée au vivant, à l'existentiel), qu'une catégorie intellectuelle est introduite dans la Parole de Dieu, celle-ci devient objet au lieu de rester sujet. C'est ce qui arrive avec l'idée de valeur comme fondement de l'Éthique kérygmatique. Mais d'autre part, il s'agit d'exprimer ces valeurs en exigences par la voie de l'analogie. Or, l'analogie dont il est question ici, c'est, quoique l'on ne précise pas, l'*analogia entis*¹⁵, car construire une éthique à partir de certaines valeurs par le mode analogique suppose nécessairement ce genre d'analogie. Et malgré toutes les précautions prises pour rappeler qu'il faut être dans ces domaines très prudent, malgré la remarque qu'il ne faut pas faire d'analogie entre des situations actuelles et des situations de l'époque apostolique, la méthode reste à la fois imprécise et douteuse : elle n'a pas d'ailleurs été concrètement appliquée à notre connaissance. Toutefois, c'est au fond ce que nous voyons

15. L'*analogia entis* (qui signifie « analogie de l'être ») est un rapport de similitude entre des choses différentes, en particulier entre des objets philosophiques et des objets théologiques. Dans la tradition thomiste, la connaissance de Dieu par l'homme est en effet considérée comme possible au moyen de l'équipement naturel de l'être humain, c'est-à-dire de sa raison. Karl Barth s'est inscrit en faux contre cette prétention de la « théologie naturelle », et a opposé l'*analogia fidei* (« analogie de la foi ») à l'*analogia entis*. Cf. à ce sujet : Jean GREISCH, « *Analogia entis* et *analogia fidei* : une controverse théologique et ses enjeux philosophiques (Karl Barth et Erich Przywara) », *Les Études philosophiques*, mars 1989, pp. 475-496. Jacques Ellul reproche à Karl Barth d'avoir cédé à la tentation qu'il dénonçait lui-même.

appliqué par K. Barth dans son essai analogique sur la Communauté civile¹⁶. Bien entendu, K. Barth ne prétend pas prendre des valeurs comme point de départ, mais des données théologiques précises, de la Révélation : et pourtant nous voyons une méthode sensiblement équivalente à celle préconisée par l'Éthique kérygmaticque. De plus, il s'agit ici également de tirer directement de données théologiques les conséquences éthiques, sans se référer aux textes bibliques relatifs à l'éthique. *L'analogia entis* appliquée par K. Barth rappelle beaucoup celle des scolastiques du Moyen Âge. L'on en connaît les grands traits. Retenons quelques exemples : l'État possède la faculté de fournir et le besoin de recevoir une image analogique du Royaume de Dieu que l'Église annonce. La communauté civile se trouve en relation d'analogie avec la vérité et la réalité de la communauté chrétienne, en ce sens que la cité est capable de refléter indirectement, comme dans un miroir, la vérité et la réalité du Royaume de Dieu. Cette communauté civile peut donc former l'analogie de ce Royaume. Mais réciproquement, cette communauté a aussi besoin de cette analogie pour savoir en définitive ce qu'elle est, ce qu'elle doit être, et devenir. La communauté chrétienne doit donc lui porter témoignage de ce qu'elle est en vérité, et lui rappeler ce qu'elle ne peut pas savoir d'elle-même ; la communauté chrétienne doit prendre des initiatives humaines que la communauté civile ne pourrait pas prendre, etc. Et parmi les diverses possibilités politiques du moment, les chrétiens sauront toujours discerner et choisir celles dont la réalisation leur apparaît clairement comme une analogie, un reflet du contenu de leur foi. En vertu de cela, K. Barth indique de nombreuses conséquences : parce que la communauté chrétienne est témoin de la justification divine, elle doit se trouver dans la communauté civile du côté d'un ordre politique reposant sur l'obligation pour chacun d'adopter le droit reconnu par tous et sur la protection de chacun par le Droit. Parce que le Fils de l'homme est venu chercher ce qui était perdu, la communauté chrétienne doit être du côté de la justice sociale, et doit s'orienter vers des mesures socialistes. Parce que la communauté chrétienne

16. Cf. Karl BARTH, *Communauté chrétienne et communauté civile* (1946), Genève, Éditions Roulet, 1947.

est faite des hommes qui vivent sous l'autorité d'un même Seigneur, elle doit travailler à l'établissement de l'égalité (entre classes, races, sexes). Parce que la communauté chrétienne reconnaît la diversité des ministères dans l'Église, elle doit reconnaître sur le plan politique la séparation des pouvoirs. Parce que la Révélation de Dieu fait connaître la vraie lumière, la communauté chrétienne doit être contre toute politique et démocratie secrètes, etc. Le principe même de cette recherche rappelle bien des raisonnements de la scolastique médiévale, qui n'étaient pas particulièrement heureux (par exemple la théorie des ordres angéliques de Thomas de Cantorbéry¹⁷ ou la théorie de l'absolutisme monarchique de N. de Cusa¹⁸ !). La relation entre l'État et le Royaume de Dieu n'apparaît pas du tout nécessairement analogique. Il y a d'abord un glissement de raisonnement qui paraît fâcheux : rappelant l'image (qui n'est rien de plus qu'une image, et ne devrait pas servir de fondement à toute une méthode) que la communauté civile constitue un cercle extérieur où s'inscrit le cercle intérieur de la communauté chrétienne, ayant tous deux le même centre, l'on nous dit que la communauté civile est en relation d'analogie... non pas *avec la communauté chrétienne* (ce qui serait acceptable comme raisonnement), mais avec la *vérité* de cette communauté, c'est-à-dire le Royaume de Dieu : avec son message, son mystère, sa foi, – avec une grandeur *qui n'est pas dans* cette communauté mais que, seulement elle annonce et espère. Ce raisonnement ne va pas du tout ! On aboutit à dire entre autres que la communauté chrétienne n'est pas image et anticipation du Royaume, mais que l'État est en tout cas son image, ce qui est assez étonnant ! Pour être correct, le raisonnement analogique établi sur cette base devrait jouer de l'État à l'Église, et c'est tout. Or, bien entendu on n'accepterait pas que l'Église soit la raison analogique de l'État !!! De plus il ne faut pas oublier que l'État n'est soumis à Dieu que parce qu'il est une puissance *vaincue* par

17. Thomas Becket (1120-1170), archevêque de Cantorbéry de 1162 à 1170, est appelé Thomas de Cantorbéry ; il est célèbre pour ses spéculations métaphysiques à propos des ordres angéliques.

18. Nicolas de Cusa (1401-1464), connu en français sous le nom de Nicolas de Cues, est un cardinal, défenseur acharné de la monarchie et de la papauté.

la mort et la résurrection de Jésus-Christ ; il fait partie des puissances dépouillées de leur autonomie, il n'est pas par nature et sans rupture le serviteur fidèle : or, ceci empêche toute analogie avec le Royaume de Dieu qui ne présente en rien ce caractère essentiel et fondamental. Si nous passons maintenant aux conséquences, nous les trouvons extrêmement douteuses. D'une part des indications mêmes données par K. Barth, l'on peut assurément tirer bien d'autres analogies ; d'autre part, on ne voit pas pourquoi se limiter là, et l'on peut partir d'autres données que celles retenues par K. Barth. Par exemple de la première formule que la communauté chrétienne est témoin de la justification qui fonde le droit de Dieu sur l'homme, on peut tirer par analogie du Royaume de Dieu que l'État n'a de droit que s'il est chrétien, que s'il reconnaît ce droit de Dieu sur l'homme, – ou encore par une autre analogie que l'État a sur l'homme un droit seulement quand il justifie cet homme ! De la formule que la communauté chrétienne est formée de ceux qui vivent dans un même Seigneur, et qu'il n'y a qu'un Seigneur, qu'un baptême, qu'un Esprit... l'on pourrait tirer par analogie, ou bien que ceux qui ne vivent pas dans notre communauté civile ne sont pas dignes de respect, ni d'être traités comme des hommes (puisqu'ils sont en dehors...) ou bien qu'il convient d'avoir un seul État mondial (et pas du tout forcément l'Égalité dont parle K. Barth). Mais pourquoi n'évoque-t-on pas d'autres principes théologiques aussi ? Il est évident que le Royaume de Dieu est un Royaume dirigé par un Roi tout-puissant, cela justifie évidemment l'analogie avec un régime monarchique, et un monarque absolu. Nous voyons également une très nette hiérarchie fournie par l'Apocalypse lorsqu'elle nous parle de ce Royaume (et Jésus-Christ lui-même parle de premiers et de derniers¹⁹) : par analogie, il faut donc admettre une société hiérarchisée (et point du tout égalitaire !). La communauté chrétienne proclame que, envers son Seigneur, la seule attitude légitime est celle de l'obéissance, obéissance joyeuse de la foi d'un homme qui n'a aucun mérite, aucun droit à opposer à Dieu. Par analogie, nous dirons que la seule possibilité du citoyen à l'égard de l'État, c'est l'obéissance, sans revendica-

19. Cf. Matthieu 19,30 ; 20,16 ; Marc 10,31 ; Luc 13,30.

tions possibles, et sans droits à opposer à l'État. De ce que le Seigneur est venu instituer la Paix, a fait la paix entre l'homme et Dieu, l'on tirera par analogie que la Communauté civile doit vivre en paix, et par conséquent réprover tous ceux qui attisent la lutte des classes, donc rejeter le socialisme !

De ce que Dieu s'est incarné dans le monde en gardant l'incognito, qu'il y a toujours l'incognito messianique, et que Dieu se voile toujours lorsqu'il se révèle à l'homme, nous pourrions tirer la justification de la politique et de la diplomatie secrètes!! Toutes ces conséquences seront évidemment rejetées par K. Barth. Pourtant si nous les formulons, ce n'est pas par fantaisie, mais parce qu'elles ont été exactement formulées ainsi au XII^e, au XIII^e, au XVII^e siècle. Et si K. Barth les rejette, c'est parce que ces idées ne lui conviennent pas, étant démocrate et de tendance socialiste. Cela montre en définitive qu'avec l'*analogia entis*, on peut à peu près tirer ce que l'on désire de principes, ou de données théologiques, et qu'il n'y a aucune protection contre l'arbitraire et les présuppositions subjectives.

Chapitre III

SUR L'INTERPRÉTATION DES TEXTES ÉTHIQUES DE LA BIBLE

Si nous rejetons l'*analogia entis* et la possibilité de tirer directement une éthique de principes chrétiens ou de formulation théologique, il est pourtant de tradition légitime d'invoquer le principe de l'analogie de la foi. Ceci semble d'autant plus valable ici que ce terme est employé par saint Paul dans son épître aux Romains, exactement à la charnière entre la partie dogmatique et la partie parénétiq ue : presque immédiatement après l'exhortation à offrir son corps comme un sacrifice vient cette recommandation (Rm 12,6)¹. Elle s'adresse au prophète et, certainement, elle domine l'enseignement parénétiq ue des derniers chapitres de cette épître, et se rapporte évidemment à la vie de l'ensemble de l'Église, à l'édification de cette Église. Il s'agit certainement que le don du prophète serve à l'Église. Nous rappellerons d'un mot ce que l'on peut entendre par prophète dans le Nouveau Testament, ce qui est une notion bien connue. Le prophète s'adresse aux croyants (1 Co 14,22)², et a un ministère pour l'Église, qui est différent à la fois du ministère de l'apôtre et de celui du docteur. Il est également opposé à celui qui parle en

1. Romains 12,6 : « Puisque nous avons des dons différents, selon la grâce qui nous a été accordée, que celui qui a le don de prophétie l'exerce selon l'analogie de la foi [κατά τήν ἀναλογίαν τηῆς πίστεως]. »

2. 1 Corinthiens 14,22 : « Par conséquent, les langues sont un signe, non pour les croyants, mais pour les non-croyants ; la prophétie, au contraire, est un signe, non pour les non-croyants, mais pour les croyants. »

langués. Ce qui le caractérise, ce n'est donc pas un ministère théologique ni un ministère « spirituel » d'effusion directe du Saint-Esprit. Il n'a pas à formuler la doctrine, ni annoncer le *kerygma* : Paul nous décrit alors son ministère comme celui qui, s'adressant aux hommes, « les édifie, les exhorte, les console » (1 Co 14,3). Par l'édification des hommes, il édifie l'Église. Or, si nous reprenons ces trois termes, nous voyons qu'ils se rapportent tous trois à des conséquences de la foi insérées dans la vie concrète. Qu'il s'agisse de la consolation, qui est l'un des effets de la certitude de la foi mais qui transforme notre comportement dans la souffrance, dans l'épreuve, dans le désespoir : la consolation n'est pas une modification sentimentale, mais une œuvre, et conduit à une certaine manière d'être. Avec le terme « exhortation », nous trouvons de façon encore plus précise une relation avec le comportement : ce mot est en effet dans les textes bibliques à peu près exclusivement relatif aux problèmes de morale : déjà dans les Évangiles, il est question de l'exhortation de Jean-Baptiste sitôt après les problèmes moraux qui lui sont posés (Lc 3,18)³. Quand il nous est donné de connaître l'objet de l'exhortation, nous voyons qu'il s'agit de l'exhortation à prendre courage (Ac 27,22)⁴, à se sauver d'une génération perverse (Ac 2,40)⁵, à offrir nos corps en sacrifice (Rm 12,1)⁶, à travailler et à mener une vie paisible (2 Th 3,12)⁷, à ranimer le don de Dieu (2 Tm 1,6)⁸, à être sage, à être soumis (Tt 2)⁹, à combattre

3. Luc 3,18 : « C'est ainsi que Jean annonçait la bonne nouvelle au peuple, en lui adressant beaucoup d'autres exhortations. »

4. Actes 27,22 : « Maintenant je vous exhorte à prendre courage ; car aucun de vous ne périra, et il n'y aura de perte que celle du navire. »

5. Actes 2,40 : « Et, par plusieurs autres paroles, il les conjurait et les exhortait, disant : "Sauvez-vous de cette génération perverse". »

6. Romains 12,1 : « Je vous exhorte donc, frères, par les compassions de Dieu, à offrir vos corps comme un sacrifice vivant, saint, agréable à Dieu, ce qui sera de votre part un culte raisonnable. »

7. 2 Thessaloniens 3,12 : « Nous invitons ces gens-là, et nous les exhortons par le Seigneur Jésus-Christ, à manger leur propre pain, en travaillant paisiblement. »

8. 2 Timothée 1,6 : « C'est pourquoi je t'exhorte à ranimer le don de Dieu que tu as reçu par l'imposition de mes mains. »

9. Cf. Tite 2, notamment Tite 2,11-12 : « Car la grâce de Dieu, source de salut pour tous les hommes, a été manifestée. Elle nous enseigne à renoncer à

(Jude 3)¹⁰, etc. : il s'agit dans tous les cas d'un problème de comportement, d'une certaine attitude à avoir à cause de la foi : c'est-à-dire exactement de l'éthique. L'exhortation est donc la parole que le prophète adresse aux hommes de l'Église pour les amener à se conduire de façon digne de la grâce qui leur a été faite. Et ce n'est pas non plus pour rien que ce terme est justement employé par Paul à la charnière de son épître aux Romains pour caractériser toute la partie parénétiq ue (Rm 12,1)¹¹. Que ce soit là une fonction spécifique du prophète, saint Paul le redit dans la première épître aux Corinthiens : « Vous pouvez tous prophétiser successivement afin que tous soient exhortés », et l'épître aux Hébreux rattache l'exhortation à la consolation lorsqu'elle donne comme objet de l'exhortation le sens de la souffrance et du châti ment (He 12,5)¹². Enfin, l'exhortation est aussi liée à l'édification (Exhortez-vous et édifiez-vous... 1 Th 5,11)¹³. L'édification est donc la troisième fonction du prophète, et elle est aussi en rapport direct avec l'éthique. L'édification est vraiment la construction de l'homme, de l'Église, qui est la conséquence de la foi. Elle est exactement la pratique. C'est par et dans la *praxis* que l'édifica tion a lieu. Ce n'est peut-être pas abuser des textes que de remarquer que le grand commandement sur la Mise en Pratique nous est donné par Jésus-Christ à propos de la Construction de la maison sur le roc ou sur le sable¹⁴, – et que Paul, de même, parlant de

l'impiété et aux convoitises mondaines, et à vivre dans le siècle présent selon la sagesse, la justice et la piété. »

10. Jude 3 : « Bien-aimés, comme je désirais vivement vous écrire au sujet de notre salut commun, je me suis senti obligé de le faire afin de vous exhorter à combattre pour la foi qui a été transmise aux saints une fois pour toutes. »

11. Romains 12,1 : *cf. supra*, note 6, p. 288.

12. Hébreux 12,5 : « Et vous avez oublié l'exhortation qui vous est adressée comme à des fils : Mon fils, ne méprise pas le châti ment du Seigneur, et ne perds pas courage lorsqu'il te reprend. »

13. 1 Thessaloniciens 5,11 : « C'est pourquoi exhortez-vous réciproque ment, et édifiez-vous les uns les autres, comme en réalité vous le faites. »

14. *Cf.* Matthieu 7,24-27 : « C'est pourquoi quiconque entend ces paroles que je dis et les met en pratique, sera semblable à un homme prudent qui a bâti sa maison sur le roc. La pluie est tombée, les torrents sont venus, les vents ont soufflé et se sont jetés contre cette maison : elle n'est point tombée, parce qu'elle était fondée sur le roc. Mais quiconque entend ces paroles que je dis,

l'œuvre de chacun, reprend le terme de la construction avec du bois, de la paille, de la pierre, de l'or. L'édification est la conséquence de la foi et de la charité (Rm 15,2¹⁵ – 1 Co 8,1¹⁶ – Ep 4,16¹⁷). Et à la fin de tout l'enseignement éthique de la 2^e aux Corinthiens, Paul ajoute : « Tout cela nous le disons pour votre édification. »¹⁸ Ce rapide examen permet de conclure que le prophète a donc essentiellement une fonction éthique. Il est celui qui à la fois propose une certaine pratique de la foi et formule une certaine exigence de l'Esprit, un commandement de la part du Seigneur. Il y a alors à la fois dans son ministère l'aspect du commandement et celui de la promesse, le rappel de la loi et l'annonce de son accomplissement. Et, par rapport à cela, il est aussi habilité à porter un certain jugement sur la conduite des hommes, mais non pas en son nom personnel. Il se situe par conséquent à la suite des apôtres (qui eux annoncent le Message de la grâce), mais avant ceux qui expriment des dons du Saint-Esprit : car il est exactement au point de jonction des deux, avec la fonction éthique. Or, cette conception du prophète dans le Nouveau Testament correspond à celle de l'Ancien Testament. L'on sait bien que le prophète de l'Ancien Testament n'est pas un devin, que d'autre part il insiste souvent sur le péché du peuple, mais on ne souligne pas tout à fait assez que le prophète est essentiellement un homme de la morale, mais d'une morale relative à ce bien exclusif qui est la volonté de Dieu, révélée par l'Esprit de Dieu. Il est le type même de toute l'affirmation éthique de la Bible. Les condamnations qu'il

et ne les met pas en pratique, sera semblable à un homme insensé qui a bâti sa maison sur le sable. La pluie est tombée, les torrents sont venus, les vents ont soufflé et ont battu cette maison : elle est tombée, et sa ruine a été grande. »

15. Cf. Romains 15,2 : « Que chacun de nous fasse ce qui plaît à son prochain pour ce qui est bien en vue de l'édification. »

16. Cf. 1 Corinthiens 8,1 : « Pour ce qui concerne les viandes sacrifiées aux idoles, nous savons que nous avons tous la connaissance. La connaissance gonfle d'orgueil, mais la charité édifie. »

17. Cf. Éphésiens 4,16 : « C'est de lui, et grâce à tous les liens de son assistance, que tout le corps, bien coordonné et formant un solide assemblage, tire son accroissement selon la force qui convient à chacune de ses parties, et s'édifie lui-même dans la charité. »

18. Cf. 2 Corinthiens 12,19 : « Vous vous imaginez depuis longtemps que nous nous justifions auprès de vous. C'est devant Dieu, en Christ, que nous parlons ; et tout cela, bien-aimés, nous le disons pour votre édification. »

prononce sont des condamnations à cause d'un certain comportement, à cause de certains péchés précis ; elles prennent toutes leur occasion dans la morale. Elles sont toutes formulées en vertu de jugements moraux. Et les promesses contenues dans les prophéties ont elles aussi un contenu moral : il s'agit toujours d'une nouvelle conduite, d'une repentance, d'actions justes, etc. Seulement les prophètes apportant ainsi un enseignement moral le font à la fois en se fondant sur la loi (à laquelle le peuple désobéit et à laquelle il obéira) mais au nom d'une action immédiate de l'Esprit de Dieu. C'est parce qu'ils sont inspirés de la *Rouach*¹⁹ qu'ils peuvent parler et porter leur exigence et leur promesse sur le plan moral. Nous sommes donc en présence du même phénomène, et la continuité du rôle prophétique légitime dans le Nouveau Testament l'emploi de ce mot, bien que les prophéties relatives à la venue de Jésus-Christ semblent épuisées et n'aient pas lieu de se renouveler. Mais il s'agit de la conduite de ce peuple institué pour attendre et pour représenter le Seigneur et Sauveur, alors il est parfaitement normal de continuer à parler de ces prophètes.

Le prophète ne parle que parce qu'il est saisi par l'Esprit. Il ne formule pas une loi, mais bien un commandement. Il ne donne pas une ligne générale de conduite, mais une exigence pour l'immédiat, une interprétation de la volonté de Dieu dans le concret ; à la fois jugement et exigence et promesse à l'égard de tel homme, de tel groupe d'hommes vivant de telle façon, – et cela toujours inscrit dans l'histoire, l'histoire de cet homme, ou l'histoire générale du peuple. Seulement, dans la mesure même où il s'agit de l'inspiration du Saint-Esprit, cela peut être parfaitement subjectif, invérifiable, et dans un certain sens incommunicable : c'est justement la raison de la préoccupation de Paul quand il insiste sur la différence entre l'homme qui parle en langues (ce qui est tellement subjectif que cela ne signifie rien pour les autres) et le prophète qui s'adresse à tous²⁰, – ou encore quand il insiste sur le fait

19. *Rouach* : terme hébreu qui désigne le souffle, l'Esprit de Dieu.

20. Cf. 1 Corinthiens 14,2-4 : « En effet, celui qui parle en langue ne parle pas aux hommes, mais à Dieu, car personne ne le comprend, et c'est en esprit qu'il dit des mystères. Celui qui prophétise, au contraire, parle aux hommes,

que le prophète doit se soumettre à l'ordre de l'Église, et être capable de parler raisonnablement, à son tour, et selon que « l'esprit des prophètes est soumis aux prophètes » (non pas que le Saint-Esprit soit aux ordres du prophète mais « parce que Dieu est un Dieu de Paix »)²¹. Il importe donc absolument de sortir du domaine de l'incommunicable, et de la subjectivité quand il est question de la prophétie. Il faut une référence à une donnée objective, il faut une garantie d'objectivité. Or, c'est exactement ce que signifie le texte sur l'analogie de la foi : que le prophète prophétise selon l'analogie de la foi²². On a voulu faire de cette règle un principe très général s'appliquant à tous et relatif à l'interprétation de tous les textes bibliques. Nous n'entrerons pas dans ce débat, mais nous ferons seulement observer que le prophète n'est pas, et de loin, le seul qui interprète des textes bibliques ! L'évangéliste, l'apôtre, le docteur aussi, – or on ne parle d'analogie de la foi que pour le prophète. D'autre part nous ferons remarquer que rien ne dit que l'analogie de la foi se rapporte à l'interprétation de l'Écriture, mais à l'exercice du don de prophétie, ce qui est un tout petit peu différent. Bien entendu, si l'on admet que le prophète est celui qui indique une certaine conduite à tenir (et par conséquent qui formule une morale) pour les chrétiens, l'on admettra que le parallèle entre prophète du Nouveau Testament et de l'Ancien Testament doit être poursuivi. Donc, de même que les prophètes de l'Ancien Testament ne parlaient jamais qu'au nom de la loi et de l'alliance avec Abraham et avec Moïse, de même le prophète aujourd'hui ne peut jamais parler qu'au nom de la nouvelle alliance en Jésus-Christ, et au nom du commandement de Dieu, de la loi accomplie par Jésus-Christ et des œuvres relevées dans l'Écriture comme étant les œuvres de la foi. La prophétie ne peut

les édifie, les exhorte, les console. Celui qui parle en langue s'édifie lui-même ; celui qui prophétise édifie l'Église. »

21. Cf. 1 Corinthiens 14,29-33 : « Pour ce qui est des prophètes, que deux ou trois parlent, et que les autres jugent ; et si un autre qui est assis a une révélation, que le premier se taise. Car vous pouvez tous prophétiser successivement, afin que tous soient instruits et que tous soient exhortés. Les esprits des prophètes sont soumis aux prophètes ; car Dieu n'est pas un Dieu de désordre, mais de paix. »

22. Cf. Romains 12,6, voir *supra*, note 1, p. 287.

pas être incohérente par rapport à l'Écriture. Elle ne peut pas être révélation nouvelle et inattendue : elle est forcément référence à la Bible, mais avec exactement le même accent de nouveauté que les prophètes apportent par rapport à la loi de Moïse (et nous savons bien que les prophètes ont aussi contribué à l'élaborer cette loi, historiquement !) avec le souci d'adaptation au concret, la compréhension profonde du sens de cette loi dans telle situation donnée. Si donc la prophétie consiste dans cette formulation d'une morale *hic et nunc*, inspirée par l'Esprit de Dieu à partir de, et par rapport à, l'Écriture sainte, nous comprenons bien que l'analogie de la foi dont il est question ici concerne effectivement l'interprétation des textes bibliques, et qu'il s'agit bien d'un garant d'objectivité.

Mais puisqu'il s'agit des prophètes et de Morale, cela veut dire que l'interprétation des textes de la loi et des textes parénétiqes est le domaine privilégié d'application de ce principe. Nous n'oserions pas dire le seul (quoique la Bible ne nous parle nulle part ailleurs de ce principe), mais admettons au moins qu'il s'agit d'un domaine privilégié. Pourquoi ? Non pas bien entendu parce que ce serait dans ce cas seulement qu'il y aurait inspiration du Saint-Esprit, qu'il faudrait compenser par un principe objectif ! Ni parce que seul le prophète pourrait être subjectif ! Mais peut-être parce que l'interprétation des textes éthiques présente une difficulté particulière. Sans doute les textes que l'on peut appeler théologiques ne peuvent être entendus dans leur vérité que par la révélation du Saint-Esprit, et peuvent-ils aussi donner lieu à de grandes difficultés de compréhension et à des diversités d'interprétation. Mais quoiqu'écrits à une certaine époque, quoique tributaires de certains modes de pensée, ou même de philosophie (comme peut-être chez Paul), ils expriment cependant un contenu assez permanent. Les sentiments exprimés dans les Psaumes sont assez directement ressentis par tout homme du monde méditerranéen, par-delà les siècles et les formes de civilisation, – les raisonnements de Paul dans l'épître aux Romains peuvent être compris quel que soit le contexte intellectuel auquel on participe, quelle que soit la forme philosophique de sa pensée. La lumière de l'Évangile peut être reçue (Grâces en soient rendues à Dieu) au-delà et en deçà de toute formation intellectuelle, de toute

appartenance à un milieu social, économique ou politique. La Dogmatique que l'on peut construire à partir d'eux peut être plus ou moins bonne et juste, édifier plus ou moins l'Église, mais elle ne peut pas trahir complètement ces textes ni les laisser de côté. Au contraire, les parénèses à caractère moral présentent une difficulté exceptionnelle : elles semblent épuiser tout leur contenu dans une circonstance politique ou humaine donnée. Sans doute tous les éléments de la Révélation s'inscrivent-ils dans une histoire. Il n'y a jamais dans la Bible un exposé dogmatique ou d'exposition philosophique, mais seulement la description de l'intervention de Dieu dans une vie concrète d'homme, dans une histoire concrète de peuple. Il n'y a donc jamais description exemplaire de notre comportement, mais d'une relation avec Dieu et que Dieu établit. Cette révélation de Dieu est vraiment indépendante du lieu et du temps, quoiqu'inscrite dans une histoire. Mais elle entraîne après elle, de façon immanquable, un certain comportement de l'homme qui a reçu cette révélation ; et celui-ci traduit également dans les formes de son temps et de son lieu le contenu de cette Révélation. Or, à ce moment, quand il s'agit de conduites, celles-ci semblent *totale*ment tributaires de ce temps. Quelle peut bien être la valeur des institutions politiques, des règles sociales de l'Ancien Testament ? Elles dépendaient des circonstances, elles étaient liées aux mœurs du moment. Puisque ces mœurs ont changé, puisque les situations ont évolué, il n'en reste rien, – on nous parle d'esclavage, il n'y a plus d'esclave, – on nous parle du prêt à intérêt alors que le prêteur était le riche, mais la société par actions a transformé ce rapport, – on nous parle du repartage des terres, mais nous ne sommes plus des agriculteurs, – on nous parle de dîme, mais celle-ci était à la fois impôt envers l'État et don à Dieu, ce qui se comprenait dans Israël, peuple-Église, mais aujourd'hui ? D'ailleurs justement, cette situation de « Peuple-Église » d'Israël fait que tout ce qui concernait la vie sociale, politique et la morale concrète est parfaitement inapplicable puisque nous ne sommes plus qu'Église et non plus peuple organisé en structures politiques et géographiques. En outre, il faut bien tenir compte de l'extrême ressemblance, et parfois de la complète imitation, des lois d'Israël à l'égard de celles des peuples voisins : ceci voudrait dire qu'il y a

dans la Bible beaucoup d'éléments purement humains, qu'Israël dans ses institutions et son éthique n'a pas toujours traduit la volonté de Dieu, mais seulement imité ses voisins. L'interdit est une coutume très générale de cette région et de ce temps. Et l'évolution des mœurs le fait disparaître partout en même temps... Il n'y aurait donc pas lieu de se préoccuper de ces textes, et l'on pourrait les négliger pour ne retenir que quelques principes très généraux, hors du temps (le Décalogue par exemple). Avec quelques nuances, l'on pourrait reproduire tout ceci au sujet du Nouveau Testament. Les cheveux longs des femmes, la subordination des serviteurs et des femmes, la hiérarchie sociale, la communauté des biens, toutes choses liées aux mœurs du moment. Et pourtant, nous l'avons souvent dit, nous ne pouvons pas nous résigner à laisser de côté une si grande part de l'Écriture. Ceci d'autant moins que notre choix sera toujours arbitraire, que nous considérerons toujours comme périmée la règle qui nous gêne, – et que de proche en proche nous pouvons en fait éliminer la totalité de la Révélation. Si nous croyons que la totalité de l'Écriture est inspirée, il nous faut l'accepter comme elle est dans toutes ses parties, même pour les conseils de cuire un chevreau²³. Mais cela ne revient pas à nier la part de l'influence historique et du contexte social. Cela revient à dire que contrairement aux apparences, l'imitation, les circonstances, le milieu, le donné historique n'expliquent pas en définitive ces textes, qu'ils gardent une part de mystère, d'incompréhensible, d'anormal, – qu'ils ne sont pas épuisés quand on les resitue dans le contexte social, que c'est peut-être au contraire à ce moment qu'ils posent leur interrogation la plus forte. Derrière leur formulation, il y a ce que Dieu dit et qu'il s'agit d'entendre. Mais l'on comprend pourquoi cela est peut-être plus difficile pour les textes éthiques. Il s'agit donc à leur égard de faire exactement ce que les prophètes accomplissaient à l'égard de la loi de Moïse, mais cela n'est possible que dans l'objectivité d'une analogie de foi, et par rapport à l'objectivité du texte ; c'est pourquoi il n'y a pas de contradiction véritable entre ce que disent les prophètes et ce que dit le Pentateuque. Il y

23. Cf. Exode 23,19b ; 34,26b ; Deutéronome 14,21b (« Tu ne feras point cuire un chevreau dans le lait de sa mère »).

a, bien entendu, sur des points précis, des contradictions de forme, d'expression, d'institution, mais jamais de contradiction d'inspiration à cause de l'unité de l'Esprit. C'est donc pour cette œuvre d'interprétation, d'actualisation, de nouvelle formulation des conduites que l'analogie de la foi est tout particulièrement nécessaire. Nous pourrions parler de Dé-Mythisation et de Re-Mythisation si ces termes n'évoquaient une autre dimension que celle de l'Éthique !

*

Si nous essayons de comprendre très sommairement ce que veut dire le terme d'analogie de la foi, nous pourrions d'abord retenir que la foi dont il s'agit est la foi de l'Église, la foi commune de l'ensemble des croyants, dans le sens de « confession de foi ». On peut sûrement l'avancer parce que l'ensemble de notre texte se rapporte aux Ministères dans l'Église ; il s'agit du Corps du Christ, de sa vie, de son organisation, de son développement. C'est donc la foi des membres de cette Église qui est la même pour tous. De même l'opposition entre la subjectivité du don de prophétie (personnel) et l'objectivité de l'analogie de la foi permet de comprendre que cette foi n'est pas seulement la foi subjective de la personne qui parle dans le secret à son Dieu. La foi de l'Église est caractérisée par un certain contenu, par des « articles » de foi, ou par des dogmes, ou par des « constantes bibliques ». Ces termes ne sont pas équivalents, mais ils visent tous une certaine unanimité de l'Église à un moment donné de sa vie, dans la compréhension de la Révélation de Dieu. Tel est à un moment, le contenu de la foi (qui n'est bien entendu nullement opposé à la foi individuelle, laquelle vient de la même action du même Esprit et par conséquent se rapporte au même objet et doit avoir le même contenu). Ce qui peut déterminer le contenu de la foi de l'Église, de façon objective, complète, actuelle et concrète, c'est la dogmatique. La Doctrine et le *kerygma*, chacun pour sa part fournit de sa façon spécifique un donné de la foi de l'Église, et c'est ici que nous rejoignons tout ce que nous avons dit au sujet de la Doctrine et du *kerygma* : l'œuvre de l'apôtre et celle du docteur viennent servir de pierre de touche en même temps que

d'arc-boutant à celle du prophète. La Dogmatique qui lui assigne ses limites et sa fonction, qui recherche le sens de la vérité de la Révélation, est évidemment la première discipline à fournir des points fixes pour l'analogie de la foi. Mais il ne faut pas négliger non plus l'analyse du *kerygma*, ou même la formulation des grands principes chrétiens, comme celui de l'amour. C'est par rapport à ces données qui en elles-mêmes et directement sont incapables de produire une éthique, que celle-ci doit se situer et s'ordonner par l'analogie de la foi.

Il ne peut y avoir de formulation d'une morale pour les chrétiens à partir de la compréhension profonde des textes éthiques que s'il peut y avoir analogie de la foi. Et il ne peut y avoir analogie de la foi que si la foi de l'Église est annoncée et construite, proclamée et instruite, implicite et explicite par l'apôtre et par le docteur. C'est donc par rapport à la confession de foi et au *kerygma* reconnus qui représentent la foi de l'Église que nous pourrions comprendre ce qu'est l'analogie. L'analogie suppose évidemment une certaine proportion, une certaine relation entre deux grandeurs. C'est un rapport entre des éléments de nature ou de grandeur différentes. Mais c'est aussi, par suite de l'observation des rapports multiples entre ces grandeurs, la compréhension de la *raison* de ces rapports et l'analogie finit par nous permettre d'inférer la vérité ou la réalité d'une valeur par son analogie à une autre connue. Par conséquent ici et par rapport aux textes bibliques, c'est donc l'interdiction de la compréhension directe des textes bibliques (éthiques), du littéralisme, de l'application immédiate, mais c'est aussi l'interdiction de l'interprétation subjective, fantaisiste, et isolée du texte. Il s'agit d'une interprétation variable d'un texte en fonction d'une constante invariable. L'analogie qui est établie est celle d'un texte tributaire des circonstances, du milieu historique et qui pourrait passer pour mort, avec un contenu de la foi permanent et toujours vivant. L'interprétation du texte varie forcément selon les milieux historiques de l'interprète lui-même (et pas seulement à cause du caractère historique du texte), selon ses connaissances, son pays, ses préoccupations. Nous ne pouvons plus aujourd'hui interpréter la Bible, compte tenu de nos connaissances historiques et philologiques, comme on l'interprétait au XIII^e siècle. Nous ne

pouvons pas davantage interpréter de même les textes éthiques, compte tenu de nos problèmes politiques, économiques, etc. Mais l'important est que cette interprétation soit constamment référée par rapport analogique au contenu immuable de la Révélation.

Nous examinerons plus loin comment doit jouer le système de l'interprétation analogique, mais il s'agit de prendre d'abord conscience du fait qu'il doit y avoir des interprétations multiples, diverses de ces textes éthiques, parce qu'ils se rapportent à des problèmes concrets, à des décisions inscrites dans la pratique essentiellement variable selon les temps, les lieux et les circonstances, mais d'autre part que toutes ces interprétations doivent être rapportées à des éléments fixes (absolument ou relativement), qui sont définis comme étant le contenu de la foi de l'Église. Ceux-ci apparaissent alors d'une part comme la source de compréhension des textes éthiques, et d'autre part comme leur attribuant une signification profonde toujours identique. Ils sont la mesure même de la validité d'interprétation et de formulation de l'éthique.

Cette règle d'analogie a manifestement pour but de maintenir l'unité de la foi malgré la diversité des interprétations possibles. Le texte même où elle est invoquée tend d'ailleurs à nous le rappeler : c'est un texte où la diversité des ministères est décrite, mais où sont affirmées en même temps l'unité du corps du Christ (où se situent ces divers ministères) et l'unité de l'Esprit qui les provoque. C'est donc la dialectique entre l'unité et la diversité. Et de même, le prophète est appelé à formuler des règles diverses, des règles nouvelles, des valeurs inattendues, mais le tout doit être ramené à l'unité du corps de Christ par la voie de l'analogie de la foi, de façon qu'il n'y ait d'arbitraire ni dans le choix des textes qui servent à un moment donné à instruire cette éthique, ni dans la signification qui leur est donnée. Et de toute façon, cela implique que l'éthique ne peut jamais conduire à modifier le contenu de la foi : à cause des nécessités de la vie pratique, à cause de telle situation en apparence absolument nouvelle, et qui exige un comportement nouveau, les chrétiens peuvent être tentés de changer telle formulation théologique, d'abandonner telle par-

tie du contenu de la foi : or cela nous est expressément interdit par notre règle d'analogie.

C'est à cause de cette règle d'analogie de la foi que l'éthique ne peut pas avoir en définitive n'importe quel contenu, ni proposer n'importe quelle valeur, et qu'elle finit par se trouver parfois (malgré les adaptations) en contradiction avec les impératifs de la société. C'est également cela qui fait de l'éthique une notion décisivement subordonnée, tributaire, et sans cesse reprise, sans cesse recommencée. Par conséquent, nous écartons ici toute possibilité d'une « croissance » de l'éthique chrétienne, qui serait comparable à la croissance des dogmes de Newman²⁴, et qui fut en effet soutenue au XIX^e siècle. Si des textes bibliques relatifs à la morale doivent être compris, interprétés par rapport au contexte social, selon les capacités nouvelles de l'homme, selon les problèmes actuels, ne peut-on dire que cette interprétation s'améliore au fur et à mesure que nous connaissons mieux le contexte biblique, les éléments historiques, etc., et aussi, corrélativement, que la morale que nous pouvons en tirer est d'autant plus haute que la société où elle doit s'appliquer est elle-même plus élevée, manifeste un progrès ? Mais ceci serait en réalité affirmer que le plus ou moins grand sérieux de la morale vient de la société : nous nous retrouverions en plein dans la « morale chrétienne ». Les textes bibliques ne seraient plus alors qu'un prétexte, qu'une occasion à développer une morale indépendante, – ce que nous avons en effet constaté chez presque tous les moralistes chrétiens du XIX^e siècle. Au contraire, le principe d'analogie de la foi nous conduit à reconnaître que le sérieux d'une éthique pour les chrétiens vient de ce qu'elle est en vérité une expression actuelle de la foi de l'Église en vue de son action. Et que si l'interprétation doit sans cesse être actualisée, parce que nous vivons dans un monde qui change, parce que l'éthique s'adresse à des hommes qui vivent une histoire, cela n'implique aucune supériorité de l'éthique

24. John Henry Newmann (1801-1890) est un prêtre et théologien britannique, converti au catholicisme en 1845. Dans un cycle de conférences à St. Mary intitulé : *Lectures on the Prophetic Office of the Church* (1837), il réfute le principe protestant de la *Sola Scriptura*, et considère que la tradition de l'Église est vivante, et qu'elle s'enrichit de nouveaux dogmes au cours de l'histoire.

d'aujourd'hui par rapport à celle d'hier. Cela ne veut pas dire davantage que la morale actuelle a repris ou englobé l'ancienne, ou qu'elle est en progrès par rapport à elle. Il y a entre elles une plénitude d'égalité, et d'identité, en ce qu'elles sont également issues des mêmes textes bibliques, et en ce qu'elles se rapportent également au contenu de la foi. Et il y a entre elles une différence radicale (qui est seulement différence et non pas supériorité de l'une) en ce qu'elles se rapportent à des situations différentes. Il ne peut donc pas y avoir le moindre progrès dans l'élaboration de l'éthique. Il y a seulement une question de plus ou moins grande fidélité, mais c'est une affaire de chaque moment, de chaque génération chrétienne.

Enfin pour achever de préciser le sens de cette analogie, il convient de souligner la différence entre l'analogie de la foi et l'*analogia entis* : celle-ci est en effet un moyen de connaissance, indépendant, une possibilité pour l'homme de connaître de façon indépendante, et d'atteindre l'essence même de tel objet. Au contraire, l'analogie de la foi nous introduit à une règle d'action. Elle n'a pas l'objet de nous faire connaître quoi que ce soit de nouveau, mais seulement de nous permettre de discerner si ce qui est formulé comme règle d'action pour les chrétiens est juste et conforme à la foi de l'Église. Il y a donc une complète opposition d'intention et d'application des deux notions d'analogie, pour qui d'ailleurs les grandeurs analogiques sont complètement différentes les unes des autres.

*

Toutefois si nous voulons comprendre comment peut s'appliquer concrètement pour la formulation d'une éthique ce principe d'analogie de la foi, il faut procéder à une analyse plus stricte de l'analogie en question. Nous pouvons en effet constater un triple rapport. Tout d'abord la volonté expresse de Dieu, loi et commandement, s'exprime dans une certaine forme temporelle. Cette volonté, parfaite, absolue, permanente de Dieu, s'inscrit dans une forme imparfaite et mouvante. Elle a eu des hommes pour interprètes, elle a été dite dans une certaine langue, etc. Nous serions très tentés de dire rapidement : tout ce qui compte c'est la volonté

même de Dieu, l'absolu de son commandement, que nous devons dépouiller de l'accidentel, de l'événementiel... Mais ceci ne semble pas juste. L'opposition entre la lettre et l'Esprit²⁵ est évidemment juste. Mais n'oublions pas que nous ne pouvons jamais saisir l'Esprit en soi, ni la volonté de Dieu en soi, ni le commandement de Dieu dans son absolu : nous ne pouvons les saisir (simplement parce que nous sommes des hommes) qu'au travers d'un certain contenant, d'une certaine forme, d'une certaine expression humaine. Il ne faut donc pas se débarrasser trop vite de la forme choisie par Dieu et qui nous est montrée dans la Bible. Si le message de l'Ancien Testament est en hébreu, ce n'est pas sans signification. Si la parole de Paul a adopté telle forme intellectuelle, ce n'est pas sans valeur. Bien entendu, il ne faut pas dire que la Parole de Dieu ne pouvait s'exprimer qu'en hébreu ou que cette forme est en soi justificatrice du choix que Dieu en fait : ce serait alors garder la lettre seule. Mais, alors que nous ne pouvons percevoir de raison à cela, il n'empêche que Dieu a décidé de s'exprimer par cette voie-là, et pas par une autre, – qu'il a choisi tel peuple, et non un autre, – dans tel milieu, dans telle époque, – que son commandement a pris telle forme et pas n'importe laquelle. Par la décision de Dieu, telle forme s'est trouvée privilégiée, mise à part. Telle institution qui était une institution d'un peuple voisin, telle valeur morale qui était bien connue déjà, tel précepte d'action formulé en Égypte ou en Grèce se sont trouvés chargés d'une signification nouvelle, radicalement autre, incommensurable à tout ce qui existait auparavant : Dieu les a choisis pour transmettre temporellement sa volonté. Nous ne connaissons sa volonté qu'au travers d'elles. Ces formes ne sont donc pas indifférentes et sans signification. Il nous faut les retenir non seulement parce qu'au travers d'elles nous saisissons une parole de Dieu, mais parce qu'elles en sont le support, et qu'il y a un certain rapport, une certaine relation entre cette volonté de Dieu et ce commandement ou cette institution : tel précepte évidemment périmé reste non seulement le vase de terre contenant la parole

25. Cf. 2 Corinthiens 3,6 : « Il nous a aussi rendus capables d'être ministres d'une nouvelle alliance, non de la lettre, mais de l'esprit ; car la lettre tue, mais l'esprit vivifie. »

éternelle de Dieu, mais aussi nous exprime un certain rapport qui peut être significatif entre cette parole et la façon dont nous pouvons avoir à l'exprimer. Il y a donc là une première relation dont il nous faut tenir compte et qui nous oblige à considérer avec sérieux, en vue de la formulation d'une éthique, les textes bibliques qui nous semblent les plus hétéroclites et sans portée pratique.

Une seconde relation nous apparaît dans la vie même des hommes dont nous parle l'Écriture. Ces hommes ont agi. Et c'est même au travers de leur action que, bien souvent, nous comprenons la Parole de Dieu. Leur action a été jugée par Dieu, et ce jugement nous est aussi rapporté. Mais la vie de ces témoins, qu'il s'agisse des patriarches ou des apôtres, des prophètes ou des disciples, est faite d'œuvres, et ces œuvres sont une expression de leur foi. C'est au travers de leurs paroles que nous connaissons la Révélation, et c'est de même au travers de leurs œuvres que nous saisissons l'impératif de la volonté de Dieu, que leur foi les amenait à exprimer ainsi dans leur vie. Par conséquent, ce n'est pas l'œuvre même de ces hommes qui compte, et que nous aurions à reproduire. Il ne s'agit pas d'une imitation des œuvres d'Abraham ou des œuvres de Paul, mais il s'agit de comprendre le rapport qu'ils ont eux-mêmes établi entre leur foi et leurs œuvres. Lorsque la Bible nous décrit ces œuvres (avec le jugement de Dieu sur elles), c'est moins à titre d'exemple immédiat qu'à titre de forme proposée d'incarnation de la foi. Ce qui est important, c'est le rapport entre l'œuvre et la foi, entre l'acte de l'homme et le commandement de Dieu. Ce qui est permanent, ce n'est pas tel acte, telle décision, mais ce rapport-là, la façon dont la foi s'est exprimée et incarnée à ce moment, *comment* la parole de Dieu a été portée par des hommes, *hic et nunc*. Ces œuvres sont donc significatives pour nous. Car nous concevons beaucoup trop souvent la foi comme une entité spirituelle, se mouvant en circuit fermé dans le monde de la Révélation, – tel un poisson dans son bocal, et chaque fois qu'elle voudrait sortir, trouver un débouché dans le monde, elle se heurte au mur de verre qui la sépare de la réalité. Or justement, l'Écriture nous manifeste ici que la foi n'est jamais un « en soi » mais qu'elle est forcément en relation avec l'expérimentation. Et c'est cette relation qui nous est expressé-

ment signifiée ici, qu'il nous faut donc soigneusement considérer, par rapport au concret de cet individu qu'est Jacob ou Paul.

Il est enfin une troisième relation que nous fait ressortir l'Écriture en notre domaine. Nous disions que la Parole de Dieu adopte telle valeur, tel commandement, telle institution qui existent parfois dans des peuples voisins, qui peuvent avoir été créés de main d'homme. Et pourtant, les institutions du peuple d'Israël dans leur ensemble sont sensiblement différentes de celles des nations. D'une part, lorsque ces institutions portent le même nom, elles ne présentent pas les mêmes caractères. Il est trop rapide de parler d'esclavage, de royauté, de nomadisme, de villes de refuge, de prêtrise, etc. En fait, lorsque l'on examine les choses un peu sérieusement, on se rend compte que l'esclavage pratiqué chez les Hébreux est très différent, en tout, de celui pratiqué en Égypte ou en Chaldée, – que la royauté de David n'est pas du tout celle de Pharaon, qu'elle n'en présente ni les caractères ni le contenu, – que les villes de refuge en Israël ne sont pas du tout la même institution que les mêmes villes en Grèce ou en Babylonie. On ne peut les assimiler que grâce au préjugé qu'Israël était un peuple comme les autres et à condition de récuser les textes bibliques (les seuls par qui nous connaissions ces institutions) au profit du droit comparé, ce qui n'est pas très sérieux. D'autre part, il existe des quantités de structures sociopolitiques particulières à Israël : toutes ne sont pas issues des nations voisines. Le système des Juges, celui du jubilé, le sabbat, etc., sont des institutions spécifiques ; l'on peut évidemment toujours dire qu'elles ne sont pas appliquées... mais cela non plus n'est pas très sérieux, car au moins le modèle institutionnel subsiste. Or, ce que nous venons de constater pour les institutions d'Israël (ce qui était la manière la plus évidente d'aborder le problème) peut être généralisé : dans le domaine éthique, chaque fois que la Bible nous transmet un commandement, une valeur, une œuvre, ceux-ci peuvent être soit comparables à ce qui existe chez les païens, soit particulier, originaire, spécifique. Mais même dans le premier cas, on s'aperçoit très rapidement qu'il existe une différence essentielle avec le même précepte, la même idéologie des peuples païens. Le domaine d'application, le caractère d'absoluité, la signification par rapport à l'homme, la finalité, et bientôt le contenu même en

sont transformés à partir du moment où il s'agit d'une parole de Dieu. Or, cette mutation est essentielle. Nous nous trouvons par conséquent en présence des questions suivantes : pourquoi dans tel milieu politique, social, économique, donné (dont nous connaissons les traits, les caractères, les tendances), telle institution, tel précepte, telle valeur sont-ils choisis et adoptés par Dieu, et quelle est la transformation qui est subie par ces données païennes lorsqu'elles deviennent les moyens d'incarnation d'une parole de Dieu ? Quelle est la distance entre l'esclavage des Égyptiens et l'esclavage hébraïque, et pourquoi ? Que signifie cette distance ? Mais aussi nous devons nous demander pourquoi dans tel contexte politique, social, économique, tel *nouveau* commandement, révolutionnaire, scandaleux a été formulé ? Pourquoi telle institution sans commune mesure avec rien ? Pourquoi telle valeur de rupture, telle innovation dans le comportement ? Il y a là encore un problème de distance, de séparation : pourquoi et comment cette distance ? Celle-là et pas une autre ? Lorsque nous nous posons ces questions-là, nous sommes alors conduits à considérer que ces œuvres et ces règles, dans ce milieu social, recevant des influences de ce milieu social, sont aussi expression de la volonté de Dieu, de la foi de ces hommes dans la révélation, et c'est cela qui établit leur différenciation. Dès lors, ce qu'elles ont de caractéristique de leur temps, de leur milieu, de leur contexte de civilisation disparaît, se trouve caduc et ne présente plus grand intérêt (sinon historique), mais ce que nous devons retenir c'est leur transformation par l'action de l'Esprit de Dieu. Il ne nous faut pas aller à l'autre extrême et garder trop rapidement un principe général. Il ne faut pas dire par exemple que si l'esclavage hébraïque est différent, cela exprime la justice de Dieu, ou l'amour de Dieu, ou l'Esprit de liberté. Cette affirmation est beaucoup trop hâtive et ne signifie pas grand-chose en définitive. Ce qui est important, c'est de considérer concrètement *comment* telle institution humaine est transformée par cette action : la distance que cette Justice, cet Amour, cette Liberté établit entre deux œuvres humaines. Ce que nous devons retenir, c'est le rapport entre cette valeur (dans la Bible) et la même (en apparence) ou son absence (dans le monde) : car c'est dans cette mutation que nous trouvons un enseignement pour notre temps.

Nous nous trouvons donc en définitive en présence d'un triple rapport selon lequel on peut analyser l'expression de la foi dans un milieu humain donné. Or, ce triple rapport est assez clairement établi dans la Bible. Il s'agit alors, pour comprendre la valeur actuelle des textes éthiques de la Bible, de voir ce triple rapport dans les données concrètes que nous fournit l'Écriture et de le transposer dans le contexte de notre vie et de notre temps, par rapport aux morales, aux philosophies, aux mœurs, à la politique, aux problèmes sociaux d'aujourd'hui. Bien entendu, ce n'est pas une opération aisée, il peut s'y commettre beaucoup d'erreurs, mais c'est alors que le contrôle de l'analogie de la foi doit pleinement jouer, car il est lui-même intégré dans cette recherche-là. Si nous acceptons que nulle vertu, nulle œuvre, nulle bonté n'est purement privée, purement individuelle, mais, comme nous l'avons déjà dit, qu'elle se rapporte nécessairement au milieu social tout entier, que tout ce que nous faisons et pensons d'une part comporte une très grande part venant de la société, et d'autre part se répercute nécessairement dans la société, il convient donc que nous mesurions avec précision la signification de nos actes et de nos pensées. Si nous voulons donc penser correctement une éthique pour les chrétiens, il nous faudra d'abord connaître aussi exactement que possible la société dans laquelle nous vivons, ses tendances et ses structures sociologiques, ses prétentions et ses courants profonds, ses structures économiques et politiques, ses distractions et ses mœurs. Il nous faudra de la même façon connaître l'homme quelconque de ce temps, de cette société, ses valeurs et ses idéaux, son genre de vie, et sa psychologie. Ceci est donc affaire de sociologue et de psychologue. D'un autre côté, il faudra connaître les mœurs et structures sociales et politiques des sociétés au milieu desquelles ont évolué le peuple d'Israël et l'Église des origines, par rapport auxquelles ils se sont situés. Ceci est affaire d'historien. Puis il conviendra de discerner la distance (et la signification de cette distance) des vertus chrétiennes par rapport aux vertus païennes du temps, des commandements éthiques par rapport à la morale du temps, des institutions d'Israël et de l'Église par rapport aux institutions de ces sociétés, des comportements, des œuvres, et des valeurs de ces hommes choisis par Dieu en face des comportements, œuvres et valeurs du

monde de leur temps. Et il s'agira de reporter ce rapport, qui est à la fois distance et relation, dans notre cadre, dans notre société, telle qu'elle est en réalité : ce qui est exemplaire, ce n'est pas le précepte en lui-même, mais la rupture ou l'adoption qu'il établit à l'égard des préceptes du temps. Il est évident que nous n'avons plus grand-chose à faire des ordres de Paul sur les viandes sacrifiées aux idoles²⁶. Mais il s'agit de voir où se situe ce commandement à l'égard des mœurs de son temps de façon à l'explicitier d'une façon nouvelle par rapport aux mœurs de notre temps. C'est très bien en effet d'adopter des formules théologiques globales (par exemple : la foi dit en même temps Oui et Non aux œuvres du monde), mais cela n'aboutit pas à grand-chose tant qu'on n'a pas établi des applications pratiques aussi concrètes que celles que nous trouvons dans la Bible, or le seul moyen c'est en effet de reproduire le rapport entre le milieu et la morale de l'Église primitive dans notre milieu²⁷. Mais ce rapport n'est pas le seul : encore faut-il, comme nous l'avons dit, que ces œuvres soient dans un rapport déterminé avec la foi. Là encore, nous avons à apprendre du texte biblique comment la foi dans ces circonstances précises s'est exprimée. Et nous avons à essayer de trouver la même relation avec les œuvres qui nous sont demandées aujourd'hui. Non pas en reproduisant ces œuvres anciennes (ce qui est une grande tentation et qui conduit d'une part à conférer au Bien une valeur absolue indépendante du commandement, d'autre part à être hors de la société), mais en inventant de nouvelles œuvres significatives pour l'homme d'aujourd'hui, et aptes à glorifier Dieu dans le temps présent. Ce double rapport doit donc être rigoureusement maintenu dans la recherche d'une éthique actuelle pour les chrétiens au sujet de l'interprétation des textes bibliques. C'est le seul moyen pour éviter un double danger : soit le littéralisme, soit l'abandon pur et simple des textes bibliques (pour des raisons historiques : ils sont trop particuliers ; ou pour des raisons

26. Cf. Romains 14,13-23 ; 1 Corinthiens 8,1-13 ; 10,14-33.

27. Cette éthique de la rupture sera notamment développée dans *Théologie et Technique* : cf. Jacques ELLUL, *Théologie et Technique. Pour une éthique de la non-puissance*, Genève, Labor et Fides, 2014, pp. 328-336.

théologiques : il suffit de connaître le principe théologique à quoi ils se rapportent).

L'on voit par là que la méthode analogique est beaucoup moins fragile et arbitraire que l'*analogia entis*. En fait, nous ne sommes pas en présence d'un raisonnement où jouent l'intention et le goût personnel, mais d'une méthode à base de connaissance rigoureuse. Qu'il s'agisse de l'analogie de la foi, qui est déterminée avec précision par la dogmatique, qu'il s'agisse du rapport analogique des situations décrites par le texte biblique à la prétention actuelle, il ne peut y avoir aucun arbitraire. Le texte biblique lui-même sert de support et de limite à une recherche qui s'effectue en fonction d'une connaissance des situations historiques et des situations sociologiques et politiques actuelles, car, en définitive, il ne s'agit pas en tout cela d'analogie de valeurs, toujours plus ou moins floues et variables, mais d'une analogie de situation, ce qui est parfaitement biblique, puisque c'est une analogie inscrite dans l'Histoire comme l'est toute la Révélation.

Bien entendu l'on dira que tout ceci est beaucoup trop compliqué, que le fidèle sait bien sans tant de calcul, de connaissance, de réflexion, ce qu'il doit faire, qu'il est vain de tant chercher, que la vie chrétienne est plus simple que cela. Nous sommes entièrement d'accord. La vie chrétienne inspirée par le Saint-Esprit est la simplicité même (ce qui ne veut pas dire la facilité !). Toutefois, il est peut-être bon de réfléchir à ceci : les fidèles, eux, n'ont pas tellement l'impression que ce soit si aisé dans le temps présent de traduire leur foi. De partout, dans l'Église, monte la question : que faire ? Et les réponses théologiques globales (copiées purement et simplement de la Bible en général) ne les éclairent pas beaucoup.

Il est en second lieu parfaitement impossible de demander à chaque fidèle ce travail difficile de réflexion sur les conséquences concrètes de la foi, dans le monde. Bien entendu, l'œuvre peut être donnée par le Saint-Esprit au fidèle, et il n'y a plus alors de problème. Le prophète doit s'effacer et adorer l'amour de Dieu qui nous donne des œuvres aussi claires à accomplir. Mais aussi bien, ce n'est pas toujours le cas, et bien souvent, il nous est demandé de décider nous-mêmes de prendre nos responsabilités et de construire nos œuvres par notre choix. Or, nous sommes

bien obligés de reconnaître que le plus souvent les œuvres des fidèles (dans notre monde actuel et dans nos Églises) sont dictées soit par des conformismes sociaux (ils agissent comme tout le monde), soit par des conformismes religieux (ils reproduisent ce que les chrétiens ont toujours fait), et que, ayant une foi vraie, ils n'arrivent pas à l'exprimer en vérité dans des œuvres qui seraient pourtant nécessaires, pour rendre gloire à Dieu et pour signifier une présence de la vérité dans le monde actuel. Cette incapacité à traduire directement dans la vie la foi, et à tirer de façon spontanée, immédiate, les conséquences de la connaissance biblique ou théologique, légitime et justifie ce détour proposé par la réflexion et l'interprétation des textes bibliques relatifs à l'éthique. Évidemment, cette réflexion ne peut être qu'un travail de l'Église, elle suppose à la foi la conjonction de compétences qu'un seul homme ne peut réunir, elle suppose aussi la critique et le dialogue à l'intérieur de l'Église, elle suppose la confrontation avec celui qui tente l'application. L'application du double rapport que j'indiquais ne peut donc pas être le fait d'une systématique rigoureuse et rigide, une fois formulée et indéplaçable ! mais au contraire, comme toute véritable éthique, à partir d'une base systématique de réflexion, la création par le courant continu du dialogue et de l'application, – ce qui veut dire que cette interprétation, cette traduction des rapports anciens dans la société actuelle ne peut être impérative ni unilatérale, elle est une marche en avant dans le monde réel, de l'Église dans son entier.

*

Mais ce travail, revenons encore sur ce point, doit toujours être contrôlé par l'analogie de la foi. Et nous disions que c'est la dogmatique qui nous fournit cette constante par rapport à laquelle l'analogie doit s'établir. Mais en définitive, cela ne peut jamais être autre chose que l'explicitation actualisée de ce qui est le contenu dogmatique et total de toute l'Écriture, y compris les textes éthiques, à savoir Jésus-Christ. L'Écriture ne nous parle, tout entière, que de Jésus-Christ. Que signifie pour nous, dans une recherche éthique, une telle proclamation ? En premier lieu, nous devons reconnaître que les textes éthiques se rapportent à Jésus-

Christ, qu'ils le désignent, qu'ils renvoient à lui : ils n'ont donc pas un contenu en soi, ils ne déterminent jamais une œuvre bonne par elle-même, mais une œuvre glorifiant l'œuvre de Dieu en son Fils, une œuvre annonciatrice du Seigneur. Et cela veut donc dire que nos propres œuvres, nos vertus et nos actes doivent eux aussi avoir exactement la même signification que ces textes, eux aussi renvoyer au Seigneur et ne jamais nous glorifier nous-mêmes, jamais se refermer sur soi, mais s'ouvrir dans la direction de Jésus-Christ, adresser l'homme à Jésus-Christ, et non pas nous désigner nous-mêmes dans nos voies et nos recherches. Ces œuvres ne peuvent être autre chose que partie du témoignage, et comme tout témoignage se résout dans l'affirmation : « Il faut qu'il croisse et que je diminue »²⁸. Donc la recherche éthique ne peut conduire à dresser des œuvres sans cesse croissantes, jusqu'à de monumentales cathédrales, mais au contraire des œuvres fragiles et fugitives qui ont lancé leur lumière dans la nuit, satisfaisante lorsqu'elles ont montré aux hommes leur Seigneur, et se sont éteintes pour ne laisser rayonner que la lumière du Seigneur lui-même. Et ces œuvres ne sont parfaites qu'en Jésus-Christ seul, et par lui (non pas par une bonne éthique, et non pas par une bonne méthode d'interprétation de l'Écriture) : c'est lui qui les revêt de sérieux, d'authenticité, de vérité, de justice – qui en fait des œuvres dignes du Père.

En second lieu, toute la Bible (et les textes éthiques aussi) est tendue vers l'avenir, elle concerne la venue de Jésus-Christ, la venue du Serviteur souffrant et celle du Seigneur glorifié, le Christ incarné et Jésus revenant. Et de la même façon, toute l'interprétation de ces textes en vue des œuvres de la foi doit être orientée de cette façon. Elle doit exprimer dans toutes les voies et toutes les formes possibles la vigilance de l'Église, l'impatience des chrétiens, l'attente du retour. Toutes les œuvres doivent être une illustration, une actualisation du « Veillez », ordre donné par Jésus-Christ à plusieurs reprises²⁹, et qui ne peut être seulement une pieuse contemplation, ou une attente

28. Jean 3,30.

29. Cf. Matthieu 24,42 ; 25,13 ; 26,38.41 ; Marc 13,33.35.37 ; 14,34 ; Luc 21,36.

intérieure, mais déjà l'irruption dans le quotidien de l'explosion eschatologique.

En troisième lieu, toute la Bible, et les textes éthiques aussi, nous dit que Jésus-Christ est Sauveur, tout converge en ce centre et cette œuvre accomplie pour nous. Sur le plan éthique, cela doit nous conduire à deux formes particulières de compréhension des textes, – certainement nous est par là accordée une très grande liberté dans nos œuvres. Il ne nous est plus possible d'entrer dans la voie du légalisme à partir du moment où nous savons en vérité que le Sauveur nous est donné. Il n'est plus possible de construire nos œuvres comme si de leur plus ou moins grande perfection devait venir notre salut, mais il est assurément demandé que nous inventions les œuvres les plus neuves et les plus entreprenantes pour signifier ce Salut qui est venu, – pour exalter et remercier et louer ce Sauveur. Parce que sauvés, à nous de choisir nos œuvres. Mais en même temps, ce salut (qui est pardon) nous est adressé à nous et à nos œuvres, ainsi nous devons bien savoir que la meilleure interprétation possible de la Parole de Dieu a encore besoin d'être pardonnée, et que nos œuvres, bien loin d'assurer notre salut, doivent elles aussi être pardonnées, pour participer à l'œuvre même de Dieu, et voici que le Salut accordé en Jésus-Christ concerne aussi nos créations et nos travaux. C'est dans la mesure même de cette assurance que nous pouvons recevoir la dangereuse possibilité d'une autodétermination de nos actes, en Dieu et pour Dieu.

Et enfin, toute la Bible – et les textes éthiques aussi – désigne Jésus-Christ comme le Seigneur. Les indications bibliques sur la justice sociale, sur le monde politique, sur la fraternité n'ont aucune valeur par elles-mêmes, ne doivent absolument pas être prises directement comme un bien : elles signifient d'abord que Jésus-Christ est le Seigneur de cette société, de cet État, de cette économie *aussi*. Cette Seigneurie sert de cadre, de lieu, de repère, de valeur pour toute indication politique, sociale, morale, de la Bible, et c'est par rapport à elle qu'elles doivent être interprétées. Ainsi à la fois notre compréhension et notre application de ces textes moraux sont dominées par le fait que les puissances du monde sont vaincues, que ces puissances sont dépouillées de leur souveraineté, de leur autorité dernière, – et que c'est cette victoire

du Seigneur qui rend à la fois possible la traduction de la foi dans des œuvres actuelles (et pas seulement virtuelles), et significatives ces œuvres, qui sont en elles-mêmes ce qu'elles sont, mais en plus sont l'œuvre du Seigneur. Ainsi toutes les décisions que la Bible nous rapporte sont en définitive des attestations du « Comment » manifester dans le monde cette victoire cachée de Jésus-Christ, cachée mais connue de nous, cachée mais en vertu de laquelle nous agissons, cachée mais à laquelle nous avons à rendre témoignage jusqu'au moment où le Seigneur jugera bon de la dévoiler avec puissance. Et c'est en tant que telles que nous avons à comprendre toutes les œuvres et toutes les vies rapportées dans l'Écriture, et tous les préceptes et tous les commandements. Et voilà donc le guide que nous fournit l'analogie de la foi dans la compréhension de l'Écriture pour rechercher une éthique. Alors cette éthique pourra être un humble instrument permettant à des chrétiens de témoigner sur terre de l'authenticité de leur vie véritable qui est cachée avec Christ en Dieu, et d'accomplir des œuvres dignes de la grâce qui leur a été faite dans leur Seigneur et Sauveur Jésus-Christ. Amen.

TABLE DES MATIÈRES

Introduction , par Frédéric Rognon	7
---	---

Quatrième partie

CONDITIONS ET CARACTÈRES D'UNE ÉTHIQUE CHRÉTIENNE

Chapitre premier : L'option et la Guidance	55
Chapitre II : Une Éthique pour la Personne	73
Chapitre III : Une Éthique commune	87
Chapitre IV : Une Éthique immédiate	97
Chapitre V : Une Éthique spécifique	113
Chapitre VI : Une Éthique des Contradictions	135
Chapitre VII : Une Éthique des Moyens	151
Chapitre VIII : Une Éthique eschatologique	165

Cinquième partie

LE CONTENU DE L'ÉTHIQUE

Section I – *L'Éthique et la Loi*

Chapitre premier : L'Évangile et la Loi	187
Chapitre II : L'accomplissement de la Loi	209
Chapitre III : Fonction de la Loi dans l'Éthique	225

Cinquième partie

LE CONTENU DE L'ÉTHIQUE

Section II – *Éthique et Théologie*

Chapitre premier : Éthique et Dogmatique	251
Chapitre II : L'Éthique et les Principes chrétiens	269
Chapitre III : Sur l'Interprétation des Textes éthiques de la Bible	287

PARUTIONS RÉCENTES CHEZ LABOR ET FIDES

Jean-Marc Falcombello Valentine Zuber	<i>Le Bouddha est-il vert ? L'origine religieuse des droits de l'homme</i>
Andreas Osiander	<i>Est-il vrai et crédible que les juifs tuent en secret les enfants chrétiens et utilisent leur sang ?</i>
François Dermange Constance Arminjon	<i>L'éthique de Calvin Une brève histoire de la pensée politique en Islam contemporain</i>
Raphaël Picon Guy G. Stroumsa	<i>Un Dieu insoumis Religions d'Abraham : histoires croi- sées</i>
Yadh Ben Achour et François Dermange Dominique Ziegler Francine Carrillo Marion Muller-Colard Ch. Chalamet et H.-Ch. Askani (éd.) Vincent Goossaert Marc Faessler Rémy Bethmont et Martine Gross (dir.)	<i>Quel islam pour l'Europe ? Calvin, un monologue Jonas. Comme un feu dévorant Éclats d'Évangile La sagesse et la folie de Dieu Bureaucratie et salut Le rêve Homosexualité et traditions mono- théistes</i>
Martin Luther Olivier Bauer Jean Zumstein Jérôme Cottin Jonathan Glover Patrick Cabanel et Laurent Gervereau (éd.) Y. Fer et G. Malogne-Fer (dir.) Thomas Kaufmann Paul Tillich Christophe Chalamet Hans Joas	<i>Une anthologie, 1517-1521 Les cultes des protestants La mémoire revisitée Quand l'art dit la résurrection Questions de vie ou de mort La Saga Bost Le protestantisme à Paris Les juifs de Luther Christianisme et judaïsme Une voie infiniment supérieure Comment la personne est devenue sacrée</i>
Antoine Nousi Denis Müller Sarah M. Grimké Félix Moser et Elise Cairus (éd.) Marc Lienhard John D. Caputo Patrick Cabanel	<i>Lettre à ma belle-fille catholique pour lui expliquer le protestantisme Dieu. Le désir de toute une vie Lettres sur l'égalité des sexes Entre la mémoire et l'oubli Luther La faiblesse de Dieu Ferdinand Buisson</i>

Patrick Gilliéron Lopreno	<i>Voyage en Suisse</i>
Paul Ricœur	<i>Plaidoyer pour l'utopie ecclésiale</i>
François Vouga, Henri Hofer et André Jantet	<i>Dieu sans religion</i>
Marie Huber	<i>Un Purgatoire protestant ?</i>
Corinne Bonnet et Laurent Bricault	<i>Quand les dieux voyagent</i>
Jean-Daniel Macchi	<i>Le livre d'Esther</i>
Karl Barth	<i>L'épître aux Romains</i>
Thierry Mertenat	<i>Les feux de l'action</i>
A. Lloren, L. Tischler et N. Tavaglione (éd.)	<i>Les étrangers volent-ils notre travail ?</i>
Andreas Dettwiler	<i>Dans les coulisses de l'Évangile</i>
Daniel Marguerat	<i>Jésus et Matthieu</i>
Jean-Pierre Bastian	<i>La fracture religieuse vaudoise, 1847-1966</i>
Marion Muller-Colard	<i>Le Complexe d'Elie</i>
P.-Y. Brandt et J. Besson (dir.)	<i>Spiritualité en milieu hospitalier</i>
T. Römer et L. Bonjour	<i>L'homosexualité dans le Proche-Orient ancien et la Bible</i>
Lytta Basset	<i>Vivre, malgré tout</i>

Cet ouvrage a été composé par IGS-CP
à L'Isle-d'Espagnac (16)