

**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 35 (1985)  
**Heft:** 3

**Artikel:** Chronique d'éthique  
**Autor:** Fuchs, Eric  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-381294>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 30.03.2025

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

## CHRONIQUE D'ÉTHIQUE

ERIC FUCHS

1. J. ANSALDI, *Ethique et sanctification. Morales politiques et sainteté chrétienne* (Le Champ éthique n° 9), Genève, Labor et Fides, 1983, 199 p.
2. C. YANNARAS, *La liberté de la morale* (Perspective orthodoxe n° 4), Genève, Labor et Fides, 1982, 252 p. Traduit du grec par J. Touraille.
3. R. SUBLON, *Fonder l'éthique en psychanalyse* (Réfléchir), Paris, FAC éditions, 1982, 138 p.
4. P. GRELOT, *Problèmes de morale fondamentale. Un éclairage biblique* (Recherches morales 6), Paris, Cerf, 1982, 289 p.
5. CH. E. CURRAN, *Moral Theology: A Continuing Journey*, Notre-Dame (Ind.)-London, University of Notre-Dame Press, 1982, 238 p.
6. A. BARRAL-BARON, *Comprendre nos différences. Chemins du discernement humain*, Paris, Le Centurion, 1984, 188 p.
7. *Dictionnaire de Morale*, édité par O. HÖFFE, avec la collaboration de M. FORSCHNER, A. SCHOEPP et W. VOSSENKUHL. Edition française adaptée et augmentée sous la direction de PH. SECRETAN avec la collaboration de N. FRIEDEN-MARKEVITCH et R. SUAREZ DE MIGUEL (Etudes d'éthique chrétienne 11), Fribourg-Paris, Editions Universitaires-Cerf, 1983, 239 p.
8. G. L. HALLETT, *Christian Moral Reasoning: An Analytic Guide*, Notre-Dame (Ind.)-London, University of Notre-Dame Press, 1983, 259 p.
9. M. VILLEY, *Le droit et les droits de l'homme* (Questions), Paris, PUF, 1983, 171 p.

1. La question que pose J. Ansaldi est assurément capitale: quel rapport y a-t-il entre le bien moral et la sainteté? Sa réponse, qui constitue un refus raide de toute «éthique chrétienne», est d'emblée sans équivoque: le bien moral et la sainteté sont situés sur deux plans différents, à distinguer soigneusement. Sans quoi on tombe aussi bien dans l'erreur du barthisme, et derrière lui du calvinisme, qui «entend imposer au monde les valeurs spécifiquement chrétiennes» (p. 11) que dans celle des théologies politiques qui font de l'histoire la matrice de la vérité et assimilent la praxis subversive des exploités à la conversion évangélique. J. A. est honnête, il désigne dès les premières pages ses adversaires; pour faire court, disons qu'il s'agit de Calvin et de G. Casalis! Calvin, accusé d'avoir, en défendant le *tertius usus legis*, fait retomber la *sola fide* de la Réforme dans le moralisme et G. Casalis, avec le courant qu'il représente, d'avoir sacralisé des options politiques, respectables comme telles mais qui ne sauraient être confondues avec l'exigence évangélique.

Il faut donc d'abord soigneusement distinguer les champs respectifs de l'éthique, définie comme «le comportement réglé par des valeurs communes aux hommes d'une civilisation, chrétiens ou non» (p. 11) et de la sanctification, tâche spécifique des chrétiens, définie comme «devenir un avec le Christ afin qu'en nous et par nous il puisse poursuivre son ministère dans la visibilité et la finitude» (p. 87). J. A. va consacrer la plus grande partie de son livre à préciser les termes de cette distinction. Malgré ce qu'il dit lui-même — «nous sommes convaincus que l'on ne peut pas plus séparer les champs respectifs de la foi et de la non-foi qu'on ne peut les unifier ou les situer dans le prolongement de l'autre» (p. 15), la plus grande partie de son livre est consacrée à la séparation de ces champs, puisqu'il faut attendre la p. 134 pour que l'auteur nous dise comment il articule éthique et sanctification. Il le fait en annonçant : «il s'agit maintenant de réintégrer l'épaisseur du réel dans le processus étudié». Est-ce à dire que jusqu'ici, c'est-à-dire durant toute la longue démonstration de l'incompatibilité fondamentale qui sépare la tâche éthique, qui relève de la seule raison, et la sanctification, œuvre de l'Esprit-saint en nous, «l'épaisseur du réel» aurait été négligée? Oui, et volontairement, puisque J. A. annonçait dès l'entrée que sa méthode «typologique» consisterait à isoler, de manière artificielle ces deux types, afin de «cerner des essences pures» (p. 15). Bien entendu ces essences n'existent nulle part, mais à les abstraire ainsi de la contingence, on gagne à percevoir les enjeux profonds, et on évite des confusions dommageables aussi bien pour l'éthique que pour la foi.

Certes, j'accorde volontiers qu'à user de la méthode typologique on gagne en clarté. Mais ne pipe-t-on pas les dés dès l'entrée? Ce qu'il s'agit de démontrer — en l'occurrence la distinction structurelle entre éthique et sanctification — est postulé au départ. Nul doute qu'on ne trouve, en toute clarté, cette distinction, puisqu'on la suppose méthodologiquement opérante! Ne vaudrait-il pas mieux partir justement de l'«épaisseur du réel» et penser théologiquement sa signification? Cet artifice méthodologique m'a gêné. Son irréalité s'étend peu à peu aux champs étudiés, c'est pourquoi tout en m'accordant avec la plupart des thèses de J. A., je me suis senti le plus souvent mal à l'aise avec leur formulation. Peut-être est-ce à cause de ce présupposé méthodologique qu'à chaque fois que J. A. essaie de faire retour au réel, à partir de sa position théorique pure, mais irréelle, il m'a semblé que ce retour s'avérait soit impossible, soit sans portée concrète. Ainsi quand J. A. nous dit (p. 158) que «le chrétien ne dispose d'aucune lumière pour ses engagements éthiques», ou (p. 159) que «comme les autres hommes, il est réduit à sa raison et à son cœur», j'avoue ne pas très bien comprendre : ou bien le discernement que donne la connaissance de l'Évangile, c'est-à-dire de Dieu et de la vocation qu'il adresse à l'homme, permet de reconnaître «ce qui est bien, ce qui est agréable à Dieu, ce qui est parfait» (Rm. 12, 2), et dans ce cas, c'est bien au cœur du réel, de l'histoire, de la corporéité, que ce bien peut et doit prendre place, et comme bien de tous les hommes, ou bien en restaurant l'homme dans

sa vérité de créature aimée et sauvée, l'Évangile ne lui donnerait qu'une capacité critique, capable de dénoncer les idolâtries menaçantes (cf. p. 160) mais le laisserait désarmé devant les tâches positives où se risquer.

Par souci de ne pas sacraliser une position éthique, un prétendu et fantasmatique «savoir chrétien» — dont à juste titre il dénonce l'inévitable totalitarisme — J. A. en vient à se méfier de tout discours positif, de toute proposition d'un contenu éthique. C'est pourquoi il abaisse le rôle de l'éthique — fruit du péché, menacée par l'idolâtrie, vouée à la modeste tâche de conserver le monde (et surtout pas de l'améliorer!). Nous sommes du coup revenus à la théologie luthérienne des deux règnes, avec toutes ses ambiguïtés. Ainsi J. A., qui vient d'affirmer que le chrétien ne dispose d'aucune lumière particulière, ajoute que l'engagement éthique du chrétien sera pris dans la dialectique de la liberté et de l'*agapè*, et que le primat de celle-ci «conduit le fidèle à hiérarchiser les valeurs» (p. 161). Et comment cela se fait-il? Par le recours à la raison et au cœur? Mais n'est-ce pas alors à nouveau rendre insignifiant l'apport de la foi à l'éthique? Si l'*agapè* oblige à hiérarchiser les valeurs, c'est bien qu'elle pointe un bien et qu'elle contraint à combattre pour que tout ce qui détruit l'homme en l'homme soit aboli. Ce qui signifie que la vérité de l'homme, révélée en Christ, a de fait une importance éthique. Non pour imposer de haut un savoir totalitaire, et secrètement idolâtre, mais pour signifier l'espérance qui habite la création. De ce point de vue, parler de «l'insignifiance théologique de l'histoire» comme le fait J. A. est pour le moins bizarre (cf. p. 160).

La distinction que l'auteur nous propose entre l'éthique, œuvre de raison, et la sanctification, œuvre du Christ en nous, n'est donc pas tenable dans la pratique. Le croyant, défini comme le fait J. A. risque en tant que croyant de perdre toute consistance historique; en tant qu'homme, il sera réel, c'est-à-dire conflictuel, affronté aux interdits qui structurent son existence personnelle et sociale, mais en tant que croyant, il reste pure potentialité, certes libre et courageuse, mais trop consciente des risques d'idolâtrie qu'elle court pour oser encore un *acte* chrétien. Comment assurer alors cette articulation entre exigence de sainteté et recherche du bien? Ne sommes-nous pas ramenés — quoi qu'en dise J. A. — à la question du troisième usage de la Loi? En défendant l'*usus normativus* de la Loi, Calvin voulait justement lier, je crois, une pratique positive de la foi avec la reconnaissance de l'infinie et nécessaire différence entre l'exigence de la sainteté, et de l'honneur de Dieu, et la réalité du péché. Sans perdre conscience de la différence, c'est-à-dire la reconnaissance de la non-maîtrise d'un savoir sur Dieu — ce à quoi J. A. veut à juste titre nous rendre attentifs pour éviter que la morale ne devienne paranoïaque en se voulant «chrétienne» — il faut aussi consentir à la promesse qui ouvre un champ possible d'obéissance et d'action. C'est à cette double tâche que la Loi invite (sans parler du rôle qu'elle joue, en tant que don de la Providence maintenant la question éthique ouverte au cœur de l'homme). Ce que le

troisième usage de la Loi veut permettre, c'est d'inscrire l'obéissance des croyants dans une histoire, celle dessinée par le travail de l'Esprit au cœur des croyants, au cœur de leurs actions et de leurs réflexions sur leurs actions. Tout ce que la «Loi de Dieu» exprime, nous le savons, c'est ce rapport entre l'interpellation de la Parole et la réalité incarnée de vies croyantes. C'est d'ailleurs en ce sens que Jésus accomplit la Loi, sans l'abolir. Quand Calvin interprète le Décalogue comme l'expression redonnée par Dieu de la loi naturelle, c'est-à-dire de la loi de la création, il veut inscrire la recherche d'une éthique chrétienne dans l'histoire de cette fidélité difficile. Il veut aussi fournir aux chrétiens des repères qui leur permettent de «hiérarchiser les valeurs» à partir de l'Évangile, comme le demande J. A. Il faut accorder totalement à J. A. que le calvinisme a pu aboutir, à partir de ce troisième usage, à un moralisme pesant et oppressif. Mais il faut, au moins, reconnaître qu'il a nourri une conscience éthique attentive à la fois à ne méconnaître ni les structures du réel, ni la nécessité de rendre témoignage au cœur du réel à l'altérité du Royaume. Il suffit de penser à l'importance de l'influence de la pensée calvinienne sur la réflexion politique au XVII<sup>e</sup>: la vérité de l'ordre humain, et donc politique, ne se peut plus déduire des lois naturelles, barrées par l'*usus elencticus*; mais elle n'est pourtant pas perdue à jamais, elle est donnée par analogie dans le texte de la Bible présentant la «Loi de Dieu». Un subtil travail d'interprétation est à l'œuvre pour respecter l'ordre propre du politique tout en l'articulant sur la vérité eschatologique, sur la promesse de Dieu. C'est la réflexion sur la loi qui a permis cette émergence. Au contraire de J. A., je n'accepte pas ce qu'il appelle «l'inévitable marginalisation du christianisme». L'Église peut à la fois célébrer le mystère de Dieu, caché aux hommes et aux pouvoirs, et s'engager pour un projet politique qui respecte la «loi de Dieu», c'est-à-dire les structures d'humanisation données comme conditions de possibilité de l'homme dans l'Écriture (lois de la différence, de l'altérité et de la relation). D'ailleurs quand, en conclusion, J. A., citant les travaux de B. Barret-Kriegel, se félicite de ce que les grands juristes du XVII<sup>e</sup> s. aient choisi de «fonder l'éthique publique sur le socle de la loi vétero-testamentaire» (p. 192), ne reconnaît-il pas l'importance historique du troisième usage, par où justement s'articulent la reconnaissance du monde comme création ordonnée et la promesse de la Parole eschatologique?

Ce compte rendu est un peu à l'image du livre d'Ansaldi, trop critique et polémique. Il ne dit pas assez l'intérêt suscité par l'essai du théologien de Montpellier. Ni l'accord profond sur la plupart des thèses avancées. Je n'arrive simplement pas à comprendre pourquoi, à partir de ces thèses, il faudrait aller là où A. veut nous mener, jusqu'à ce refus de toute éthique chrétienne. Jusqu'à cette coupure avec notre mémoire éthique, comme si nous étions toujours condamnés à recommencer notre histoire à zéro. Mais que J. A. me pardonne cette critique qui ne rend pas justice à son intention; il comprendra qu'elle témoigne à sa manière, et mieux je le crois qu'un compte rendu aca-

démique, de l'intérêt passionné que j'ai pris à le lire, et que prendront tous ceux qui s'affronteront à cette pensée exigeante et décidée.

2. Avec le livre de Christos Yannaras, nous sommes apparemment aux antipodes d'Ansaldi. Ici, l'éthique, si du moins elle veut bien ne pas servir d'alibi à l'homme pour échapper à la question de sa vérité existentielle, est le lieu de la plus haute quête. «La morale (...) est la correspondance dynamique de la liberté personnelle à la vérité et à l'authenticité existentielles de l'homme» (p. 13). Il va donc s'agir de faire en sorte que cette vérité théologique devienne vérité humaine. A l'image de Dieu, reconnu comme Personne, hypostase de l'Être, l'homme n'existe que comme personne, hypostase de la nature humaine, altérité et liberté qui dépassent tout conditionnement de la nature. Comme Dieu, l'homme est d'abord «fait existentiel de relation et de communion» (p. 17). Si l'homme nie cette origine, il perd sa qualité de personne pour n'être plus qu'un individu, c'est-à-dire un fragment isolé de ce tout objectif d'une nature humaine universelle, définie quantitativement. L'individualisme — c'est l'ennemi que C. Y. va combattre tout au long de son livre — conduit à la ruine de la morale qui est conçue alors comme une conformité individuelle à des devoirs extérieurs imposés par les nécessités de la convivialité sociale. En refusant l'appel de Dieu, l'homme s'aliène lui-même, et avec lui la «nature» qui devient destin, nécessité avec laquelle il faut lutter et ruser pour survivre. Autrui du coup devient lui aussi «nature» menaçant sa propre existence.

Le péché est donc ici conçu, non comme la perte d'une identité, mais comme un échec, une impossibilité d'atteindre l'authenticité existentielle. Mais l'homme inauthentique reste toujours appelé: et l'Eglise a pour mission de révéler à l'homme, en lui révélant la vie authentique qui est en Christ, comment par le repentir il peut la faire sienne. La personne du Christ, hypostase de la vie, devient le lieu de rassemblement de ceux qui, dépassant leur individualisme autrefois voué à l'autonomie, «constituent unité de *périchorèse* et d'amour personnels» (p. 36). Il ne saurait donc y avoir d'éthique chrétienne qu'ecclesiale, toute éthique individuelle est fruit du péché. L'éthique revêt donc un aspect liturgique, en ce qu'elle vise à la manifestation de Dieu dans le monde, par le moyen de la vie même des croyants: nouveau rapport aux choses, à la nature, aux autres hommes, appelés non plus à servir à la survie individuelle mais à la relation communautaire. Ainsi la morale chrétienne est-elle appelée à révéler la vérité et l'authenticité de la vie. C'est donc une morale eucharistique, qui assume pour la transfigurer toute la corporéité du monde.

Au milieu de ces chapitres magnifiques, on se demande pourquoi on tombe tout d'un coup sur un passage, le § 38: «la célébration de la vie et la distinction des sexes», où C. Y. est bien embarrassé pour nous expliquer comment il se fait que la dignité sacerdotale de l'homme, d'une part abolit toute division, à commencer par celle sexuelle, qui appartient à l'ordre de la nature, et d'autre

part réserve au seul mâle le privilège d'accéder au ministère sacerdotal. Avec cette argumentation dont la logique je dois dire, m'échappe: «C'est pourquoi le dépassement de la distinction des sexes ne signifie pas pour l'Eglise un saut arbitraire dans le domaine de l'idéalisme abstrait, ni une castration moralisante de la nature, ni non plus la prétention à l'égalité des sexes (...)» (p. 90). Curieux comme tout d'un coup la nature, dont on a dit avant qu'elle devait être dépassée en tant que nécessité, devient ici absolu indépassable. Où est ici la transfiguration? Mais revenons à plus intéressant: l'ascèse, terme par lequel les Pères désignaient la morale, est donc cet effort libre pour que la vie du Christ prenne place dans la vie du croyant et transfigure toutes choses en possibilité de communion. C'est ici que l'Eglise peut aider le croyant en lui désignant au moyen de règles canoniques morales les chemins d'une véritable ascèse. C. Y. prend soin de distinguer ces règles de l'Eglise d'Orient du droit canon occidental, accusé, lui, de conduire au légalisme autoritaire. Car, cela va sans dire, l'Eglise d'Orient ne saurait être décrite que comme l'authentique dépositaire de l'unique vérité! Par contre le juridisme romain et le piétisme protestant, puisque un peu trop souvent il semble bien qu'aux yeux de C. Y. la théologie occidentale se résume dans ces deux figures également détestables, sont à l'évidence coupables de tous les maux qui ont abouti au sécularisme et à l'immoralisme modernes. Passons sur la polémique, encore que le chap. VIII sur «le piétisme, une hérésie dans l'ordre de l'ecclésiologie», soit trop caricatural et comme tel inacceptable et un peu blessant pour une sensibilité protestante; interrogeons-nous plutôt sur la portée *réelle* d'un tel essai théologique. Incontestablement cette théologie nous libère du moralisme, de même que du dualisme; il y a une perspective réconciliatrice et unificatrice qui donne au projet éthique un dynamisme certain. Mais est-elle suffisamment critique à l'égard de ses propres présupposés? Le référent semble ici évident et connu. Comment dès lors échapper au risque d'une fuite dans un imaginaire religieux d'autant plus rassurant qu'on a préalablement décidé que le réel, et ses éventuels démentis, étaient insignifiants? Je sais que C. Y. dénoncera dans ces propos l'inévitable fascination de l'Occidental pour la morale utilitaire. Peut-être, mais il reste que le lecteur reste un peu sur sa faim quand au terme de son livre, après avoir dénoncé en termes vifs l'impasse de l'Occident, C. Y. nous propose de nous inspirer de la civilisation de Byzance et de nous attacher à reconstruire des paroisses pour qu'elles deviennent de véritables communautés eucharistiques. Et le livre se termine sur un chapitre intitulé «La morale de l'art liturgique». N'y-a-t-il vraiment rien de plus urgent à faire?

3. En lisant l'ouvrage de R. Sublon, j'ai mieux compris pourquoi l'Ecriture lie solidement la morale à la question de la Loi, mais aussi pourquoi ce lien doit être constamment mis en question. La Loi dès le commencement — l'arbre interdit au milieu du jardin — pour signaler l'irréductibilité de l'Autre et ouvrir au désir d'en jouir, mais aussi la Loi qui se prend, ou qu'on prend,

pour l'Autre qu'elle vise, lieu où l'on installe, pouvoir qu'on pense posséder désormais: le bien et le mal sont ici. R. S. va donc s'interroger sur les conditions de possibilité de l'éthique: étudiant le comportement éthique des chrétiens, il constate tout d'abord l'extrême variabilité de leurs attitudes morales; mais il remarque aussi qu'il existe une constante, le recours aux Écritures. Mais cette référence est elle-même l'objet d'interprétations diverses. S'ensuit-il qu'il n'y a pas d'éthique chrétienne? Avant de conclure, il faut faire un détour, et constater d'abord l'universalité de la question éthique, c'est-à-dire de la conscience d'une différence entre bien et mal, «sans préjuger du contenu du bien ou du mal envisagé» (p. 22). Cette présence universelle d'une différence nous conduit de la question du *contenu* d'une morale à celle des *conditions de possibilité* d'un choix d'un contenu éthique. Ce qui conduit à la question de celui qui pose cette question, à savoir le sujet. D'où une nouvelle précision: «quelles sont les conditions de possibilité de l'avènement du sujet éthique quel qu'il soit, observant ou observé?» (p. 23). Avec ce complément concernant l'éthique chrétienne: permet-elle à la question éthique de se poser?

Pour répondre à cette question, R. S. se livre à une brève enquête historique, qui prend pour objet deux systèmes éthiques, l'aristotélico-thomisme, et le kantisme, dans leur manière de se situer par rapport au référent. Dans le premier, le référent est objet de savoir, science et sens se confortent et s'épaulent; la vérité est identifiée au savoir. «Le référent ultime reste un lieu de permanence où, par-delà les aléas de l'histoire, les avatars de la croissance et de la dégénérescence, de la mort et de la vie, se conserve, intact, éternel, l'*Etre de la représentation*, l'être invisible des choses et l'être invisible des sujets» (p. 51). La crise galiléenne met en question cette unité du savoir et de la vérité, c'est une crise du pouvoir: qui peut disposer du métalangage disant la vérité du vrai? La crise du savoir métaphysique est ainsi une crise de l'éthique; c'est ce que Kant a bien vu. En distinguant discours du savoir et discours symbolique, Kant arrache le Bien à l'objectivité pour le transférer à celui de la Loi, de l'Impératif catégorique. C'est le sujet raisonnable qui peut et doit ainsi l'appréhender. Mais, on le sait, la conscience morale n'est pas sortie indemne des soupçons que la modernité a fait peser sur elle. Alors que reste-t-il après Marx et Freud de la possibilité d'une éthique? Dans un dernier chapitre, tout à fait remarquable, quand on pense que R. S. arrive à y rendre Lacan accessible, le théologien-psychanalyste de Strasbourg constate que désormais le référent est barré. Qu'est-ce à dire? D'abord que la signification ne se soutient que du seul recours au signifiant; ensuite que par le double jeu de la dénégation et de l'imaginaire le Moi fonctionne toujours sur le mode de la méconnaissance. Processus d'oubli qui rend possible l'idée du même, de permanence, mais c'est un leurre. «Cette identité et cette permanence n'est qu'une fausse permanence et une identité imaginaire, investies avec d'autant plus de force qu'elles apparaissent comme planche de salut pour le sujet qui *se manque*» (p. 115). D'où le



rêve de synthèse ultime et d'un savoir absolu. Dès lors la Loi, qui permet le sujet, le permet en étant Loi du désir renvoyant à un manque. L'interdit ne s'oppose pas au désir, mais fonde le sujet comme différent et appelé à renoncer à convoiter une puissance et une complétude qui n'existent pas.

C'est l'apport de la psychanalyse que de remettre ainsi en question la sourde ou évidente prétention de tout discours humain à la maîtrise de la vérité. Alors qu'en est-il du recours à l'Écriture, dont nous avons vu qu'il était la constante des élaborations éthiques des chrétiens? Citons plus longuement la réponse de R. S.: «... La conception du grand Autre comme non barré ruinerait toute éthique, la réduisant au seul dressage et à l'assujettissement du sujet au Savoir absolu de cet Autre. Parce que cet Autre est barré, divisé, son message est de signifiante, ne se réduisant à aucune signification définitive. Le sujet advient en assumant l'impératif du signifiant donné (imposé) par l'Autre, mais la subsistance du signifiant étant de connotation, le sujet n'est pas pétrifié en une programmation sémantique univoque» (p. 127). Contre une lecture fondamentaliste de la Révélation, qui vise à l'acquisition d'un savoir donnant un pouvoir et qui détruit le sujet, il faut affirmer la nécessité d'une lecture symbolique de l'Écriture; celle-ci ne dit-elle pas elle-même que la Chose ne cesse d'être perdue, permettant ainsi à la promesse de se faire histoire, responsabilité, désir? Ainsi l'éthique naît-elle non d'abord comme visée d'un contenu mais comme suscitation du sujet, de son désir; «une éthique de la signifiante, fondée sur la Loi de l'ordre symbolique, impossible à maîtriser en quelque méta-langage» (p. 136).

Alors, une éthique sans contenu? Non, mais sans contenu se donnant comme absolu, c'est-à-dire confondant symbolique et imaginaire. Une éthique renvoyant au texte de l'Écriture, surgissement de la parole de l'Autre dans la différence des langages qui la constitue. Ainsi, pour revenir un instant sur la question du 3<sup>e</sup> usage de la Loi, thème que n'aborde pas R. S., on comprend à la fois les inquiétudes de Jean Ansaldi si la Loi devient ce Savoir imaginaire aux mains de quelques-uns qui y manifestent leur paranoïa, et mon souci de maintenir ce rappel de l'extériorité constituante du texte biblique, comme Loi, comme langage de l'Autre dans les langages des autres, comme précedence de l'Église, instance symbolique qui fonde et maintient les différences, en les articulant autour de la promesse de l'Esprit.

Je tiens le livre de R. S. pour un livre important et précieux. Au même titre que les deux précédents, il s'inscrit dans une recherche fondamentale et urgente sur le statut de l'éthique chrétienne.

4. Le livre de Pierre GreLOT est composé à partir d'articles séparés, ce qui explique les nombreuses répétitions qui lassent un peu le lecteur. Cinq chapitres: le premier est consacré à la morale de l'Ancien Testament, le second à l'idée de la nature en théologie morale, le troisième au fondement des normes morales en théologie chrétienne, le quatrième à une lecture critique de l'interprétation thomiste du Décalogue comme loi naturelle et le cinquième à

l'Eglise et l'enseignement de la morale. Il y a beaucoup de bonnes pages dans ce livre, mais je reste finalement insatisfait, aussi bien devant le travail de l'exégète, beaucoup trop prudent dans son interprétation, que devant celui du moraliste, qui continue à travailler sur la notion de nature sans en faire une critique suffisante, me semble-t-il. C'est un livre pré-critique en quelque sorte, comme l'exégèse en produit encore trop souvent, où le théologien, en l'occurrence ici l'éthicien, ne peut se sentir vraiment appuyé dans ses recherches.

5. Le grand moraliste catholique américain qu'est Ch. Curran nous offre ici une série de réflexions réunies par la conviction qu'on ne peut proposer des solutions en éthique sans une vive conscience du contexte historique dans lequel on les produit. Interprétation sans cesse reprise, «voyage» ininterrompu où le passé est sans cesse matière d'une réactualisation obligée. Ce qui pose le problème, aigu tout particulièrement pour un moraliste catholique, du rapport avec l'enseignement autorisé du Magistère: c'est l'objet du premier chapitre. Puis C. C. s'explique sur le rapport de la théologie catholique avec l'Université américaine; comment la liberté académique peut servir la théologie, c'est ce dont l'auteur aimerait bien convaincre les autorités catholiques! Puis viennent des réflexions plus méthodologiques, sur la nature de l'éthique chrétienne, l'anthropologie et la théologie que la réflexion éthique suppose. Dans la troisième partie du livre, C. C. nous offre trois études sur la vieillesse, la conception *in vitro* et la «révolution contraceptive». Deux études en éthique sociale forment la quatrième et dernière partie du livre: sur le développement de l'enseignement social dans l'enseignement officiel catholique de Léon XIII à nos jours, et sur les relations entre la foi, la religion et l'ordre politique. On retrouve dans ces pages toutes les qualités de Ch. Curran: rigueur d'analyse et liberté de ton.

6. C'est à une tentative très intéressante qu'est consacré l'essai d'A. Barral-Baron. Il veut rendre compte de la diversité des approches possibles, qui ne cessent de se confronter dans l'Eglise actuelle, de l'exigence éthique. Mais comment discerne-t-on cette exigence? Il faut reconnaître le pluralisme des approches et en apprécier la valeur. Ainsi pourra-t-on passer de l'incompréhension au dialogue et se réjouir de nos différences plutôt que de s'en effrayer. A. B.-B. distingue quatre types d'attitude morale, quatre modèles de discernement. Le premier cherche la volonté de Dieu dans l'obéissance à l'ordre moral révélé dans la création et dans l'Écriture. Il appartient à un monde stable, ordonné autour d'institutions dispensatrices d'ordre et de normes: la famille, l'Eglise interprète de la loi naturelle, la société régie par le bien commun. Morale de principes qui cherche une solution aux problèmes humains dans le respect des institutions et des normes communes. Ce qu'il convient de lui reconnaître comme valeur, c'est la conviction de l'universalité des impératifs moraux, reconnus par la raison, révélés par la loi de Dieu et promulgués par l'Eglise. Ce modèle peut conduire au légalisme et à l'hypocrisie, il reste

pourtant un modèle fort, parce qu'ouvrant l'homme au-delà de lui-même, le plaçant devant l'interpellation d'une exigence transcendante et universelle. Cette voie est aussi plus ecclésiale, elle offre un cadre plus solide aux consciences faibles.

Le second modèle cherche à incarner la justice et l'amour par l'ouverture aux valeurs humaines et évangéliques présentes dans notre histoire. Il appartient à un monde qui a conscience de l'évolution et du risque des enjeux éthiques. Il faut s'engager pour transformer le monde, dans le respect de la dignité et de la solidarité humaines. Il y a une autonomie de la morale, qui est plus une quête des valeurs en jeu dans nos situations que l'application de principes autorisés. Dieu est déjà à l'œuvre dans le monde où il nous précède et nous attend: il s'agit de discerner ce à quoi il nous appelle. Solidarité et discernement sont les deux termes majeurs de ce modèle; d'où l'importance que prend le thème de la conscience morale, organe de ce discernement. L'Eglise et l'Écriture sont là pour éclairer et nourrir cette conscience, non pour lui prescrire ce qu'elle doit décider. C'est ce modèle que la théologie d'après Vatican II a privilégié chez les moralistes catholiques, en réaction contre l'autoritarisme du premier modèle.

Une troisième voie est cependant reconnaissable dans la pratique éthique des chrétiens. Elle consiste d'abord et surtout à accueillir l'autre dans sa différence, son altérité, à l'image de la relation avec l'altérité de Dieu. Ce modèle ne pouvait apparaître que dans un monde mouvant, incertain, diversifié, face aux ambiguïtés d'un progrès qui nous fait douter du sens de l'histoire et face aux difficultés que suscite partout l'affrontement des différences qui veulent être reconnues. La morale ici se fait surtout exigence du sujet moral pour accueillir l'autre en se dépouillant de ses prétentions; elle devient sensibilité aux réalités des différences, surtout celles qui nous mettent en question. Sens de l'autre, responsabilité, modestie sont les termes dominants. L'Eglise comme lieu eucharistique où s'accueillent toutes les différences, et l'Écriture comme rappel de l'altérité incontournable de l'Autre sont les références non-autoritaires de ce modèle.

Un quatrième modèle fait aussi partie de l'expérience éthique d'aujourd'hui. Celui qui, sensible à tous les blocages de notre société technocratique, parie sur la force contagieuse du bonheur et de la liberté. Éthique de petits groupes qui s'efforcent de faire émerger un nouveau style de vie, qui prennent en compte l'écologie, la libération des oppressions économiques, le retour à la nature et la critique de l'idéologie du travail. Mai 68 a sûrement influencé cette recherche: on ne craint pas de parler de l'importance éthique du plaisir et de la fête. Certaines expériences de communauté de base s'inscrivent peu ou prou dans cette ligne, dans une recherche de créativité qui se situe le plus souvent en marge des Eglises.

Cette intéressante tentative de décrypter les différentes manières de vivre l'exigence éthique dans l'Eglise d'aujourd'hui devrait permettre une plus

grande clarté dans les débats sur les prises de position que les Eglises et les chrétiens sont appelés à prendre. L'auteur ne tranche pas entre ces modèles, il en décrit les avantages et les risques; il nous fournit un matériel d'étude qui pourra être repris de façon plus critique, non pour imposer un modèle unique et seul autorisé, mais pour permettre une meilleure perception des enjeux théologiques, et de l'importance des présupposés épistémologiques et culturels dans la décision éthique.

7. Le professeur Ph. Secretan a pris l'initiative de traduire en français et d'adapter le Dictionnaire de morale de Höffe. C'est une excellente initiative, les instruments de ce genre manquant cruellement en français. Plus de 200 articles sont proposés s'efforçant le plus souvent de faire l'histoire de la notion, et fournissant une bibliographie sélective. Bien que publié par l'Institut de Théologie morale de l'Université de Fribourg, il s'agit plus d'un dictionnaire philosophique que théologique. Les références théologiques sont peu nombreuses. Aucun article sur des thèmes aussi fondamentaux que la justification, la sanctification ou la Loi. Dans la bibliographie générale finale, dans les sources de la morale, on cite quelques théologiens: des Pères de l'Eglise — tous Latins! —, Thomas d'Aquin, Luther et c'est tout. Rien sur Calvin, dont on devrait savoir, même à Fribourg, qu'il a eu quelque influence sur la morale, rien sur Bonhoeffer. Mais ce sont là des détails qui n'enlèvent rien à l'intérêt et à l'utilité de cet ouvrage, indispensable désormais pour tous ceux qui veulent réfléchir aux questions éthiques.

8. Comme son titre l'indique bien, l'ouvrage de Hallett se veut un guide pour celui qui se trouve face à une décision morale. Quatre parties: d'abord établir la nécessité d'une réflexion morale, ce qui n'est pas toujours évident dans l'Eglise, puis celle de faire abstraction des motivations subjectives pour évaluer le plus objectivement la portée de l'acte, enfin la nécessité d'accorder une place centrale à l'étude des critères moraux, distingués des symptômes expérimentaux. La seconde partie examine les différentes façons dont les chrétiens au cours de l'histoire ont exprimé leur critériologie morale; ce qui permet à l'auteur dans la troisième partie de proposer sa propre compréhension de la hiérarchie des valeurs, ainsi justifiée: «If Christian moral reasoning is to be both consistent and true to its past, it must be based on the balance of values; value-maximization must be its logic and its law» (p. 224). Enfin la quatrième partie met en action les critères définis et propose des lignes directrices et des procédures en vue du jugement éthique. Un livre fouillé, très bien informé des discussions philosophiques.

9. M. Villey est agacé par l'envahissement du droit par la notion, floue à ses yeux, de «droits de l'homme». Soucieux de clarté, il veut mieux distinguer ce qui appartient à la morale et ce qui relève du droit. Jusqu'ici rien à objecter à ce souci; mais pourquoi faut-il que pour ce faire, M. V. se croie obligé de dénigrer les droits de l'homme, jugés «irréels», «égalitaristes», «contradictoires»? Conclusion: «Chacun des prétendus droits de l'homme est la néga-

tion d'autres droits de l'homme, et pratiqué séparément est générateur d'*injustices*» (p. 13). Pour M. V. l'expression «droits de l'homme» est insensée. Le droit, affaire de Grecs et de Romains, est défini à l'origine comme «le service d'une juste proportion dans le partage des biens et les procès des citoyens». La justice n'est pas un idéal, mais une activité concrète au service de l'ordre en assurant le juste partage des biens et charges dans un groupe. Il n'y a donc aucune espèce de «droits de l'homme» dans l'Antiquité; par contre elle connaît un «ordre moral». Si le droit n'est pas fait pour tous les hommes mais réservé aux seuls citoyens et chefs de famille, la morale est universelle, objective et contraignante. Chez Thomas d'Aquin, même distinction entre le droit, qui vise des choses et la loi qui relève non du droit mais de la morale. Malheureusement vinrent les nominalistes, puis les protestants, et tout se gâta: la loi devint le commandement de Dieu, et la morale contamina le droit, devenu «droit subjectif». C'est au XVII<sup>e</sup> siècle que la notion de «droits de l'homme» apparaît, sous l'influence de la théologie chrétienne, mais d'une théologie déviée triplement: sur le fond — en rompant avec la tradition classique; sur la forme — en s'érigeant en système englobant toute la réalité; sur la visée — en cherchant à devenir pragmatique et utilitaire. Hobbes et Locke créateurs du système sont de mauvais philosophes et de piètres juristes; le résultat est que «les philosophes de l'Europe moderne l' (= le droit) ont mis au rancart. Le souci d'une juste *répartition* a disparu de leurs ouvrages. Ces *non-juristes* que furent les inventeurs des droits de l'homme leur ont sacrifié la justice, sacrifié le droit» (p. 154).

On le voit, il ne reste rien après cette mise en pièces. A moins que M. V. ne se soit trompé de cible et n'ait détruit qu'une caricature! Ce livre qui se veut objectif et froidement historique est secrètement idéologique: comme tant d'autres, inspirés par une philosophie de «l'ordre des choses», il attaque les droits de l'homme parce que ceux-ci représentent en réalité l'émergence d'une nouvelle conscience politique inspirée par la Réforme. Et pourquoi ne devrions-nous pas continuer à nous interroger sur les rapports du droit à la morale? Et pourquoi l'immense espoir que représente l'énonciation des droits de l'homme ne pourrait-il pas servir d'horizon critique de la pratique concrète du droit? Qu'on ne confonde pas droit et morale, d'accord, mais pourquoi faudrait-il les séparer au point de les laisser sans influence l'un sur l'autre? La tradition chrétienne, n'en déplaise à M. V. ne s'arrête pas à saint Thomas d'Aquin; elle est d'ailleurs plus ancienne et moins grecque! C'est la Bible qui parle de «loi» pour dire à la fois la promesse de Dieu, l'exigence et la réalité juridique et sociale de la réponse du peuple des croyants. Il y a des distinctions faussement éclairantes: je crains que celle pour laquelle combat avec passion M. V. ne soit de cette catégorie.