

LA CONDITION CHRÉTIENNE

PAUL VALADIER

LA CONDITION
CHRÉTIENNE

Du monde sans en être

ÉDITIONS DU SEUIL
27, rue Jacob, Paris VI^e

ISBN 2-02-058420-4

© ÉDITIONS DU SEUIL, MARS 2003

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L.335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

www.seuil.com

Introduction

Une méditation sur la condition chrétienne ne peut certes pas faire l'économie d'une réflexion sur le statut du chrétien dans le monde actuel. Mais une telle réflexion en présuppose une autre, qui est l'objet de ces pages. Qu'en est-il des ressources intellectuelles et spirituelles dont un croyant chrétien dispose pour tenir sa place ici et maintenant ? Quelles sont les grandes références sur lesquelles faire fonds pour construire son identité, trouver les repères de son action, se situer par rapport à d'autres, croyants ou non, qui habitent le même monde et avec lesquels d'innombrables liens sont tissés par l'existence commune ? Si le chrétien sait qu'il vit d'un message qu'il a reçu, en quoi consiste ce message et qu'a-t-il lui-même à transmettre s'il ne veut pas être infidèle à la longue tradition des témoins au sein de laquelle il prend place ? Et à une époque où l'entrecroisement des appartenances incline au relativisme ou en sens inverse aux replis fondamentalistes, n'est-il pas urgent de se redire le sens de ses propres références fondamentales, non pour les asséner aux autres comme les seules vraies, mais pour tenir sa place dans l'incessant dialogue qui fait la vie et la richesse de nos sociétés mondialisées ?

On ne cherchera pas ici à se situer du côté des références dogmatiques, si importantes soient-elles. On se concentrera, ce qui n'est déjà pas mince, sur les ressources qui permettent de se situer dans l'action, dans la présence au monde, dans les décisions existentielles. Bref on se maintiendra dans le champ

de la raison pratique, ou dans le vaste domaine de l'éthique et de la morale. Comme fil conducteur, notre méditation peut se laisser conduire par ce précepte évangélique : du monde sans en être. Ce précepte propose un paradoxe et une tension qui en font toute la force spéculative et toute la difficulté pratique ; il indique que celui qui y adhère participe pleinement au destin commun de l'humanité, donc à l'histoire, et qu'en même temps il doit prendre appui sur un message qui la dépasse et introduit une distance radicale, tout en s'étant inscrit dans cette histoire même (la vie et l'œuvre de Jésus-Christ). Non pas doctrine du « comme si », de la simulation, voire de la comédie, « comme si » le croyant ne faisait que se prêter à une apparence d'incarnation, attitude qui serait en totale contradiction avec les présupposés les plus fondamentaux du christianisme qui consistent à méditer sur un Dieu qui a pris chair justement dans le monde et qui ne parle pas aux hommes du haut de sa Transcendance, mais en empruntant les chemins de l'histoire.

Pour préciser autrement notre projet, si l'on voulait enfermer cette méditation dans les catégories admises, on parlerait d'un essai de théologie morale. Or une théologie de la morale se trouve devant une double tâche et une double difficulté. Elle présuppose quelque chose comme la morale, en tant que réalité antécédente et en un sens déjà constituée sur laquelle elle se propose de réfléchir, et elle présuppose aussi qu'un discours théologique soit possible sur elle. Peut-on sérieusement considérer ces deux postulats comme une base assurée en vue d'une réflexion fondée et systématique portant sur l'existence chrétienne ?

Si l'on considère le premier postulat, il faut bien convenir que, de nos jours surtout et dans des sociétés pluralistes où les références éthiques et morales sont ébranlées, le présupposé qui consisterait à partir d'une morale vécue, largement acceptée et, plus encore, effectivement pratiquée, semble franchement irréaliste ou relever du vœu pieux. Les analyses ne manquent pas qui démontrent la fragilité de nos références de

base, voire la cacophonie d'une « morale en désordre ». Et que dire de ceux qui en concluent à l'existence de la barbarie, non seulement à nos portes, mais au sein de la société moderne même ? Dès lors le premier postulat semble s'effondrer, entraînant avec lui le second et mettant en péril une réflexion fondée sur la condition chrétienne. À quoi bon une réflexion théologique sur un objet inexistant ou tellement décomposé qu'il semble vain de le prendre comme assise ? Comment, dans les supposés décombres, un croyant trouverait-il son bien ?

À moins justement qu'on ne conclue, de la « barbarie » de nos pratiques sociales – donc de la disparition d'éthiques et/ou de morales avérées –, à la nécessité pour les croyants d'opposer à cette décomposition les certitudes d'une morale chrétienne dûment constituée, seule capable de faire barrage aux nouvelles formes de décomposition sociale. Puisant dans ses textes fondateurs et dans ses longues et riches traditions morales, le christianisme offrirait effectivement une source vive en manières de vivre et de comprendre l'être-ensemble, en même temps qu'une sagesse féconde pour assumer la destinée de la personne. Ainsi, l'une des options que nous aurons à examiner dans la suite tient bien dans cette idée, ancienne mais revivifiée de nos jours par l'état (réel ou supposé) de nos mœurs, selon laquelle seule une foi, en l'espèce la foi chrétienne, peut fournir les assises d'un comportement droit en se démarquant nettement de la barbarie présente et même en se constituant contre elle. La condition chrétienne consisterait à se distancer de la condition humaine et à s'inscrire en marge ou contre les inconséquences qui caractérisent(seraient) celle-ci. Pour cette même raison, dira-t-on, le christianisme peut trouver ou retrouver là un élan ou une impulsion en reconstituant, comme à l'époque du christianisme primitif, des communautés vivantes, contestatrices du désordre ambiant, soudées autour de quelques convictions fondamentales qui leur donnent bonheur de vivre, goût d'entreprendre, capacité d'anticiper sur

l'événement sans être soumises aux dictatures du conformisme libertaire et liberticide.

Or, même sans adopter cette perspective, qui au fond inscrirait le christianisme comme puissance contestatrice et les chrétiens en groupes oppositionnels serrés dans une sorte de contre-culture conquérante, on peut aussi estimer légitime d'examiner plus sérieusement le second postulat, en dépit de la faiblesse du premier. Après tout, quoi qu'il en soit de l'ordre ou du désordre des morales et des mœurs, le christianisme ne constitue-t-il pas une référence intellectuelle et spirituelle dont il convient d'examiner la pertinence en tant que telle ? Voie de sagesse proposant une façon originale de se tenir dans l'existence, par rapport à autrui, à soi-même, à la réalité saisie dans toutes ses dimensions, y compris la souffrance et la mort, qu'a-t-il dit qui puisse encore nous inspirer, et que peut-il encore nous dire si l'on ne mésestime pas les possibilités d'interprétations nouvelles qui lui sont inhérentes ? On estime bien que Platon ou les stoïciens, et tant d'autres, sont aptes encore à nous instruire si nous savons les interroger en traversant la couche sclérosée des idées toutes faites qui masquent la force toujours neuve de leurs propos : pourquoi n'en irait-il pas de même du message de Jésus, de Paul ou de Jean¹, pour ne rien dire de celui des Pères de l'Église, et même plus largement des traditions morales chrétiennes ?

Du coup une théologie morale trouverait sa justification. Elle chercherait à entendre avec des oreilles nouvelles un message ancien et à formuler des propositions pertinentes pour la vie des croyants. Le Concile de Vatican II avait vivement encouragé cette tâche. Il l'avait fait d'abord, et c'est ce qu'on a largement retenu, avec la *Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps* (*Gaudium et Spes*), mais de manière

1. Signe des temps peut-être, des philosophes recommencent à s'intéresser à ces références, les sortant ainsi de l'ostracisme académique qui les frappait. Ainsi de Paul relu (et certes non sans perspectives contestables) par des auteurs aussi divers qu'Alain Badiou, Giorgio Agamben ou Yvon Brès.

plus technique et plus proche de ce qui est en cause ici en encourageant une reformulation de la théologie morale, et par conséquent une réflexion renouvelée sur la condition chrétienne. Au § 16 du Décret sur la formation des prêtres (*Optatae totius*), les Pères conciliaires demandaient que l'« on s'applique avec un soin spécial à perfectionner la théologie morale dont la présentation scientifique (*scientifica expositio*), plus nourrie de la doctrine de la Sainte Écriture, mettra en lumière la grandeur de la vocation des fidèles dans le Christ et leur obligation de porter du fruit dans la charité pour la vie du monde ». L'injonction à « perfectionner » paraît écarter toute perspective de nouveauté ou d'apports différents de ceux traditionnellement reçus : une injonction en vérité typiquement catholique en son souci de continuité plus que de rupture. Injonction qui ne doit toutefois pas faire illusion : les Pères du Concile avaient l'intuition vive que la théologie morale courante ne répondait plus à son but, celle justement qui structurait la formation des prêtres (et ce n'est pas un hasard si cette prescription apparaît d'abord dans un document consacré à ce thème). Ils étaient donc conscients aussi que, grâce à une attention plus soutenue portée « à la doctrine de la Sainte Écriture », cette théologie inadaptée, ou restreinte à la préparation de confesseurs retrouverait une nouvelle vigueur en étendant son propos à la totalité des fidèles, et en les aidant à « porter du fruit », donc à se montrer dynamiques dans le monde.

Par ces affirmations, le Concile souscrit bien à l'idée qu'il y a quelque chose comme une doctrine de la Sainte Écriture, que cette doctrine, dûment exhumée et explicitée, fournit une théologie morale complète développée selon une « présentation scientifique » – entendons : qui obéisse à toutes les règles d'une pensée systématique et cohérente. Il pense aussi qu'en elle les fidèles trouveront les ressources intellectuelles et spirituelles pour leur témoignage dans le monde. Il envisage donc une théologie morale proprement dite, c'est-à-dire une élaboration à partir des sources chrétiennes elles-mêmes, et, semble-

t-il, d'elles seules, de quelque chose comme un corps de principes aptes à aider à une vie chrétienne dynamique². Elle accrédite la thèse d'un déploiement autosuffisant d'une conception chrétienne de la morale à partir de ses ressources propres (l'Écriture sainte) et, à s'en tenir à la formulation du Décret, elle ne paraît pas se soucier d'une prise en considération des pratiques sociales et culturelles effectivement vécues par les sociétés humaines dans l'histoire, comme lieu où se vérifie le devoir-être chrétien.

Il conviendrait assurément de s'interroger pour savoir si le projet des Pères conciliaires a inspiré des réalisations théoriques significatives et fécondes, ou si le projet est resté largement lettre morte ; et en ce cas il conviendrait encore de se demander si ce projet ne péchait pas par son unilatéralisme comme s'il suffisait d'élaborer « la doctrine » (morale) à partir de la Sainte Écriture pour éclairer et dynamiser l'existence croyante. L'abondante littérature qui a tenté de suivre ces prescriptions, si variée soit-elle, se caractérise très largement par son côté répétitif, son manque d'audace ou par un enfermement dans la clôture du texte qui la rend peu capable d'inspirer (au sens de donner du souffle, et, peut-on penser en termes chrétiens, du Souffle de l'Esprit) l'existence des croyants. Son échec relatif doit donner à penser. Même si l'on prend au sérieux, comme il se doit, l'injonction du Concile et donc si l'on admet tout à fait la nécessité d'interroger les Écritures, et à travers elles de s'inspirer de l'action et du message du Christ, toute la tâche requise par une théologie droitement et catholiquement (universellement) entendue est-elle par là même remplie ?

L'hypothèse qui porte ces pages tient justement dans l'idée qu'une théologie morale qui ne serait pas aussi une théologie

2. La *Constitution dogmatique sur la Révélation divine* (dite *Dei Verbum*) au § 24 donne une définition semblable de la « théologie sacrée », en insistant davantage toutefois sur l'idée de « rajeunissement » permanent.

de la morale non seulement resterait trop courte, mais surtout ne ferait pas droit à la logique d'une existence en Christ. Pour le dire en un mot, le chrétien en effet ne peut pas être déraciné de son être-là dans l'histoire ; très concrètement, il se reçoit lui-même en son humanité dans une culture donnée, qui lui inculque son langage, sa façon de vivre et de penser, l'ethos à partir duquel il assume son être au monde et à autrui ; et quand il accepte de vivre cette humanité ainsi assumée selon l'Esprit du Christ, cette décision l'inscrit dans une certaine communauté de foi et de vie. Encore faut-il pour que cet Esprit l'inspire qu'il ait un corps ou une corporéité qu'il ne se donne pas mais qu'il reçoit de son historicité. Aussi décomposée que soit cette corporéité, un peu comme dans les ossements évoqués par le prophète Ézéchiél en son chapitre 37, encore faut-il qu'elle s'offre aux prises du souffle divin, et elle peut le faire dans son dessèchement même ou dans ses figures de déclin... Ou encore, la logique d'une religion de l'Alliance, ou des Alliances, suppose deux termes ou une réciprocité entre termes, même si l'on doit préciser la nature et le rôle de chacun des termes, en pensant la relation par exemple en termes de dissymétrie, plutôt que de stricte égalité, afin de sauvegarder l'initiative divine ou la prévenance amoureuse de Dieu.

On peut encore éclairer notre propos à partir d'une autre considération. Nombre de chrétiens aujourd'hui s'interrogent sur l'exacte portée de leurs références morales. En quoi consistent-elles au juste, une fois sorti de propos généraux et généraux sur lesquels beaucoup de nos contemporains s'accordent d'ailleurs ? Allant plus loin, on se demande alors si la douloureuse interrogation qui vide l'identité chrétienne de contenu probant ne tiendrait pas à un trop grand « succès » du christianisme. Après tout, les traditions bibliques ont à ce point imprégné nos manières de vivre et de comprendre les relations humaines qu'elles ont été comme assimilées par nos sociétés et que celles-ci en vivent sans avoir à recourir à l'encadrement de foi qu'elles présupposent pourtant. On peut respecter tout

homme comme un frère et avoir souci des plus faibles en bonne perspective séculière, par appropriation du message sans référence au messager (Jésus-Christ et ses porte-parole dans l'histoire). Ce n'est pas qu'on est chrétien sans le savoir, c'est que le message biblique a en quelque sorte inspiré la seule morale vivante qui constitue « l'horizon indépassable de notre temps », pour paraphraser le propos sartrien bien connu. Référence qui doit toutefois éveiller aussi la méfiance : l'indépassable horizon était alors le marxisme, dont chacun sait à quel point il est aujourd'hui effacé de nos références, et sans doute injustement. Le même sort ne risque-t-il pas d'être réservé à nos références morales, si hautes qu'en aient été la source et l'origine ?

C'est bien ce qui peut légitimer paradoxalement l'entreprise d'une méditation sur la condition chrétienne, donc sur une théologie de la morale. Car il n'est nullement assuré qu'une morale séculière ou laïque subsiste longtemps ; sans ses sources symboliques, elle risque en effet de s'affaïsser dans l'inconsistance ou de se scléroser dans des impératifs sans âme, comme un certain kantisme laïcisé ne l'a que trop montré ; et ce risque donne toute sa nécessité à la tâche d'interroger à nouveau et sans cesse ces références, non pour répéter ce qu'on y a trouvé déjà, mais avec le pari qu'il est toujours possible de tirer du nouveau à partir de l'ancien³. En ce sens une théologie de la morale ne peut avoir pour seul souci de donner aux croyants les références pourtant indispensables au dynamisme de leur vie dans le monde, même si cette tâche est une part essentielle de sa responsabilité ; elle doit aussi, et dans le même mouvement, attester de la viabilité de ce qu'elle propose pour tout homme. Par là, elle propose des ressources pour que nos références communes, si dégradées ou contestées soient-elles, trouvent une vigueur et une pertinence nouvelles.

3. Évangile selon saint Matthieu chapitre 13, verset 52 [plus loin les références bibliques sont simplifiées, par ex. : Matthieu 13,52].

INTRODUCTION

D'ailleurs une fidélité correctement entendue au message évangélique se doit d'honorer tous les termes de la relation ; la perspective du « jamais l'un sans l'autre » qui structure la logique chrétienne elle-même fait un devoir de ne pas considérer la doctrine morale à la seule destination des croyants ; elle impose plus encore de ne jamais prêter le flanc à la tentation de l'enfermement du message dans une contre-culture, même si la tentation est grande de nos jours, qui consiste à penser qu'on honore d'autant plus le tranchant évangélique qu'on le pense de manière exclusive et en opposition à des mœurs « barbares ». Or le sel s'affadit s'il ne trouve pas la pâte où manifester sa vigueur, pâte en laquelle il doit disparaître et ne pas se faire trop visible ; le grain de blé se dessèche sans le sol qu'il féconde mais qui lui fournit aussi le terrain conditionnant sa vitalité et d'où surgira une plante qui n'aura apparemment rien à voir avec la semence. Cette perspective de transfiguration, qu'on retient pour ne pas galvauder le terme de résurrection, devrait mettre en garde tous ceux qui parlent un peu vite de la disparition de la vitalité chrétienne, ou les chrétiens eux-mêmes qui s'interrogent sur la fécondité de leur apport à l'histoire. En matière de dieux, disait Zarathoustra, la mort n'est sans doute qu'une illusion... Et ce propos vaut tout autant d'un message proclamé mort dès sa naissance, comme on le voit à lire l'apôtre Paul⁴, et qui pourtant a manifesté et manifeste encore une puissance de survie qu'on pourrait souhaiter à d'autres doctrines qui s'étaient données pour la vérité même de l'homme et de l'histoire...

4. « Moribonds et pourtant nous vivons » (2^e épître aux Corinthiens 6,9b), ce qui le caractérise lui, mais tout autant le message qu'il porte.

Du monde sans en être

ÉCARTÈLEMENT ?

Refus du monde et intégralisme

La conscience commune identifie souvent l'existence chrétienne à une vie exceptionnelle, si du moins elle est fidèle au message qui la porte et si donc elle vit en cohérence avec lui. Morale de l'exception qui s'approcherait de ce que Max Weber appelait « l'éthique absolue de l'Évangile » qu'il trouvait dans le Sermon sur la montagne¹. « Elle n'est pas un fiacre que l'on peut faire arrêter à la demande pour y monter ou en descendre suivant le cas. "Tout ou rien" ; tel est son sens, à moins de n'y voir rien d'autre que des trivialités... Il faut être un saint en tout, ou du moins vouloir l'être, et vivre comme Jésus, les apôtres, saint François et ses semblables. » « Le commandement évangélique » « est inconditionnel et univoque : abandonne ce que tu as – tout, absolument ». C'est pourquoi Weber parle à ce propos d'une « morale a-cosmique » car elle implique que ses « virtuoses » se séparent du monde, de ses compromis ou de la recherche fiévreuse des conséquences de leurs actes pour en peser la portée. L'inconditionnel ne peut

1. Max Weber, *Le Savant et le Politique*, Plon, coll. « 10/18 », n° 134, 1959, p. 169 (trad. modifiée).

faire bon ménage avec l'appréciation utilitariste des fins et l'ajustement réglé des moyens.

On n'a guère de peine à trouver dans les Écritures des injonctions qui vérifient cette approche. L'appel à être saint comme Dieu lui-même est saint² implique une rupture tout à fait radicale par rapport aux modes de faire et de comprendre des hommes, et, pour quiconque pressent ce qu'implique la sainteté de Dieu, cette sainteté qui faisait frémir un Isaïe jusqu'aux moelles (Isaïe 6), on voit bien que chercher à l'atteindre ne peut que mettre en marge du monde comme il va. Considérant le corps même du chrétien comme le Temple du Saint-Esprit, l'apôtre Paul pousse encore plus loin si c'est possible l'exigence de sainteté ; il la désacralise en un sens puisque la sainteté n'est plus liée à Dieu seul ou au Temple comme dans le Lévitique, mais il l'incarne et l'« humanise », puisque c'est le corps même du croyant qui se trouve identifié au lieu saint. Son insistance répétée à appeler les convertis à la « sanctification » et à rompre par rapport à l'impudicité³ conforte cette même position. Dans le même sens l'appel lancé au catéchumène de devenir un homme nouveau ou d'entrer dans une vie nouvelle implique bien une rupture et une mise à distance de l'homme ancien et des modes de vie antérieurs. Et lorsque le même Paul signifie aux chrétiens de la ville de Philippe que leur citoyenneté (*politeuma*) est celle des cieux, non seulement il heurte de plein fouet la conviction antique selon laquelle seule la cité terrestre fournit à l'homme sa véritable humanité, mais il expatrie bel et bien le chrétien de son enracinement dans l'histoire pour en faire le citoyen de la cité à venir.

Plus simplement que les grandes synthèses pauliniennes, l'insistance à « suivre Jésus » inscrite au cœur des évangiles synoptiques implique bien que le disciple suive un maître de

2. Appel déjà présent dans le livre du Lévitique, par exemple 19,2, et à plusieurs autres reprises ; appel repris et comme amplifié dans le message de Jésus.

3. 1^{re} épître aux Thessaloniens 4,3, pour ne citer que ce texte-là.

sagesse, attende de lui les préceptes de sa conduite, se conforme à ses prescriptions, et rompe du même coup avec la manière commune de vivre ; elle suppose également la constitution d'un groupe autour de ce maître, groupe qui se singularise par sa fidélité à certaines normes et se distingue par là même du reste de la société. Sans supposer un isolement total dans une contre-société, cet appel ne va pas sans rupture, et effectivement l'itinérance de Jésus et du groupe des douze évoque un style de vie spécifique, moins marginal sans doute que celui de Jean-Baptiste qui vivait au désert, mais marquant cependant des ruptures pratiques nettes qui ne furent pas sans scandaliser les bien-pensants de l'époque (apparemment peu de pratiques rituelles et cultuelles, des fréquentations suspectes avec des marginaux sociaux, une critique virulente et permanente des conservatismes moraux et religieux, etc.). Jésus tout le premier a manifestement coupé les liens avec les siens, ne reconnaissant pour sa famille que ceux et celles qui suivent « la volonté du Père qui est aux cieux »⁴. Cette brisure des liens humains affectifs les plus fondamentaux pour toute vie humaine situe bien où se trouve désormais le sacré, ou plutôt la sainteté. Et elle implique une séparation sans concession avec le cours du monde, ses attaches et ses pesanteurs.

De manière récurrente d'ailleurs dans l'histoire chrétienne, se sont fait jour des appels à poser des « ruptures prophétiques » par rapport à la société ambiante et/ou par rapport à une Église trop bien établie, au nom de l'appel à suivre radicalement et sérieusement l'enseignement et la pratique de Jésus. On peut certainement trouver ici la racine de l'érémisme et des diverses formes de vie monastique, et plus généralement de vie religieuse, qui ont marqué si fortement la tradition chrétienne (catholique et orthodoxe). Les Pères du désert si bien nommés rompaient par rapport à des mœurs chrétiennes jugées trop conformes au monde et tentaient de vivre la radicale pau-

4. Matthieu 12,46-50, et textes parallèles en Marc et Luc.

vreté évangélique. François d'Assise, que cite justement Max Weber, a cherché en plein Moyen Âge à inventer les modalités d'une manière de faire qui soit aussi proche que possible des préceptes de celui qui appelle ses disciples à vivre dans le détachement total par rapport aux soucis de ce monde ou à œuvrer partout où ils le peuvent à la réconciliation entre les hommes, sans souci des formalités juridiques ou prudentielles qui règlent les relations humaines ou limitent les gestes non conformistes de réconciliation immédiate et sans alibi. Donc en tentant d'instaurer des rapports humains nouveaux là où haine, incompréhension et méfiance dominant. On ne citera les divers millénarismes récurrents que pour mémoire, tant ils parient sur la marginalisation et le radicalisme au point de verser dans l'hérésie ou parfois dans la contestation violente, mais ils sont bien eux aussi dans une certaine logique extrême de la séparation du monde et du refus des compromissions.

Si l'on élève à un niveau plus théorique les considérations précédentes qu'on pourrait évidemment développer avec force exemples, on en tirera la conclusion que le chrétien trouve en Jésus et en Jésus seul les principes de sa conduite et les normes d'une vie commune selon Dieu, qu'il n'a pas à chercher ailleurs la source d'eau vive à moins de trahir le Maître, que donc seule la foi en lui assure les ressources de la vie bonne et que cette vie sainte ne peut s'inscrire qu'en sécession par rapport au cours du monde.

De son côté, et dans une ligne de pensée théologiquement proche, Pascal ne manquait pas de fustiger comme de faux prophètes, semblables à ceux qui dans l'Ancien Testament détournaient le peuple de la vraie foi, tous ceux qui nient que « les chrétiens ont été astreints à prendre leurs règles hors d'eux-mêmes et à s'informer de celles que Jésus-Christ a laissées aux anciens pour nous et transmises aux fidèles⁵ ». Les

5. Pascal, *Pensées*, Fragment 769, *Œuvres complètes*, Le Seuil, 1963, et *Projet de mandement contre l'apologie pour les casuistes*, p. 485, 2^e col.

« nouveautés » des casuistes font « comme si la foi, et la tradition qui la maintient, n'était pas toujours une et invariable dans tous les temps et dans tous les lieux ⁶ ». Il suffit donc de se porter vers Jésus-Christ pour trouver les vrais préceptes de vie, et tout détournement du regard est déjà une infidélité.

On se tromperait grandement si l'on estimait que ces témoignages relèvent du passé et qu'ils sont marqués par des problématiques si diverses qu'elles ont perdu leur actualité. En réalité, ce qu'il faut bien caractériser comme une position intégraliste prend figure de position quasi officielle dans l'Église catholique. On en trouve une trace dans les *Neuf Thèses pour une éthique chrétienne*, rédigées par le théologien Urs von Balthasar et assumées par la Commission théologique internationale⁷. La première de ces thèses illustre parfaitement l'intégralisme d'une théologie morale selon laquelle tout, de l'action du chrétien, est en Jésus-Christ, et en Jésus-Christ seul. « Une éthique chrétienne, lit-on, doit être élaborée à partir de Jésus-Christ. En tant que Fils du Père, il a accompli dans le monde toute la volonté de Dieu (tout ce qui est dû), et cela, il l'a fait, "pour nous". Ainsi nous recevons de lui, qui est la norme concrète et plénière de toute activité morale, la liberté d'accomplir la volonté de Dieu et de vivre notre destinée de libres enfants du Père. » Si la première phrase semble aller de soi (qui nierait la nécessité théologique de s'appuyer sur Jésus-Christ comme base de toute pensée chrétienne ?), la suite est moins évidente, mais cependant parfaitement claire : le chrétien trouve en Jésus-Christ et en lui seul « LA norme concrète et plénière [je souligne] de toute activité morale ». Autrement dit, il lui suffit de vivre du Christ pour trouver la totalité des

6. Id., *Provinciales*, « Cinquième lettre écrite à un provincial par un de ses amis », p. 388.

7. Ce texte, publié à la fin de 1974, se trouve entre autres dans Joseph Ratzinger et Philippe Delhaye, *Principes d'éthique chrétienne*, Lethielleux, 1979, chap. 3, p. 73-102, ou dans *La Documentation catholique*, 1975, n° 1675, p. 420-426.

références morales nécessaires à mener sa vie. Le commentaire donné à la seconde thèse enlèverait tout doute si l'on en avait : « L'agir moral des chrétiens, y est-il dit, n'est finalement responsable qu'envers cette norme qui nous présente le prototype de la parfaite obéissance à Dieu le Père. » Et l'on cherche en vain dans cette déclaration une référence quelconque aux principes ou aux normes qu'un chrétien trouve dans la société où il vit et qui l'obligent aussi en tant que normes concrètes de son action (ainsi du droit par exemple devant lequel, que l'on sache, il est aussi responsable de sa conduite). Il s'agit moins ici d'une rupture avec le monde que d'un a-cosmisme au sens wébérien, puisque le chrétien est censé n'avoir d'autres références morales que celles que lui fournit sa foi. La huitième thèse affirme d'ailleurs que « quand fait défaut une autorévélation du Dieu libre et personnel, l'homme cherche son orientation pour l'ordonnance morale de sa vie, dans l'ordre du cosmos qui l'entoure » ; ainsi hors de la révélation biblique ou pour quiconque n'est pas guidé par la Révélation, la seule référence se trouve dans le cosmos, référence dont le croyant se trouve délivré par la Révélation. On notera d'ailleurs que cette référence au cosmos est étrange ; en faisant signe du côté du stoïcisme ancien, elle s'évite de prendre en considération les références éthiques que tout homme trouve dans sa propre société et dans l'histoire, tout homme... y compris le chrétien qui n'est pas arraché à son enracinement historique, donc à la condition humaine par l'autorévélation divine.

Certes, un tel document demande d'être lu avec prudence. Il ne représente qu'un groupe de théologiens parmi d'autres ; il doit être situé parmi les polémiques de l'époque, et il ne constitue peut-être qu'une dénonciation de positions théologiques adverses⁸. Considéré comme tel, il est assez significatif d'une

8. Voir à ce sujet les analyses de A. Bondolfi dans *Recherches de science religieuse*, 70, 1982, p. 161-180, qui situe ce document comme une réaction aux thèses du théologien allemand Auer sur la morale autonome. En réaction, l'hétéronomie serait donc particulièrement soulignée ici, au point d'aboutir à un autre unilatéralisme.

Du même auteur

AUX MÊMES ÉDITIONS

Morale en désordre
Un plaidoyer pour l'homme
2002

Un christianisme d'avenir
Pour une nouvelle alliance
entre raison et foi
1999

Machiavel et la Fragilité du politique
« Points Essais », 1996

Éloge de la conscience
« Esprit », 1994

Inévitable Morale
« Esprit », 1990

CHEZ D'AUTRES ÉDITEURS

Nietzsche l'intempestif
Beauchesne, 2000

Nietzsche : cruauté et noblesse de droit
Michalon, « Le bien commun », 1998

L'Anarchie des valeurs : le relativisme est-il fatal ?
Albin Michel, 1997

Lettres à un chrétien impatient
La Découverte, 1991

Nietzsche, l'athée de rigueur
Desclée de Brouwer, « DDB », 1989

L'Église en procès
Calmann-Lévy, 1987
et Flammarion, « Champs », 1989

Agir en politique
Le Cerf, « Recherches morales », 1980

Jésus-Christ ou Dionysos
La foi chrétienne
en confrontation avec Nietzsche
Desclée de Brouwer, 1979

Des repères pour agir
Desclée de Brouwer – Bellarmin, 1977

Un christianisme au présent
Le Cerf – Desclée de Brouwer, 1975

Essais sur la modernité
Nietzsche et Marx
Le Cerf – Desclée de Brouwer, 1974

Nietzsche et la Critique du christianisme
Le Cerf, « Cogitatio fidei », 1974