



Une vision protestante de l'éthique sociale. Questions de méthode et problèmes de fond

Denis Müller

Volume 49, numéro 1, février 1993

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400734ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400734ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Müller, D. (1993). Une vision protestante de l'éthique sociale. Questions de méthode et problèmes de fond. *Laval théologique et philosophique*, 49(1), 57–67. <https://doi.org/10.7202/400734ar>

UNE VISION PROTESTANTE DE L'ÉTHIQUE SOCIALE

QUESTIONS DE MÉTHODE ET PROBLÈMES DE FOND¹

Denis MÜLLER

RÉSUMÉ: L'éthique sociale répond, dans le protestantisme, à des conditions généalogiques et systématiques singulières, qui la différencient en particulier de la morale sociale catholique et de son lien à la doctrine sociale de l'Église. Pour saisir la spécificité de l'approche protestante, il importe donc de penser les rapports entre les modèles disponibles en éthique fondamentale et l'institutionnalisation ecclésiale et sociale de l'éthique. Ce parcours oblige à déceler les enjeux communs et les zones de convergence entre l'éthique sociale protestante et certains énoncés récents de la doctrine sociale de l'Église catholique romaine. Le rappel des grandes lignes d'une conception protestante de l'éthique sociale se comprend dès lors comme contribution au débat œcuménique.

I. DOCTRINE SOCIALE ET ÉTHIQUE SOCIALE EN PROTESTANTISME

1. Continuités et discontinuités: Max Weber et Ernst Troeltsch.

La genèse historique du protestantisme atteste un double rapport à la modernité et à la question sociale: rapport de généalogie positive mais aussi de rupture critique. En libérant le thème de la vocation de ses entraves ecclésiastiques et monacales, le protestantisme a ouvert la voie à la reconnaissance de l'autonomie singulière des réalités profanes et de la société civile; ce geste positif s'accompagne cependant d'une lecture théologique critique du développement humain et de la construction sociale de la réalité. L'éthique sociale n'a de sens, dans cette optique, qu'à la condition d'être référée à l'altérité d'une transcendance constitutive, d'une Parole qui décentre le regard

1. Ce texte est la version remaniée d'un cours donné au Bureau International du Travail, à Genève, en mai 1992, dans le cadre du Certificat de politique sociale de l'Université de Genève (sous la direction du professeur Patrick de Laubier). Je remercie vivement le professeur Jean Richard, de l'Université Laval, de sa disponibilité et des remarques et des suggestions qui ont facilité la publication de ce travail. Ma reconnaissance va également aux professeurs Bernard Keating, Anne Fortin-Melkevick et Marie-Hélène Parizeau pour leur accueil généreux à l'Université Laval en octobre 1992.

et qui engage la responsabilité. En effet, dès l'instant où le social ou le politique s'érigent en instance absolue, sans aucune référence extérieure, ils prennent la place du Créateur et succombent à la folie tyrannique.

Le protestantisme, pas plus que le catholicisme ou que toute autre instance religieuse, ne saurait s'isoler du processus ainsi mis en route; sinon, il devient superstructure idéologique, servant d'alibi à la société ou perdant toute effectivité sociale. Cela signifie que le processus de la sécularisation, avec ce qu'il implique de différenciation sociale et d'instances critiques propres à la modernité, n'est pas sans effets en retour sur le protestantisme lui-même. La critique théologique dont le protestantisme est inséparable se retourne aussi contre les collusions modernes du protestantisme².

De ce point de vue, il faut se garder de lire Max Weber de manière idéologique. Le passage de l'éthique protestante à l'esprit du capitalisme n'obéit pas à une logique de pure continuité linéaire. Weber lui-même nous a mis en garde contre les théories de la superstructure³. Il n'y a pas de passage direct de l'éthique protestante au capitalisme; cela implique que l'esprit du capitalisme — expression prétentieuse, au dire même de Weber — a conquis progressivement son autonomie et obéit présentement à une logique propre. La reconstruction généalogique du passage de l'un à l'autre est non seulement complexe du point de vue historique et sociologique; elle doit être interrogée aussi du point de vue théologique, sous un angle critique; le protestantisme ne se réduit pas à l'histoire de ses effets, à la généalogie de ses transformations sociales. Mais on voit le problème: s'engager, à la suite de Weber, dans une telle perspective, c'est courir le risque de voir se dissoudre le «principe protestant» (P. Tillich) dans la généalogie transformatrice de la société elle-même. En jouant à fond le jeu de la modernité, le protestantisme s'avère plus proche des évolutions sociales et politiques, mais plus exposé à se perdre dans l'immanence⁴. Le catholicisme paraît

-
2. Les recherches les plus récentes sur l'histoire de l'éthique protestante soulignent notamment les risques d'idéologisation liés à une reconstruction linéaire et hagiographique de son développement. Cf. ici avant tout Dietz LANGE, *Ethik in evangelischer Perspektive (Grundfragen christlicher Lebenspraxis)*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1992, pp. 25 et suiv. La monumentale *Geschichte der Ethik* de Jan ROHLS (Tübingen, Mohr, 1991) procède par accumulation et par simplifications, perdant souvent de vue les conditions externes et internes de la constitution du discours et des pratiques éthiques; *Die Ethik des Protestantismus von der Reformation bis zur Gegenwart*, de Christofer FREY (Gütersloh, Mohn, 1989) fait une place insuffisante au XIX^e siècle et en particulier aux éthiques de Albrecht Ritschl et de Richard Rothe, avec leur prolongation et leur reprise critique différenciée chez Wilhelm Herrmann et Ernst Troeltsch. *L'Éthique protestante (Histoire et enjeux)*, d'Eric FUCHS (Genève, Labor et Fides, 1990) privilégie une ligne de lecture (passant centralement par Calvin et John Locke) correspondant aux intérêts de l'auteur, mais avec le risque de ne pas prendre assez en compte la généalogie historique plurielle de l'éthique protestante moderne et sa relation complexe aux différents héritages éthiques représentés par les Réformateurs eux-mêmes.
 3. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1976, p. 53. Pour une vision synthétique de la réception de la thèse de Weber, cf. Mario MIEGGE, *Vocation et travail (Essai sur l'éthique puritaine)*, Genève, Labor et Fides, 1989.
 4. On y reconnaîtra, avec nuances, les tentations du *Kulturprotestantismus*, liant la foi à la culture, mais également l'éthique à la société civile au prix d'un certain nivellement de la différence eschatologique entre ce que Dietrich Bonhoeffer appellera les réalités dernières et avant-dernières. (Cf. Friedrich-Wilhelm GRAF, «Kulturprotestantismus», *TRE*, 20 (1990), pp. 230-243). La reconstruction en cours de la théologie et de l'éthique protestantes devrait permettre de mieux rendre compte des continuités et des discontinuités entre ce *Kulturprotestantismus* et l'héritage de la théologie dialectique (cf. notamment Pierre GISEL, éd., *Troeltsch et la théologie de l'histoire*, Genève, Labor et Fides, 1992, ainsi que les travaux de Jean RICHARD sur le

courir le danger inverse: à force d'affirmer le surnaturel et l'absolu, ne perd-il pas le sens du profane et du relatif? Troeltsch avait été particulièrement sensible, avec sa double formation de théologien et de sociologue, à ce péril: l'éthique protestante, adossée à une vision absolue en perte de vitesse, n'allait-elle pas se noyer dans les flots de l'historicisme et du relativisme? Comment surmonter l'histoire par l'histoire (une tâche déjà entrevue par Nietzsche dans sa deuxième *Considération inactuelle*⁵).

2. La réflexion en éthique sociale et le statut des instances ecclésiales.

Pourtant, la remarque précédente, touchant la différence entre protestantisme et catholicisme, peut s'inverser. N'est-ce pas plutôt le catholicisme qui fait preuve de pragmatisme et de présence politique, alors que le protestantisme, recroquevillé sur sa théologie de la révélation, paraît voué à l'inefficacité ou du moins à la dispersion?

Nous mettons ici le doigt sur deux problèmes centraux dans la discussion œcuménique. Le premier concerne l'ecclésiologie, l'autre le statut de la loi ou du droit naturel. Le premier est davantage institutionnel, le second plus théorique. Concentrons-nous pour l'instant sur la différence ecclésiologique.

La *doctrine sociale* de l'Église catholique s'est constituée au fil des siècles⁶, mais surtout, me semble-t-il, en réponse aux défis de la modernité d'une part, de la question sociale mise en avant par le socialisme et le marxisme, d'autre part⁷. Elle ne répond pas seulement à un besoin apologétique interne (faire l'*aggiornamento* de la doctrine), elle représente aussi une tentative stratégique externe d'affirmation de l'Église comme instance religieuse et morale dans la société. Les stratégies se sont certes déplacées considérablement de Vatican I à Vatican II, de *Rerum novarum* à *Populorum progressio*, puis à *Sollicitudo rei socialis* et à *Centesimus annus*⁸. Mais, au-delà de ces variations indéniables, le problème demeure le même: comment lier la question sociale à un enseignement qui fasse autorité? Comment articuler la différenciation sociale croissante et l'exigence magistérielle?

Les Églises protestantes n'abordent pas le problème de la même manière. Leur rapport à la modernité est «congénitalement» différent (par destin historique et non

Tillich socialiste et les réflexions de Dietz LANGE, *op. cit.*, pp. 29 et suiv., qui souligne avec insistance la nécessité d'une critique eschatologique des réalités mondaines).

5. «De l'utilité et des inconvénients de l'histoire» (1874), dans *Œuvres philosophiques complètes, II*, Paris, Gallimard, 1990, p. 145.
6. Patrick DE LAUBIER, *Pour une civilisation de l'amour*, Paris, Fayard, 1990, idéalise fortement la continuité de la doctrine sociale catholique romaine, qui semble découler d'un seul jet de l'enseignement de Jésus et de la tradition apostolique. C'est faire l'économie de la généalogie moderne, partiellement réactive, d'une pensée confrontée aux défis sociaux et politiques du XIX^e siècle, défis dont les marxismes et les socialismes, mais aussi les libéralismes ont figuré l'ampleur théorique et pratique.
7. Cf. André BIÉLER, *Chrétiens et socialistes avant Marx*, Genève, Labor et Fides, 1982; Franz FURGER, *Christliche Sozialethik*, Stuttgart, Kohlhammer, 1991.
8. Cf. Hughes PÜL, «Introduction», dans *Le Centenaire de Rerum novarum (L'enseignement social de l'Église)*, Paris, Cerf, 1991, pp. VII-XXVIII. Pour le point de vue protestant sur *Centesimus annus*, on lira avec profit les réactions critiques fort différentes de Paolo RICCA, «Une évaluation protestante de l'Encyclique *Centesimus annus*», *CPE*, 44/1 (1992), et de Jean-François COLLANGE, «"La vérité vous rendra libres". Une lecture protestante de *Centesimus annus*», dans R. BÉLANGER, S. PLOURDE, éd., *Actualiser la morale. Mélanges offerts à René Simon*, Paris, Cerf, 1992, pp. 357-368.

seulement par choix). Leur structure ecclésiale et la théologie qui en rend compte divergent en proportion. Mais ce n'est pas à dire que les Églises de la Réforme soient anti-institutionnelles ou anti-juridiques. Elles ont des instances de décision et de consensus (Synodes, etc.), elles ont un droit ecclésial⁹. Qu'est-ce qui diffère en profondeur du catholicisme sur ce point ?

a) Le protestantisme reconnaît l'autorité des sept premiers Conciles œcuméniques en matière de foi, mais cette autorité est seconde par rapport à l'Écriture; un large consensus a été atteint sur le plan œcuménique, à Montréal en 1963: la Tradition «divine», c'est-à-dire la Tradition liée au Christ et transmise dans l'Écriture, est à distinguer des traditions confessionnelles et historiques particulières. De ce point de vue, l'éthique sociale, comme la théologie morale, relèvent des traditions et non de la Tradition. Il n'y a pas passage direct de la foi à l'éthique. L'enseignement des Pères ou des Réformateurs nous aide à percevoir comment, en leur temps et dans leurs circonstances propres, les uns et les autres ont tenté de dégager à partir de l'Évangile des lignes de force éthiques et sociales. Mais la tâche est sans cesse à reprendre, en fonction des circonstances et de l'analyse des situations historiques, sociales et politiques. J'observe, de manière sans doute typiquement protestante, que c'est bien ce que Jean-Paul II lui-même fait quand il réinterprète la portée de *Rerum novarum* 100 ans après, et il y a déjà un certain écart (dû entre autres au bouleversement géopolitique mondial de 1989) entre *Sollicitudo rei socialis* et *Centesimus annus*. Le «magistère» (l'instance ecclésiale, conciliaire ou synodale) n'est pas seulement «incertain» (selon l'expression d'A. Naud) quand il se démarque contextuellement et stratégiquement d'assertions prétendues par ailleurs infaillibles, mais il s'inscrit de part en part dans le registre d'une herméneutique faillible et révisable, tant sur le plan éthique des mœurs que sur celui doctrinal de la foi.

b) Le mouvement œcuménique a joué ici un rôle décisif, bien avant 1948 déjà, pour répondre théologiquement et éthiquement aux défis sociaux, économiques et politiques du xx^e siècle. Nous y reviendrons plus loin.

c) En ecclésiologie réformée, l'autorité suprême, sur le plan de l'Église locale, est le Synode¹⁰. Le Synode fut lieu de dispute et d'assise de la Réforme (Berne 1528, Lausanne 1536). Dans les cas de nécessité, les protestants se sont réunis en Synode régional (Berne 1532) ou un Synode général (Dordrecht 1619). Le cas extrême est représenté par le synode de Barmen (1934) qui répliqua au nazisme. On le voit: le Synode se réunit (comme d'ailleurs les Conciles) de manière ponctuelle, en fonction de l'agenda ecclésial ou social. À l'origine, il est une solution de détresse mais il s'est imposé peu à peu comme voie normale et expression centrale de l'ecclésiologie réformée. D'une certaine manière, c'est lui qui représente l'autorité doctrinale suprême en régime réformé, sous réserve de la réunion d'un Concile œcuménique que les Réformateurs, puis Bonhoeffer ont notamment appelé de leurs vœux. On a pu souligner que le système de gouvernement le plus répandu dans le protestantisme calviniste, dit

9. Cf. Bernard REYMOND, *Entre la grâce et la loi. Introduction au droit ecclésial protestant*, Genève, Labor et Fides, 1992.

10. Cf. sur ce point l'étude éclairante de Klauspeter BLASER, «Le synode en régime protestant», *RTP*, 122 (1990), pp. 67-84.

système presbytéro-synodal, implique une conception conciliaire de l'Église; on réfléchit beaucoup aujourd'hui sur le processus conciliaire du mouvement œcuménique tout entier. Des rassemblements comme celui de Bâle, en 1989, et de Séoul en 1990, sans être des Conciles œcuméniques au sens où l'avait souhaité C.F. von Weiszäcker, ont tracé la voie; on y trouve, comme dans les Assemblées générales régulières du Conseil Œcuménique des Églises, de nombreux éléments d'éthique sociale, plutôt sous la forme d'intervention ponctuelle que d'accords généraux relevant d'une « doctrine sociale » en bonne et due forme.

d) Le Synode, en ecclésiologie réformée, suppose la stricte égalité des laïcs et des pasteurs, de même qu'une forme authentiquement démocratique de procédures et de débats. La différence confessionnelle saute ici aux yeux: le « magistère », du côté protestant, est par essence démocratique et décentralisé; il n'y a pas de magistère centralisé et personnalisé comme dans l'Église catholique romaine. Non seulement le débat doit avoir lieu dans le Synode, mais les décisions du Synode demeurent de libres propositions, soumises à l'examen fraternel et critique d'autres Synodes régionaux ou nationaux. Seul un Concile pleinement œcuménique aurait, aux yeux du protestantisme, une autorité magistérielle incontestable, quoique toujours provisoire et révisable¹¹.

3. *L'institutionnalisation de l'éthique sociale.*

La théologie protestante est traversée de projets d'éthique sociale, dès le XVI^e siècle (Luther, mais surtout Calvin et Zwingli; l'engagement social et diaconal concret des protestants). Les temps modernes voient se prolonger l'apport social du piétisme dans des œuvres et des institutions caritatives; les théologiens, de leur côté, développent la dimension sociale de la foi (F.D. Maurice en Angleterre, le courant du *Social Gospel* aux États-Unis, le socialisme religieux en Allemagne et en Suisse, le christianisme social en France). L'éthique sociale protestante est associée à l'œuvre de penseurs comme L. Ragaz, E. Brunner, A. Rich à Zurich, R. Mehl à Strasbourg, A. Biéler à Genève et à Lausanne. Ces différentes contributions conduisent les Églises protestantes à institutionnaliser l'éthique sociale; en Suisse, la Fédération des Églises Protestantes (FEPS) crée en 1971 un Institut d'éthique sociale (IES), très professionnalisé et interdisciplinaire, qui publie des études approfondies et travaille également sur mandats. Son modèle théorique est fortement inspiré des travaux d'A. Rich¹²: cet auteur distingue les fondements théologiques de l'éthique sociale, des critères intermédiaires susceptibles d'éclairer les enjeux (relativité, relationnalité, créaturalité, co-créaturalité, co-humanité, participation) et des maximes pratiques tenant compte de la tension entre la foi et le réel. L'éthique sociale est comprise ici comme une recherche d'équilibre entre ce qui rend justice à l'humain et le respect des situations réelles. Ce n'est pas à dire que le protestantisme suisse délègue à cet Institut toute la responsabilité d'édicter

11. Sans doute la vision catholique du Magistère et de la continuité de ses énoncés est-elle liée à la conception de l'évolution des dogmes du cardinal John Henry Newman. Une avance œcuménique réelle dans ce domaine supposerait un dépassement critique de cette position évolutionniste.

12. Son ouvrage majeur s'intitule *Wirtschaftsethik* (2 volumes), Gütersloh, Gerd Mohn, 1987² et 1990; une traduction française doit paraître en 1993. Sur l'importance de Rich, cf. mon article « Les fondements théologiques de l'éthique économique et leur opérationnalité », *Le Supplément*, 176 (1991), pp. 135-156.

la « doctrine sociale protestante » (notion sans doute contradictoire en soi !). Personne n'a encore dressé le bilan de la signification théologique et des problèmes pratiques du modèle pratiqué par l'IES. Mais on peut sans doute observer que l'écart entre les propositions éthiques de l'IES — reprises parfois par le Conseil de la FEPS — et la réception dans le peuple protestant correspond pour une part à celui constatable du côté catholique. À cette différence près, mais capitale, que la FEPS n'est pas une supra-Église ou une Église nationale et que la signification du « magistère » n'est pas du même type.

Au niveau mondial et international, certains ont vu dans les travaux du Conseil œcuménique des Églises, comme d'ailleurs dans ceux de Vatican II, une forme de progressisme hégélien, pour en tirer des conclusions diamétralement opposées¹³; plus récemment, un auteur de tendance fortement évangélique a interrogé critiquement, mais non sans sympathie et sans consonance occasionnelle, l'éthique sociale du mouvement œcuménique¹⁴. Si la tension est souvent demeurée vive entre une vision optimiste de l'histoire et de la société et une conception plus dualiste et plus individualiste, on doit néanmoins constater certains rapprochements heureux; le temps n'est plus à l'étanchéité doctrinale et éthique entre les divers courants du protestantisme; les milieux évangéliques ou les théologiens sensibles à cette mouvance manifestent un réel intérêt pour l'éthique sociale et politique¹⁵; l'éthique luthérienne contemporaine s'avère souvent capable de surmonter son dualisme traditionnel (opposition pure et simple de la Loi et de l'Évangile, du règne temporel et du règne spirituel) et de penser, moyennant des distinctions et une dialectique plus fines, les incidences sociales, économiques et politiques de la foi chrétienne¹⁶.

II. LIGNES DE FORCE DE L'ÉTHIQUE SOCIALE PROTESTANTE

1. Une éthique de la liberté.

L'éthique sociale, en protestantisme, est inséparable du point de départ de la Réforme: l'accent est d'abord sur la justification par la foi, c'est-à-dire sur l'affirmation de la priorité de la liberté intérieure. « Le chrétien est l'homme le plus libre, il n'est

13. Cf. le volume collectif *Hegel et la théologie contemporaine*, Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1977, en particulier les travaux de Louis RUMPF, André BIÉLER, Carlos-J. PINTO DE OLIVEIRA et Jean-Louis LEUBA. À la suite de Karl Löwith, ce dernier souligne la pseudomorphose du christianisme à laquelle conduit une lecture hégélienne de la sécularisation.

14. Gabriel MÜTZENBERG, *L'éthique sociale dans l'histoire du mouvement œcuménique* (Préface de Jean Bauberot), Genève, Labor et Fides, 1992.

15. Cf. ici l'ouvrage pionnier de John H. YODER, *Jésus et le politique. La radicalité éthique de la croix*, Lausanne, Presses Bibliques Universitaires, 1984, ainsi que la synthèse de James W.M. McCLENDON, *Ethics: Systematic Theology I*, Nashville, Abingdon Press, 1986².

16. Ce point apparaît clairement de la présentation critique de l'éthique protestante au XX^e siècle dans l'ouvrage cité de Dietz LANGE; l'auteur souligne à cet égard les mérites de Helmut Thielicke, de Gerhard Ebeling, de Heinz-Dietrich Wendland et de Trutz Rendtorff dans cette évolution. Cf. aussi Eilert HERMS, *Gesellschaft gestalten*, Tübingen, Mohr, 1991.

soumis à personne¹⁷» (Luther) : la révolution est d'abord religieuse, intérieure ; il s'agit d'une libération radicale de la personne.

Mais le luthéranisme, surtout, le calvinisme parfois, dans certaines formes de piétisme ou de puritanisme, ont oublié de tirer les conséquences de cette libération première : la justification n'est pas sans la sanctification, la foi sans les œuvres, la religion sans l'éthique. «Le chrétien est un serf corvéable en toutes choses, il est soumis à tout homme» (Luther).

L'accent sur la liberté intérieure a parfois conduit à voir dans la liberté extérieure une réalité secondaire et un pur prolongement individualiste de l'intériorité. Or la liberté doit aussi être pensée comme liberté extérieure, au sens de la liberté civique et politique des Anciens (Hannah Arendt¹⁸). Il faut donc thématiser la consistance propre du politique, en tant que sous-système spécifique, obéissant à sa logique propre, relativement autonome par rapport aux autres sous-systèmes sociaux et culturels.

Sur ce point, touchant l'éthique politique du protestantisme, la distinction des deux règnes, soulignée par Luther et reprise de manière différenciée par Calvin¹⁹, a parfois été comprise comme une opposition dualiste, comme s'il y avait étanchéité du spirituel et du temporel. Or il s'agit précisément d'une distinction, non d'une séparation. En quoi la distinction est-elle nécessaire et utile ? Elle évite de confondre les sphères, l'ordre du religieux et l'ordre du politique. Elle prend acte de l'autonomie positive du politique ou de l'économique. Elle nous met en garde contre la main-mise religieuse ou cléricale sur le politique. Mais, en délimitant les rôles, elle ne rend pas les domaines étrangers l'un à l'autre. La religion ne peut pas se désintéresser de ce qui se passe dans le politique ; car le politique est l'un des lieux d'accomplissement de l'humain. En même temps, le politique n'est pas absolu ; «tout n'est pas politique» (E. Schillebeeckx). La relation entre religion et politique oblige à désacraliser le politique, non pour lui substituer le pouvoir occulte du religieux, mais pour lui reconnaître sa logique propre et les dangers qu'elle comporte. Il faut qu'au cœur du politique soit reconnu un centre vide (C. Lefort), un indice de transcendance : «Au nom du Dieu tout-puissant» : non pas l'affirmation d'une société chrétienne à jamais, mais l'indice de ce qui, au cœur du politique, passe le politique et nous protège contre le totalitarisme. Les Droits de l'homme s'inscrivent, au cœur du politique, comme ce qui protège le politique contre ses tentations et ce qui en rappelle la vocation de service : le politique est là pour l'homme, non l'homme pour le politique. *La transcendance religieuse qui relativise le politique est au service de la transcendance éthique en jeu dans le politique.*

17. Cf. «Traité de la liberté chrétienne», dans *Œuvres*, tome 2, Genève, Labor et Fides, 1966, p. 275.

18. «Qu'est-ce que la liberté?», dans *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972, pp. 186-222.

19. Cf. *Institution de la religion chrétienne*, III, XIX, 15 et IV, XX, 1. À la suite de Luther (on l'oublie trop souvent), CALVIN refuse de confondre les deux règnes, mais, contre les anabaptistes et sans doute implicitement aussi contre Luther, Calvin ajoute que la politique, loin d'être une «chose souillée», est lieu de positivité théologique et éthique ; loin de s'opposer radicalement au règne temporel, le règne spirituel «commence déjà sur la terre en nous quelque goût du royaume céleste» (IV, XX, 1). C'est déjà, *in nuce*, la structure de l'anticipation ou de la prolepse qui guidera les théologies de l'espérance et les théologies de la libération au XX^e siècle. Ceci étant, la sobre distinction des deux règnes, commune à Luther et à Calvin, demeure un correctif critique indispensable à toute théologie politique, avec sa tendance à mettre le poids du théologique sur l'immanence des questions du monde et à occulter la différence constitutive entre l'eschaton du Royaume et l'avenir de l'humanité comme tel.

Ce que je viens d'esquisser suppose effectivement la reconnaissance de l'autonomie, de la signification propre des réalités séculières dans leur ensemble. L'éthique sociale n'a pas à imposer subrepticement les «valeurs chrétiennes» à l'ensemble de la société, mais à réfléchir sur les conditions de liberté et de justice de tous ses membres. *La foi chrétienne éclaire la question des valeurs humaines, mais ne la clôt pas*. Cela implique que des positions philosophiques antagonistes doivent trouver place dans le débat social et qu'elles ne mènent pas *ipso facto* à des catastrophes morales; l'athéisme — objet des foudres de *Centesimus annus* — a droit de cité, et toute forme d'athéisme n'est pas négation des valeurs morales. L'éthique sociale protestante admet donc un espace laïc de délibération humaine, même si la laïcité n'est pas à comprendre en termes idéologiques comme un refus de toute transcendance. Comme j'ai essayé de le montrer, la laïcité ouverte suppose la reconnaissance d'une transcendance de l'humain (quelle qu'elle soit, religieuse ou philosophique).

2. *Justice politique et justice sociale.*

On a pu décrire l'éthique protestante comme une éthique à deux foyers: éthique de la liberté, elle est toujours aussi éthique de la justice²⁰. Jamais l'une sans l'autre. La liberté sans la justice est inopérante, la justice sans la liberté est étouffante. La liberté est au centre de l'éthique protestante, mais précisément elle est inséparable d'une double transcendance: de l'altérité de Dieu, de l'altérité de l'autre, du prochain²¹. C'est pourquoi aussi l'éthique protestante est incompréhensible sans la règle de justice qui s'exprime dans la Loi. Toute éthique protestante gère la Loi, à la lumière de l'Évangile, comme instance incontournable.

Dans la tradition protestante s'est développée une théorie dite des usages de la Loi. Luther et Calvin insistent tout particulièrement sur l'usage politique de la Loi. Le Décalogue n'est pas seulement là pour nous dire que nous sommes pécheurs, comme miroir de notre misère, ni seulement (chez Calvin) pour nous guider dans l'expression éthique et pratique de la foi, il rend également compte de notre relation au politique, hors de toute référence explicite ou de toute pratique positive de la foi. La loi, telle qu'elle s'exprime à travers les lois de la cité, garantit négativement les conditions minimales du vivre-ensemble; mais elle a aussi pour office positif de structurer ce vivre-ensemble. C'est pourquoi l'éthique protestante attache une extrême importance aux régulations symboliques et pratiques qu'offre le cadre constitutionnel, juridique et réglementaire de la vie en société.

Parce que le politique, mais aussi l'économique, sont structurés par une Loi fondamentale, pour ainsi dire antérieure ou supérieure aux lois positives²², il faut dire que les relations entre politique et éthique, comme aussi entre économique et éthique, sont des relations dialectiques: l'éthique fonde le politique et l'économique, mais le

20. Eric FUCHS, Christian GRAPPE, *Le droit de résister*, Genève, Labor et Fides, 1990.

21. J'ai développé cette conception dans *Les lieux de l'action. Éthique et religion dans une société pluraliste*, Genève, Labor et Fides, 1992.

22. Cf. ici la réinterprétation critique du droit naturel comme instance suprapositive dans la philosophie du droit de Otfried HÖFFE, *La justice politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991.

politique et l'économique ont leur consistance propre, leur configuration spécifique. En particulier, l'éthique relève surtout de l'ordre symbolique de la légitimation, alors que le politique et l'économique s'ordonnent en priorité autour des régulations pratiques. Éthique et politique sont donc toujours en tension critique et féconde. Tout ramener à l'éthique, c'est mépriser les régulations spécifiques du politique et de l'économie, c'est occulter les finalités stratégiques légitimes de ces ordres-là et céder à un dangereux angélisme. Mais inversement, tout réduire au politique et à l'économique, sans se soucier de leur légitimation éthique et du respect des personnes qui s'y joue, c'est verser dans le cynisme. L'éthique doit surmonter la double tentation de l'angélisme et du cynisme. Pour cela, elle doit rappeler sans cesse le rôle symbolique structurant de la Loi, comme renvoi à la personne d'autrui, mais aussi comme indice de transcendance.

Un vieux débat oppose protestantisme et catholicisme sur la question très large de la signification de la nature et de la loi naturelle en éthique, et, plus étroitement, à la légitimité ou non de recourir à la catégorie de droit naturel²³. Ce débat dépasse cependant une simple opposition confessionnelle. D'une part, l'histoire du droit naturel, ancien et moderne, est fort complexe (cf. L. Strauss, B. Barret-Kriegel²⁴). D'autre part, les Réformateurs, contrairement à Karl Barth au xx^e siècle, n'ont pas joué l'Évangile comme le droit naturel. Il existe une tradition de droit naturel au sens de l'éthique protestante. Mais nous savons aujourd'hui les ambivalences d'une telle catégorie. O. Höffe parle avec prudence d'un droit supra-positif ou anté-positif. Il sait bien qu'on ne peut plus sans autre fonder le droit positif dans le droit naturel classique. Ce qui est en jeu, c'est la question de la légitimité éthique interne du droit positif. Les lois, comme expression du droit positif, ont-elles ou non besoin d'une légitimation juridique supérieure, pointant vers l'éthique? En effet, on constate que la Constitution de chaque pays ou que le Droit international contiennent des valeurs, implicites ou explicites, qui servent de cadre de référence fondamentale aux lois positives et qui, par ailleurs, tablent sur des principes potentiellement universels, idéalement indépendants de la généalogie du droit positif et des circonstances rédactionnelles.

Dans la foulée des Réformateurs, de Calvin notamment, John Locke (1632-1704) a distingué le droit naturel, qui disparaît dans le passage de l'état de nature à l'état civil, et la loi de nature, qui, elle, demeure présente au cœur du civil et du politique. Cela signifie que le politique demeure suspendu à la parole du Créateur, telle qu'elle s'exprime dans la Loi. Ce n'est pas la parole des hommes qui légitime le politique, mais bien la Parole de la Loi comme transcendance constituante²⁵. Certes, le modèle de Locke demeure marqué au coin d'une vision non encore sécularisée. Mais le principe légitimateur de la loi de nature — du supra-positif, comme dit Höffe — demeure valable, même indépendamment de sa référence théologique explicite chez Locke. Le fondement théologique du politique nous renvoie aujourd'hui, sous les circonstances

23. Sur le dossier plus large et très complexe du rôle de la nature en éthique, cf. Eric FUCHS et Marc HUNYADI, éd., *Éthique et natures*, Genève, Labor et Fides, 1992.

24. Cf. Blandine BARRET-KRIEGEL, *Les droits de l'homme et le droit naturel*, Paris, Presses Universitaires de France, 1989.

25. Blandine BARRET-KRIEGEL, *op. cit.*, p. 70.

de la laïcité assumée, à l'articulation du politique et de ce qui le transcende : le principe de légitimation s'est formalisé, le sens du théologique s'est déplacé. La question du « naturel » qui sous-tend le positif demeure posée ; sinon, on tombe dans l'idéologie du positivisme juridique ; en d'autres termes, on privilégie la lecture progressiste naïve d'un libéralisme créé par le dynamisme humain, sans voir que le principe de liberté appelle celui de justice, et que ces deux concepts transcendent l'ordre des positivités historiques ou politiques.

L'éthique protestante insiste plus fortement aujourd'hui sur la catégorie de responsabilité. Il n'est plus possible en effet de simplement opposer l'éthique de conviction à celle de responsabilité, comme on le fait parfois à la suite de Max Weber. L'insistance sur la responsabilité implique la reconnaissance de la priorité de la liberté ; la responsabilité a pour tâche de respecter l'articulation de la liberté et de la justice ; elle ne présuppose pas d'abord un bien commun, comme la tradition aristotélicienne et thomiste, mais postule que la confiance primordiale faite à la liberté et à la justice appelle l'exercice d'une responsabilité constructive. On ne part pas ici du Bien pour aller aux actes, mais de l'acte de la responsabilité comme service des valeurs de la liberté et de la justice. *Le modèle n'est pas d'harmonie sociale mais de construction solidaire*. À la différence de la morale sociale catholique, qui déduit le Bien commun de la loi naturelle, l'éthique sociale protestante préfère la notion de société responsable, en quête de la reconnaissance des valeurs constitutives.

Le principe de subsidiarité, chère à la doctrine sociale catholique, nous apparaît comme lié à une vision hiérarchique et unitaire de la société (cf. *Centesimus annus* 48). La responsabilité doit s'exercer de manière horizontale et communicationnelle, sans qu'une instance possède la clef du système de valeurs.

Cette manière différente de procéder implique une autre appréciation des rapports entre Église et société, entre valeurs et Évangile. En perspective protestante, on hésite à parler de valeurs chrétiennes ou religieuses qui viendraient coiffer les valeurs simplement morales. La question est plutôt de savoir comment la foi en l'Évangile peut stimuler et orienter le respect des valeurs morales communément partagées par l'humanité. *Le religieux est éclairage de l'humain, mais l'humain demeure critère éthique universel du religieux et de ses tendances totalitaires ou mortifères* (je rejoins ici H. Küng²⁶). Pratiquement, il ne faut pas parler de réévangélisation ou de christianisation de l'Europe, mais de contribution chrétienne œcuménique (donc pluraliste) à la construction de la maison commune. Sinon, on tombe dans les pièges de la « reromanisation²⁷ » de l'Europe.

L'éthique protestante ne se résume pas à une éthique de la liberté et de la justice, impliquant la dialectique de l'Évangile et de la Loi. Elle ne fait pas seulement référence à l'horizon d'universalité formel balisé par le concept imparfait de « nature » — lié

26. *Projet d'éthique planétaire*, Paris, Seuil, 1991.

27. Hans KÜNG emploie l'expression très forte de « reromanisation réactionnaire » à propos de la visée pontificale d'une réévangélisation verticale et autoritaire de l'Europe (cf. *Die Schweiz ohne Orientierung? Europäische Perspektiven*, Zurich, Benzinger, 1992³, p. 83.

au Dieu créateur et à la providence — elle appelle aussi la dimension d'un cheminement historique, d'une sanctification orientée vers la venue du Royaume.

L'Église, de ce point de vue, témoigne, par sa vie liturgique, par son développement communautaire et par ses engagements diaconaux et sociaux de l'espérance de bonheur et de paix promise à l'humanité en Abraham et en Noé et manifestée en Christ. Loin d'être « experte en humanité » (Paul VI), elle est signe de contradiction et de transformation pour un monde reconnu dans sa positivité comme dans ses limites. La « doctrine sociale », si cohérente et solide soit-elle, ne pourra jamais tenir lieu d'Évangile, de promesse; elle ne sera jamais, du point de vue protestant, qu'une contribution critique au développement des personnes et des peuples, un encouragement et un éveil au respect inconditionnel de tout humain et de tout l'humain. Mais elle ne saurait se fonder comme telle dans des mœurs ou dans des lois, tant elle demeure par définition suspendue à la gratuité d'un message supra-moral et supra-social.

Dans les questions controversées, tant du point de vue social et moral que du point de vue religieux et symbolique (comme l'avortement, la démographie, les migrations, le droit de résistance, etc.), l'éthique sociale chrétienne veillera à ce que soient garanties la liberté, la justice et la solidarité, mais renoncera à imposer une vision ontologique ou métaphysique de la personne humaine. Sa spécificité se jouera dans la défense de la dignité inconditionnelle des personnes et de l'exigence inconditionnelle de justice; elle signalera la transcendance de la solidarité choisie et de l'amour consenti, par rapport aux exigences minimales des libertés formelles et de la réduction des inégalités. Bref: l'éthique sociale demeurera ancrée dans le surgissement joyeux et imprévisible de l'Évangile; tout en se souciant de la traduction en normes et en lois des exigences de la liberté et de la justice, elle insufflera dans la construction sociale de la réalité un esprit de spontanéité créatrice et d'imagination courageuse.