



HAL
open science

Que peut-on entendre par morale judéo-chrétienne ?

Bernard Jolibert

► **To cite this version:**

Bernard Jolibert. Que peut-on entendre par morale judéo-chrétienne ?. Enseignement Philosophique, 2013. hal-02482901

HAL Id: hal-02482901

<https://hal.univ-reunion.fr/hal-02482901>

Submitted on 18 Feb 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

QUE PEUT-ON ENTENDRE PAR MORALE JUDEO-CHRETIENNE ?

Bernard JOLIBERT¹

On parle aujourd'hui de « crise des valeurs », d'« immoralisme ambiant » ou d'« amoralisme généralisé », voire d'« usure déontologique » comme de signes patents de déclin à la fois social et moral. L'inquiétude politique renvoie à une réflexion éthique. Vivre, c'est à tout moment devoir orienter sa conduite en fonction de ce qu'on estime le meilleur, c'est agir moralement. Or, c'est en fonction d'un idéal de valeurs, de préférences éthiques plus ou moins clairement réfléchies, d'une idée du Bien, que nous déterminons nos actes les plus anodins comme les plus complexes : attitudes élémentaires à l'égard des autres, simples gestes de politesse mais aussi appréhension de nos devoirs au travail, conception politique de l'État et modèles idéaux à fournir aux générations qui montent compris. À tout instant, nos gestes moraux les plus ordinaires impliquent un choix de valeurs et renvoient aux normes éthiques qui les justifient et les fondent. De fait, la plus élémentaire de nos attitudes traduit une préférence existentielle. Autant de décisions de vie, autant de choix, implicites ou explicites, de modèles de valeur qui engagent ce que nous sommes.

Parmi ces modèles, on évoque couramment la morale ou l'éthique judéo-chrétienne, comme d'une possible référence pratique à la fois banale et manifestement claire. Tout se passe comme s'il existait d'évidence une « éthique judéo-chrétienne » harmonieuse et clairement constituée, capable de nous sauver, suivant ses défenseurs, ou au contraire de nous perdre selon ses détracteurs les plus sévères. Le vocable composé laisse entendre qu'on aurait à faire, en fait moral comme en droit éthique, à une conception cohérente et unitaire, à une doctrine éthique au singulier, à un modèle parlant d'une même voix afin d'orienter nos conduites suivant des valeurs dénuées d'ambiguïté, en référence directe à l'Ancien et au Nouveau Testament.

D'ailleurs, que ce soit comme repoussoir pour la condamner, à la manière brutale de Nietzsche², ou comme ultime sauvegarde de la famille en perdition, comme la psychanalyste Françoise Dolto³, on fait souvent comme s'il existait un modèle éthique judéo-chrétien assez précis et assez clair pour aider à orienter les conduites humaines dans un sens cohérent. Ce modèle moral se voit même convoqué aujourd'hui dans l'urgence au plan politique à propos des débats brûlants autour de « l'identité française ». Or, l'unité n'est peut-être pas si évidente entre l'Ancienne Loi et la Nouvelle. Parlent-elles toujours à l'unisson ? De plus, chacune de son côté, est-elle si cohérente quant aux modèles moraux qu'elle propose ? A-t-elle supplanté de manière radicale et définitive les modèles philosophiques du monde gréco-latin ? Rien n'est moins sûr.

Mon but aujourd'hui, en tentant de cerner ce qui fait que l'on puisse parler, non sans quelque risque, d'éthique judéo-chrétienne, n'est pas de parcourir toutes les tentatives qui ont été entreprises au cours de l'histoire de l'éthique religieuse occidentale, du Lévitique à Malebranche en passant par saint Augustin et saint Thomas et aboutir à La Berthonnière, Maritain ou Levinas aujourd'hui⁴, afin

¹ Article publié sous le titre : *Que peut-on entendre par morale judéo-chrétienne ?* in *L'enseignement philosophique*, septembre-novembre 2013, p.54-73.

² F. Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, Paris, Gallimard, 1957.

³ Françoise Dolto, *l'Évangile au risque de la psychanalyse*, Paris, Delarge, 1977.

⁴ Rien que durant la période du Moyen Âge, de nombreuses philosophies morales se sont construites sur des modèles judéo-chrétiens, tout en s'inspirant de dogmes et de thèses empruntés à la philosophie païenne. Durant les cinq premiers siècles de l'ère chrétienne s'avancent comme philosophes et moralistes des hommes aussi divers que les Grecs Clément d'Alexandrie, Origène, Athanase, Grégoire de Naziance, Grégoire de Nysse ou les Latins Justin, Tertullien, Arnolbe, Lactance, Ambroise, Jérôme, Augustin, Boèce ou Cassiodore. Après les invasions « barbares » entre le IX^{ème} et le XII^{ème} siècle, les discussions opposent les « réalistes » comme Jean Scott Erigène, Anselme ou Guillaume de Champaux aux « conceptualistes » dont Abélard reste le plus célèbre représentant. A partir du XIII^{ème} siècle, lorsque sont révélés au monde occidental les commentaires arabes de la morale d'Aristote, tout spécialement ceux d'Averroès, une nouvelle réflexion se fait jour avec Albert-le-Grand, Thomas d'Aquin,

de découvrir quelle est la solution religieuse satisfaisante au problème du Bien et du Mal - qui pourrait y prétendre et comment couvrir tant de théories diverses ? - mais de tenter de cerner ce qui fait la possible cohérence philosophique d'un modèle éthique original qu'on appelle, faute de mieux « judéo-chrétien » et dont on parle comme s'il allait de soi.

Commençons par le mot. Le terme, contrairement à ce qu'on pourrait croire, n'est pas nouveau. Bien avant les polémiques du XIX^{ème} siècle, il a un sens précis. Le « judéo-christianisme » désigne la doctrine de certains chrétiens du premier siècle selon laquelle l'initiation au judaïsme serait indispensable aux chrétiens. Il s'agissait, comme le rappelle Littré, de rattacher fermement le christianisme au judaïsme en pratiquant les rites mosaïques, c'est-à-dire de penser le christianisme dans son cadre d'origine. Suivant cette doctrine, l'accès des païens au christianisme n'était permis qu'autant qu'ils s'étaient préalablement fait agréger à la famille d'Israël.

Aujourd'hui, le sens est devenu plus large. On entend désormais par judéo-christianisme l'ensemble des dogmes et des préceptes communs au judaïsme et au christianisme, histoire, croyances et valeurs confondues, au point d'en faire le socle d'une pensée régulatrice qui a, en partie à tout le moins, modelé les sociétés occidentales. La question posée ici, et que je voudrais traiter avec vous aujourd'hui, n'est pas civilisationnelle mais seulement conceptuelle et éthique et elle en fait double : Comment situer le judéo-christianisme par rapport aux morales de l'Antiquité gréco-latine d'une part ? Et a-t-il un sens à parler d'éthique judéo-chrétienne ? Autrement dit, suffit-il d'accoler deux vocables pour créer un concept d'autre part ? Ces deux questions seront traitées en parallèle. Peut-être alors comprendra-t-on mieux l'originalité des fondements et des principes de ce modèle à la fois éthique moral.

Diversité et unité : la Révélation

En dépit de rapprochements hâtifs entre l'Antiquité et le Moyen Age⁵, il existe, entre les doctrines morales de la Grèce antique ou de la Rome païenne et celles qu'ont bâties les philosophes judéo-chrétiens, une différence fondamentale. Les philosophes païens, qu'ils soient croyants ou qu'ils laissent la religion à distance respectueuse, s'appuient d'abord sur l'expérience et parlent à la raison humaine par la raison et par elle seule. L'œuvre éthique qu'ils avancent auprès de leur disciple, ils n'en proposent la justification qu'au travers du raisonnement ou de l'expérience naturelle.

Les philosophes judéo-chrétiens en revanche font appel à un élément fondateur tout à fait différent. La morale qu'ils proposent repose prioritairement sur une révélation surnaturelle. L'éthique, dans son principe comme dans ses prescriptions les plus détaillées, trouve sa justification première dans cet événement fondateur. Un Dieu unique s'est manifesté aux hommes et leur a fait connaître certaines vérités pratiques auxquelles il est de leur devoir de se conformer le plus exactement possible. Pour les Juifs, cette révélation s'est faite en une fois, lorsque Dieu a dicté sa volonté à Moïse sur le mont Sinaï. Pour les Chrétiens, elle s'est faite en deux fois. La loi que Dieu a imposée à Moïse n'était que provisoire. Dieu s'est incarné plus tard dans la personne de Jésus-Christ, complétant par cet intermédiaire la Loi, devenue de ce fait définitive⁶.

Ce qu'il est essentiel de noter à ce niveau de l'examen, c'est qu'en dépit des divergences entre la Loi des Juifs et celle des Chrétiens, dans l'une et l'autre doctrine il existe une vérité morale qui prime toutes les autres. Les règles de l'éthique, les prescriptions qui doivent nous aider à conduire nos actions, la raison humaine n'a pas à les découvrir par elle-même à travers les évidences de l'expérience et la réflexion comme chez les Anciens. Pour savoir ce qu'il convient de faire ou de ne pas faire, il existe une voie prioritaire : se pencher sur les textes sacrés ou sur l'exemple du Christ,

Bonaventure.

5 L'idée de Dieu unique serait en partie présente chez les Stoïciens ainsi que celle d'immortalité de l'âme personnelle et de vie après la mort dans le mythe d'Er l'Arménien (*La République* de Platon). Le *Timée* de Platon explique la formation du monde par un demiurge ordonnateur. C'est sur la base de ces analogies qu'on superpose, non sans témérité parfois, aux conceptions bibliques et évangéliques, les notions intelligibles empruntées à la philosophie antique permettant d'expliquer pourquoi l'homme doit mener une existence morale et faire son salut.

6 Raymond Lulle, *Livre de l'éducation des enfants*, Paris, Klincksieck, 2004. (chapitre : Les deux lois)

les interpréter, les comprendre et agir en conséquence. En ce sens, l'éthique judéo-chrétienne est une herméneutique⁷ qui a d'abord pour objet l'interprétation de textes qui ont valeur de signe et de commandement.

Certes, il existe une conscience morale individuelle et, s'il est clair que toute chose existe en fonction de sa destination, inscrite dans chaque nature, cette conscience individuelle a un rôle dans l'économie de la Création. Les leçons du catéchisme le rappellent aux enfants : si l'oiseau a des ailes, c'est parce que Dieu a voulu qu'il vole ; si l'araignée fait sa toile c'est parce que Dieu a voulu qu'elle se nourrisse de mouches. L'homme dispose d'une raison théorique pour comprendre, mais aussi une raison pratique qui l'invite à faire son devoir. Cet instrument moral, qu'on appelle parfois simplement « conscience » ou « sens du devoir », est un outil qui permet de se bien conduire dans la vie. Il faut sentir intérieurement le bien et le mal, le juste et l'injuste ; le sentiment moral est là pour ça. Mais cette conscience intime, pour justifiée théologiquement qu'elle soit, souffre d'un défaut important. Sans principes premiers, elle ne peut qu'errer. Sans appui révélé, comment y voir clair dans la diversité des modèles moraux ? Où trouver les garde-fous de la raison qui permettent à coup sûr de repérer la bonne conduite dans la confusion des sentiments et des valeurs qui parfois nous habite ? La réponse est immédiate. Ce que chacun doit faire est contenu, clairement indiqué, dans les textes sacrés. Ultimes recours, ce sont eux qui fournissent les règles intangibles que la conscience doit suivre.

Ici, une première difficulté se fait jour car les textes sacrés ne parlent pas d'une même voix. Les prescriptions des Juifs sont contenues dans trois livres capitaux de la Bible : L'Exode, le Lévitique et le Deutéronome. Elles sont multiples et se rapportent au culte, à l'hygiène privée ou publique, aux gestes de la vie quotidienne. Certaines touchent des détails qui étonnent aujourd'hui⁸. Nombre d'entre elles ont une dimension proprement morale. Leur originalité tient à la forme même qu'elles adoptent, celle du commandement inconditionnel, indiscutable. Le fond, le ton, l'allure sont de l'ordre de l'exigence absolue. Citons le Décalogue : « Je suis le Seigneur votre Dieu [...] le Dieu fort et jaloux qui venge l'iniquité des pères sur les enfants jusqu'à la troisième et quatrième génération dans tous ceux qui me haïssent et fais miséricorde, dans la suite de mille générations, à tous ceux qui m'aiment et respectent mes préceptes [...] Honorez votre père et votre mère afin que vous viviez longtemps sur la terre que Dieu vous a donnée. Vous ne tuerez point. Vous ne commettrez point la fornication. Vous ne déroberez point. Vous ne porterez point de faux témoignage. Vous ne convoiterez point la femme de votre prochain ni son serviteur, ni sa servante, ni son bœuf, ni son âne, ni aucune chose qui lui appartient. »⁹ La loi du Talion fait partie des règles à la fois juridiques et morales : « Que celui qui aura frappé et tué un homme soit puni de mort. Celui qui a tué une bête en rendra une autre en sa place, c'est-à-dire il rendra une bête pour une bête. Celui qui aura outragé quelqu'un sera traité comme il a traité l'autre. Il recevra fracture pour fracture et perdra œil pour œil, dent pour dent. »¹⁰

Toutes ces prescriptions, dont certaines sont d'une humanité généreuse, à propos des veuves, des vieillards ou des orphelins par exemple, sont exprimées sous la forme de commandements indiscutables ou de paraboles qui se veulent exemplaires de ce qu'il convient de faire ou de ne pas faire. D'autres paraissent aujourd'hui d'une dureté exceptionnelle¹¹.

Pour quelles raisons se plier à ces obligations à la fois religieuses et morales ? Le texte sacré, à travers l'Exode, le Lévitique ou le Deutéronome en fournit une et une seule : les prescriptions

7 Eric Fuchs, *L'éthique chrétienne*, Genève, Labor et Fides, 2003, p. 12.

8 Par exemple, les prescriptions relatives à l'interdiction de manger de la chair de certains animaux comme le chameau ou le lapin qui « ruminent », ont quatre pattes mais dont la corne du pied n'est pas fendue contrairement au bœuf (Lévitique, XI, 6), ou celles qui touchent les bêtes « ailées qui vont sur quatre pattes » (Lévitique, XI, 20) ou les « taupes et les souris qui rampent » (Lévitique, 11, 29). Voir aussi Deutéronome, 14, 9-21.

9 Exode, 20, 17. Voir aussi Deutéronome, 5, 21 où, si l'ordre de présentation des interdits est différent, le contenu et la forme absolue restent les mêmes.

10 Exode, 21, 24-25.

11 Par exemple (Rois II, 23) lorsque deux ourses « déchirent » rien moins que 42 enfants qui se moquaient de la calvitie d'Elisée, ou lorsque le lévite Ephraïm, menacé de viol à Gibéa, jette sa femme en pâture aux violeurs et finit au matin par la découper en morceaux avant de reprendre tranquillement sa route (Juges, XIX, 16-29).

viennent de Yahvé, « celui qui a sorti les Juifs d'Égypte et les a tirés de la maison de servitude »¹². Il veut être obéi et cela suffit pour qu'il le soit. « Je suis le Seigneur votre Dieu » voilà la justification unique de toutes les obligations éthiques. L'affirmation de la toute-puissance divine, telle est la raison ultime qui justifie tout : « Vous craindrez le Seigneur votre Dieu, parce que je suis le Seigneur. » L'expérience, la loi humaine et le raisonnement personnel doivent se taire lorsque l'impératif divin exprime sa volonté ; cette dernière est en effet indiscutable par essence ; elle s'impose sans avoir à se justifier.

Face aux commandements impérieux d'un Dieu qui veut être obéi, bénédictions et malédictions pleuvent dru. On trouve soit la promesse de récompenses en cas d'obéissance soit les menaces les plus terribles en cas de transgression.

Commençons par les promesses : « Si vous suivez mes prescriptions, si vous gardez et pratiquez mes commandements, je vous donnerai les pluies propres à chaque saison. La terre produira des grains et les arbres seront couverts de fruits. La moisson, avant d'être battue sera pressée par la vendange et la vendange sera elle-même, avant qu'on ne l'achève, pressée par le temps des semences. Vous mangerez votre pain et vous serez rassasiés et vous habiterez votre terre sans aucune crainte. J'établirai la paix dans l'étendue de tout le pays [...] Je marcherai parmi vous. Je serai votre Dieu et vous serez mon peuple. »¹³

Côté menaces, l'autorité divine ne fait pas dans la nuance : « Si vous ne m'écoutez pas et si vous n'exécutez pas tous mes commandements [...] voici la manière dont j'en userai avec vous. Je vous punirai bientôt par l'indigence et par une ardeur qui desséchera vos yeux et vous consumera. Ce sera en vain que vous sèmerez vos grains parce que vos ennemis les dévoreront. J'arrêterai sur vous l'œil de ma colère ; vous tomberez devant vos ennemis et vous serez assujettis à ceux qui vous haïssent. Si, après cela, vous ne m'obéissez point, je vous châtierai sept fois davantage et je briserai la dureté de votre orgueil. Je ferai que le ciel sera pour vous comme le fer et la terre comme l'airain. Tous vos travaux seront rendus inutiles ; la terre ne produira point de grains, ni les arbres de fruits. »¹⁴ Et les menaces ne font que s'accumuler : exil, stérilité, peste, famines.

La Loi commandement : obéissance et récompense.

Comme on peut le voir au travers des termes mêmes et au ton du texte, Dieu ordonne et exige que ses commandements soient obéi à la lettre. Si on veut obtenir ses faveurs et éviter sa colère il vaut mieux suivre « Sa Loi ». L'éthique alors se ramène à une succession réglée de pratiques élémentaires : lire les textes sacrés, comprendre les « lois-commandements » divins, en retenir les prescriptions, les suivre et les appliquer dans tous les cas dans un esprit de discipline et d'obéissance. La vertu morale n'est autre que l'allégeance la plus formelle aux ordres des prophètes. Leur inspiration ne vient-elle pas d'en haut ? On est loin des morales antiques pour qui les conseils éthiques ne sont que des « lois-rapports », toujours discutables, hypothétiques, tirées de la réflexion personnelle d'un homme commun à propos de son expérience tout aussi ordinaire de la vie.

Qu'en est-il de la morale évangélique ? Conduit-elle à la même rupture métaphysique de principe avec l'Antiquité que la morale de l'Ancienne Loi ? La doctrine des Évangiles et celle de l'Ancien Testament possèdent des éléments fondateurs communs. Pourtant, nombreux sont ceux qui ont souligné les divergences d'appréciation des deux modèles éthiques. Commençons par les différences les plus voyantes. On peut en prendre plusieurs exemples qui vont au-delà de la simple nuance.

La loi de Moïse attribue prioritairement une valeur essentielle aux gestes, aux rituels, aux détails des prescriptions, au respect des traditions codifiées ; formalisme que dénonce l'apôtre Marc au nom de la pureté intentionnelle du cœur (2, 21-22). La Nouvelle Loi ne leur accorde de sens authentique

12 Exode, 20, 2 et Deutéronome, 5, 6.

13 Lévitique, 26, (3-13).

14 Lévitique, 26, (14- 46). Le Deutéronome reprend les « bénédictions » et surtout les « malédictions » avec la même violence : « L'Éternel te frappera de dépérissement, de fièvre, d'inflammation, la chaleur brûlante, de dessèchement, de rouille, de nielle [...] Au milieu de la détresse où te réduira ton ennemi, tu mangeras tes enfants, la chair des fils et des filles de l'Éternel » (28, 20- 68).

que s'ils sont accomplis suivant une intention véritablement morale¹⁵. La pureté du cœur prime la conformité au protocole. L'esprit passe avant le formalisme de la lettre.

Autre différence, plus importante : Yahvé s'adresse à « son peuple », peuple choisi entre les peuples¹⁶ ; les Évangiles en revanche s'adressent à tous les êtres humains, y compris les femmes, les esclaves et les enfants. L'épître aux Ephésiens dit expressément : « Considérez-vous comme dépendants les uns des autres » (5, 21). L'interdépendance humaine est universelle suivant le Nouvelle Loi.

La loi de Moïse préconise, comme le code d'Hammourabi, la loi du Talion¹⁷ ; dans l'optique chrétienne en revanche, le Talion doit être aboli : « Vous avez entendu qu'il a été dit : œil pour œil, dent pour dent. Mais moi je vous dis de ne pas résister à celui qui vous fait du mal. Si quelqu'un te frappe sur la joue droite, présente-lui la gauche. Et si quelqu'un veut plaider contre toi et te prendre ton manteau, laisse-lui tout l'habit. »¹⁸

La loi de Moïse invite chacun à aimer ses amis et à haïr ses ennemis. Avec les chrétiens, il faut désormais aimer ses ennemis comme soi-même : « Mais moi je vous le dis : aimez vos ennemis, bénissez ceux qui vous maudissent. Faites le bien à ceux qui vous haïssent et priez pour ceux qui vous outragent et qui vous persécutent. »¹⁹ Ne pas résister au mal par le mal, tout est là. A la morale judaïque de la justice vengeresse, les Évangiles substituent une morale de l'amour « envers et contre tout »²⁰, une éthique de la charité universelle et du pardon. « Aimez-vous les uns les autres »²¹. Telle semble la nouvelle Loi.

Peut-on alors parler d'éthique judéo-chrétienne comme d'une seule entité ?

En dépit de ces différences, importantes certes du point de vue de la pratique morale quotidienne, la Nouvelle Loi reste très proche de l'Ancienne quant aux fondements éthiques que l'on peut tirer de ses prescriptions, si diverses soient-elles. Par-delà les divergences formelles sur lesquelles se plaisent à insister saint Marc, Marcion et ses adeptes dès le premier siècle, il subsiste une racine fondatrice commune.

Si on parle de morale judéo-chrétienne, rapprochant ainsi les fondements de l'éthique juive de

15 « Si tu apportes ton offrande à l'autel et que là, tu te souviens que ton frère a quelque chose contre toi, laisse là ton offrande devant l'autel et va premièrement te réconcilier avec ton frère. Après ça, viens et apporte ton offrande. » Saint Paul rappelle que la stricte obéissance à la Loi ne saurait constituer le chemin du salut. La voie éthique véritable passe par l'esprit. *Galates*, 5, 19-21.

16 Tu es le peuple saint pour Iahvé, ton Dieu, c'est toi que Iahvé a choisi pour devenir son peuple de prédilection d'entre tous les peuples qui sont à la surface du sol. » *Deutéronome*, VII, 6. Voir, de même, *Deutéronome*, XIV, 2 ; *Rois*, III, 8 ; *Rois*, VIII, 53 : « C'est Toi qui l'a séparé (le peuple d'Israël) de tous les peuples de la terre pour qu'il soit ton héritage. » ; *Rois*, IX, 6 ; voir aussi : *Jérémie*, X, XXXI ; *Zacharie*, VIII, *Psaumes* : « Il révèle sa parole à Jacob, ses préceptes et ses jugements à Israël. Il n'a pas agi de la sorte pour toutes les nations (non juifs : *goyim*) et il ne leur a pas fait connaître ses jugements, Alléluia ! » CXLVII (Vulgate CXLVI-CXLVII) in fine.

17 « Tu donneras vie pour vie, œil pour œil, dent pour dent, main pour main, pied pour pied, brûlure pour brûlure, blessure pour blessure, plaie pour plaie. » Exode, 21, 24-25. « Si quelqu'un blesse son prochain, on lui fera comme il a fait, fracture pour fracture, œil pour œil, dent pour dent ; on lui infligera la même blessure que celle qu'il a infligée à son prochain. » Lévitique, 24, 19-21. « Si quelqu'un verse le sang de l'homme, son sang sera versé par l'homme. » Genèse, 9, 6. Paradoxalement, le même Lévitique proposait le pardon comme modèle de réponse à l'offense : « Tu ne te vengeras pas, ni ne garderas rancune, mais tu aimeras ton prochain comme toi-même. » (19, 18).

18 Matthieu, 5, 38.

19 Matthieu, 5, 44.

20 Jean Louis Vivès : « Que l'homme aime l'homme, par cela même qu'il est homme ; qu'il ne regarde pas à sa nation, sa condition, mais seulement l'humanité et Dieu. » *De Concordia et discordia*, in *Œuvres complètes*, vol. IV, 12, p. 390. Les Chrétiens ont pour devoir de considérer tous les hommes, non seulement comme des concitoyens, mais comme des frères. Il poursuit : « *amandi sunt turcae* », il faut aimer les Turcs ; ce sont nos ennemis, mais ils sont aussi assurément des hommes.

21 « Toute la Loi trouve son accomplissement dans cette parole unique : *Tu aimeras ton prochain comme toi-même.* » Paul : *Galates*, (5, 14). Et Jean : « Aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés ; il n'y a pas plus grand amour que de donner sa vie pour ceux qu'on aime. » 15, 11-17. Et aussi Marc, 12, 31 : « Aimer son prochain comme soi-même vaut mieux que tous les holocaustes et tous les sacrifices. Tu aimeras ton prochain comme toi-même. Il n'y a pas d'autre commandement plus grand que ceux-là. » Sans oublier Luc : « Tu aimeras Dieu de toute ton âme et ton prochain comme toi-même. » 10, 27. Voir aussi Jacques, 2, 8. « Tu aimeras ton prochain comme toi-même » comme disait déjà le Lévitique, 19, 18 (voir supra, note 15).

ceux de l'éthique chrétienne, c'est d'abord pour une raison historique. Impossible en effet de séparer les Évangiles de la Bible. Si les Prophéties de la seconde n'étaient pas données pour « inspirées », le caractère surnaturel du Christ ne serait en rien garanti. La divinité du Christ ainsi que l'authenticité de son enseignement reposent sur les attentes explicites de l'Ancien Testament. Saint Matthieu rappelle que l'on ne saurait « abolir » la Loi et les Prophètes²². De plus, Dieu désigne expressément Jésus comme son fils à Pierre, Jacques et son frère Jean, par la bouche de Moïse et d'Elie²³.

Mais le lien qui permet de parler de morale « judéo-chrétienne » n'est pas seulement historique, il est aussi idéologique. En effet, la critique du formalisme juif et de son observance inflexible des règles, le rappel constant de l'esprit contre la lettre, n'entraîne jamais pour le christianisme le refus de l'Ancienne Loi, ni même l'exclusion des rites religieux juifs au nom d'une quelconque spontanéité mystique. Jamais Paul ni les évangélistes ne remettent en question le lien qui les unit à l'autorité de l'Ancien Testament. Simplement, leurs critiques, parfois sévères, invitent à recentrer la réflexion morale sur la foi entendue comme sentiment intime, plutôt que sur les pratiques coutumières d'où, avec le temps, toute signification éthique s'est retirée. Il ne s'agit pas de négliger ou de récuser la Torah, mais de se demander comment lui obéir le plus fidèlement possible, c'est-à-dire de vivre à sa lumière et non de suivre aveuglément ses préceptes.

Surtout, la Bible et l'Évangile nous représentent un Dieu unique certes, mais aussi, du point de vue éthique, un Dieu qui ordonne à l'homme de se conduire d'une façon précise. Il n'est plus, comme chez Platon, un démiurge, assisté d'aides plus ou moins maladroits, qui dispose d'une matière première existant indépendamment de lui et qui pose son regard sur un modèle idéal. Il n'est pas comme le sculpteur qui n'a qu'à jeter les yeux sur ce qu'il veut copier et « informer » de ses mains la matière plus ou moins résistante (marbre, terre ou bois). Le Dieu judéo-chrétien crée à partir de rien et il ordonne que tout soit selon ses directives qui prennent force de Lois absolues. Quoique l'enseignement évangélique tranche sur celui de Moïse quant au détail des prescriptions, parfois contraires il est vrai, il en reste l'héritier quant aux thèmes majeurs de l'éthique et quant à la forme de l'exigence pratique qu'il impose : celle du devoir imprescriptible. Ce que l'on appelle « les dix commandements » chez les Chrétiens témoigne assez du lien étroit entre l'Ancienne Loi (Décalogue) et les maximes de la Nouvelle, tant au plan du contenu que de la forme dogmatique. Mêmes interdits de tuer, de mentir, de convoiter le bien d'autrui ; même obligation d'adorer un seul Dieu et d'honorer ses parents, etc. L'éthique s'écrit désormais à l'impératif, non au conditionnel, comme elle le faisait dans le monde philosophique gréco-latin.

Le bonheur véritable

Une autre idée, largement inspirée de l'Ancien Testament, s'impose et finit par dominer la Loi Évangélique, celle suivant laquelle le véritable bonheur ne saurait être de ce monde : si les petits bonheurs éphémères peuvent intéresser les hommes un temps, le véritable bonheur n'est pas notre lot. Le royaume de Dieu ne réside pas ici-bas ; il est dans une autre vie. La béatitude chrétienne, absolue et sans mélange, est sans commune mesure avec le bonheur du philosophe, toujours relatif et fragile. La terre n'est qu'un lieu d'exil où les plaisirs ne sont que des leurres. Ce qui doit préoccuper les hommes avant toute chose, le souci qui doit orienter l'ensemble de leurs actions reste l'accès à l'au-delà. « Ne ramassez pas des trésors sur la terre où les vers et la rouille gâtent toute chose et où les larrons percent et dérobent. Mais amassez les trésors dans le ciel où les vers et la rouille ne gâtent rien et où les larrons ne percent ni ne dérobent rien. Là où est ton trésor, là réside ton cœur. »²⁴ Ce qui se passe sur terre est suspendu à une destination autrement essentielle et urgente.

On comprend que ces doctrines, qui prêchent explicitement le mépris des biens matériels, aient pu séduire les plus démunies des populations de l'empire romain. Les morales judéo-chrétiennes se

22 « Ne pensez point que je suis venu abolir la Loi ou les Prophètes. Je suis venu l'accomplir. (*Ptèrôσαι*, au sens de : *dégager le sens véritable de ce qui a été accompli, mettre un terme en réalisant pleinement*) » Matthieu 5, 17

23 Matthieu, 17, 5 : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé qui a toute mon approbation. Écoutez-le ! »

24 Matthieu, 6, 19-34.

sont en effet introduites dans le monde gréco-latin par le canal le plus humble, colportées, prêchées, pratiquées d'abord par les pauvres, souvent venus d'Orient, qui garnissaient les faubourgs des grandes villes. Ce n'est que petit à petit qu'elles se sont infiltrées dans une population plus riche qui ne croyait plus à ses dieux traditionnels ni à la vertu des sacrifices. Marc Aurèle rassemble sous le nom global de Juifs, et les Chrétiens et les Juifs. Sans jamais entrer dans le détail des doctrines, c'est l'intransigeance morale du monothéisme qu'il refuse dans sa globalité.²⁵ En refusant les autres doctrines, en excluant toute autre référence éthique possible, le monothéisme ne refuse-t-il pas de reconnaître la légitimité morale et religieuse de l'autorité impériale. Au nom d'une autorité plus haute, ne risque-t-il pas conduire au fanatisme ?

Que faut-il faire alors ? Le propos change d'orientation avec le Premier Testament, mais le ton de la transcendance reste le même. Si les règles semblent plus souples et moins envahissantes en apparence chez les Chrétiens, elles s'imposent toujours néanmoins d'en haut et il convient de les suivre sans discuter. Il conviendra de cultiver les vertus que la vanité mondaine dédaigne et que l'orgueil humain méprise : la simplicité du cœur, l'humilité, la pureté. « Heureux les pauvres en esprit, car le royaume des cieux leur appartient. Heureux ceux qui sont dans l'affliction, car ils seront consolés. Heureux ceux qui ont faim et soif de justice, ils seront rassasiés. Heureux les miséricordieux, car ils obtiendront miséricorde. Heureux ceux qui ont le cœur pur, car ils verront Dieu. Heureux ceux qui sont persécutés par la justice, car le royaume des cieux est à eux. »²⁶ La béatitude éternelle prime les modestes joies d'ici-bas. Quant à l'esprit d'obéissance qui lui est lié, il ne manque pas de conduire au fatalisme.

En dépit des nuances, et même des divergences, qui subsistent entre les Pères grecs ou latins et les Prophètes, tous obéissent pourtant à une même préoccupation d'urgence. Ils posent la foi d'abord. A leurs yeux, la doctrine est indiscutable. Pas un mot qui ne soit donné pour vrai dans la Bible ou l'Évangile. Toute philosophie morale qui viendrait à contredire l'une ou l'autre serait irrecevable. L'au-delà est prioritaire. La foi certes peut chercher à comprendre ; elle peut construire une argumentation rationnelle qui la confirme ou lui donne toujours plus de force persuasive, elle ne saurait s'opposer aux impératifs de la morale transcendante. Il n'y a pas deux modèles éthiques possibles ; pas plus qu'il n'y a deux vérités théologiques. La nature n'est plus à suivre, elle n'est plus un modèle à imiter ou à comprendre, un grand tout dans lequel il faut accepter de se fondre, elle est une force de résistance à vaincre. Ce n'est plus elle qu'il faut imiter. Jésus est plus fort par ses miracles qu'une nature où le démon a trop de part. Le Premier Testament n'est pas avare de récits où le surnaturel abonde ; les Évangiles font aux miracles la part belle. L'éthique qui s'est manifestée par les livres divins, fruits de la Révélation, doit s'imposer à tous sous la forme d'une évidence pratique universelle. On doit croire précisément « parce que c'est absurde », contre l'évidence rationnelle au besoin.

Le mal radical

La rupture avec l'Antiquité est donc nette. Si nous disposons d'une conscience morale, sorte de lumière interne qui nous éclaire sur la portée éthique de ce que nous faisons, c'est seulement pour nous faire connaître et sentir intérieurement la valeur de nos actes. Inutile désormais de chercher à vivre « en conformité avec la nature », inutile de tenter de comprendre quelle y est notre place. La nature se voit supplantée par une surnature qui à la fois la justifie (n'est-elle pas l'œuvre de Dieu ?) et la condamne (elle est aussi le lieu vicié par le péché et la source de toutes les tentations qui pourraient détourner de la voie ascendante). Le Texte nous avertit que le monde est un lieu de tentation et de perdition. Le mal qui y règne n'est plus seulement la misère ou le malheur qu'une conduite adroite, épicurienne ou stoïcienne, pourrait rectifier. Par suite du péché originel, il est le lieu d'un mal radical, c'est-à-dire d'un vice premier que rien ne saurait atténuer, encore moins effacer. De plus, ce mal radical n'a de sens positif que parce qu'il peut devenir le signe d'une

²⁵ Ernest Renan, *Marc Aurèle et la fin de la culture antique*, Paris, Bocard, 1983, p. 90.

²⁶ Matthieu, 5, 3-11.

possible rédemption : il est l'épreuve que Dieu nous envoie pour parfaire notre destination. Il ne s'agit plus de « suivre la nature », bon guide de nos conduites, mais de vaincre ce qui, en son sein, nous éloigne de la transcendance. Désormais, ce à quoi nous invite la conscience morale se résume à des conduites de méfiance et d'évitement : méfiance devant le monde extérieur où le Mal a trop de part ; discipline sévère de notre nature intérieure, trop faible face à la tentation et radicalement viciée par le péché ; désintérêt devant la nature matérielle au profit d'une surnature d'ordre purement spirituel. Le corps lui-même, outil de l'âme pourtant et objet de résurrection pour les pères de l'Église, finit par devenir honni et châtié pour les tentations terrestres auxquelles il invite.

Ainsi, la Révélation, par l'intermédiaire de Moïse et de Jésus-Christ, doit-elle devenir la règle ultime de notre conduite, surtout lorsqu'un doute subsiste quant à l'orientation que chacun doit donner à sa vie. Lorsque la révélation intérieure de la conscience morale ne suffit pas, soit qu'elle faiblisse ou qu'elle hésite, il reste la révélation extérieure, indiscutablement vraie parce que venue d'en haut. Le texte est clair : « Maintenant, Israël, écoute les règles que je vous enseigne [...] Vous n'ajouterez ni n'enlèverez rien à ce que je vous prescris ; vous garderez les commandements de l'Éternel, votre Dieu, tels que je vous les prescris. »²⁷ Si pour les Juifs, afin de bien agir, il faut se conformer aux directives du Livre dont les lois sont impératives de manière absolue, pour les Chrétiens, puisque Dieu s'est révélé aux hommes sous la forme de Jésus-Christ, on devra en toute circonstance « imiter » ce modèle. La vie du Christ a désormais valeur d'exemple²⁸. Comme dans un miroir, il faudra sans cesse comparer notre conduite à celle que Dieu nous a proposée par son exemple et se voir à travers l'image du Christ lui-même. D'où les multiples « Miroirs » et « Manuels » produits durant le Moyen Âge pour l'édification des fidèles. D'où surtout l'*Imitation de Jésus-Christ*, grand livre de la mystique chrétienne, qui propose aux hommes les conditions d'une existence pleinement morale. Pour fuir le Mal, il convient de faire de nous des « imitateurs de Dieu »²⁹, c'est-à-dire du Christ et de vivre comme lui dans l'amour et le don de soi.³⁰ Le modèle est le Christ, non seulement dans ses actes, mais aussi parce qu'il est le révélateur d'une exigence morale rigoureuse. Comme dans le cas du judaïsme à propos de la Loi, on nous rappelle sans cesse que ceux qui refusent de suivre ce modèle christique seront exclus du « royaume de Dieu ». Qui sont-ils ? Le débauché (*pornos*), l'impur (*akathartos*), le cupide (*pléonektès*), l'idolâtre, c'est-à-dire tous ceux qui manifestent par leur comportement qu'ils préfèrent « les ténèbres à la lumière. »³¹

L'imitation et l'esprit d'obéissance

Ce que l'on trouve dans l'*Imitation de Jésus-Christ* est éclairant quant à la sévérité des principes de vie proposés : mépris radical de toute science, y compris la théologie, suspecte de dévoyer la vraie foi ; dédain de tout ce que l'on appelle les « biens de ce monde », fortune, honneurs, situation sociale ; rejet de la richesse matérielle ; volonté permanente d'humilité, de pénitence ; pratique perpétuelle de la charité et de tous les gestes que dicte la pitié ; préoccupation prédominante de la prière et souci constant du salut ; éloge du recueillement dans le silence et de la méditation ; exaltation du plein oubli de soi. Poussée à son terme logique, l'*Imitation* invite à condamner tout désir et à « mourir au monde »³². On retrouve tout au long de ce livre les accents de Paul rabaisant le corps, condamnant la chair, entendant par là « débauche, impureté, licence, idolâtrie, magie, haine, fureur, jalousie, rivalité, dissensions, factions, envie, ripailles et autres choses semblables. »³³ Il faut commencer, dès cette existence fugitive, à poser les jalons de ce que sera l'existence éternelle.

27 Deutéronome, 4, 1.

28 Première épître de Pierre, 2, 21 ; également, 4, 1.

29 *Imitation de Jésus-Christ* (d'après le texte de Thomas à Kempis, 1441), Paris, Salvator, 2009 : « Notre étude sera donc la méditation de la vie du Christ. » p. 33. « La vérité doit être recherchée dans les Saintes Ecritures, non dans l'éloquence. » p.46. On pourrait multiplier les exemples à l'infini.

30 Ephésiens, 5, 2. Le texte dit : *mimètai* pour « imitateurs ».

31 Ibid. 5, 11.

32 « Apprends maintenant à mourir au monde [...] Apprends maintenant à tout mépriser [...] Châtié maintenant ton corps par la pénitence. » *Imitation de Jésus-Christ*, Paris, Salvator, 2009, p.109.

33 Galates, 5, 13-20.

« La suprême sagesse, la voici : Par le mépris du monde, tendre au royaume des cieux [...] Applique-toi donc à détacher ton cœur des choses visibles pour ne t'occuper que des biens invisibles. »³⁴ Le monachisme et certaines hérésies, l'hérésie cathare entre autres avec la pratique de l'*endura*, s'inspirent de tels principes et vont jusqu'à en proposer une interprétation radicale : se laisser mourir au monde et au corps en cessant de s'alimenter³⁵.

Sans aller jusqu'à de telles extrémités, l'*Imitation* invite simplement à mettre en pratique les attitudes soulignées par saint Paul dans l'épître aux Galates : « Le fruit de l'Esprit, c'est l'amour, la joie, la paix, la patience, la bonté, la fidélité, la douceur, la maîtrise de soi. »³⁶ La première épître de Pierre en détaille les conséquences quant aux comportements que doivent adopter les hommes les uns envers les autres. Ils se doivent d'être *homophrones* (unis par la pensée), *sumpatheis* (sensibles aux sentiments éprouvés par les autres), *philadelphoi* (fraternels), *eusplangnoi* (miséricordieux), et enfin *tapeinophrones* (humbles)³⁷. L'exigence de fraternité universelle repose explicitement sur le fait de se sentir enfants d'un même père. L'universalité humaine qui était seulement proposée par les stoïciens qui se sentaient « citoyens du monde » et « enfants de Zeus » devient ici explicite en tant qu'exigence universelle. La fraternité, qui restait encore hésitante dans un judaïsme essentiellement « national », est désormais imposé théologiquement comme un devoir imprescriptible pour toutes et tous.

Les livres contemporains de morale chrétienne, les catéchismes les plus complets³⁸, sont moins sévères et moins exigeants que les positions doctrinaires de ceux qui invitent à l'oubli radical de la matière, de la nature, du corps et du monde. Ils rappellent, avec le saint Augustin de la *Cité de Dieu*, que la « voie mystique ascétique » est réservée à quelques élus seulement. S'il reste fermement déconseillé de tomber dans la troisième voie, la « voie mauvaise du péché », qui consiste à renier Dieu en adorant ces idoles que sont les honneurs, le pouvoir et l'argent, la plus grande partie des hommes doit se contenter de suivre une « voie moyenne ». Cette dernière s'appuie sur un axiome pratique au-dessus de tout soupçon puisqu'il est tiré de la lecture des livres saints. Par la révélation, Dieu s'est fait le promulgateur d'un principe aisé à mettre en pratique et qui résume tous les commandements. Au-delà de leurs formulations diverses, on le retrouve en raccourci dans les formules traditionnelles, devenues aujourd'hui banales, mais qui ne l'étaient pas en leur temps : « Ne faites pas aux autres ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fit. Aimez-vous les uns les autres. Faites aux autres ce que vous voudriez qu'on vous fit. »³⁹

Il est intéressant de noter que ce précepte général, s'il est moins rigide que les prescriptions détaillées du Décalogue ou les Dix commandements, n'en conserve pas moins la forme de Loi indiscutable. C'est un ordre d'origine transcendante et, par suite, que l'on ne saurait mettre en question. *L'Imitation*, de son côté, rappelle au fil de ses cinq cents pages que l'obéissance et la discipline dans la crainte de Dieu restent les vertus fondamentales de la foi chrétienne⁴⁰. La fraternité n'empêche pas l'obéissance absolue. On doit au Christ respect, amour, crainte, exactement comme à son auteur transcendant. Il n'y a pas lieu de nuancer, d'adapter à telle ou telle situation, comme les simples conseils pratiques de moralistes de l'Antiquité. Dieu prescrit la compassion universelle ; les hommes se doivent respect, et amour réciproque. Dans le champ de l'éthique chrétienne comme dans le judaïsme, l'esprit critique de la pensée gréco-latine doit céder le pas dans tous les domaines à la vertu d'obéissance.⁴¹ L'amour universel (autrement dit la charité) est

34 *L'imitation de Jésus-Christ*, Paris, Salvator, pp. 34 - 35.

35 Christine Thouzellier, le *Livre des deux principes* et le *Rituel cathare*, Paris, Sources chrétiennes, Cerf, respectivement 1973 et 1977.

36 Galates, 20-25.

37 Première épître de Pierre, 2, 12. Réponse à la question : qu'est-ce qu'avoir une belle conduite ?

38 Comme par exemple le *Catéchisme pour adultes* (2 vol.), Conférence épiscopale allemande, Paris, Cerf, 1997.

39 Voir la note 20.

40 « Si tu veux faire des progrès, demeure dans la crainte de Dieu, et veuille ne pas être trop libre, mais, sous sa discipline, contiens tous tes sens. » *L'imitation de Jésus-Christ*, Paris, Salvator, 2009, p.94. Et aussi, p. 234 :

« Apprends à obéir, poussière que tu es : apprends à t'humilier, terre et boue, et à t'abaisser sous le poids de tous.

Apprends à briser tes volontés et à te soumettre à toutes sortes de sujétions. »

41 Il ne faudrait pas croire pour autant que les philosophes grecs et latins ont tous méprisé les idées religieuses, Lucrèce

désormais un devoir.

Enfin, suivant le modèle antique, l'homme compte sur ses propres forces, et seulement sur elles, pour parvenir au « souverain bien », quelque forme concrète que puisse prendre ce dernier. Dans le cas de la morale chrétienne en revanche, les forces humaines restent insuffisantes. Le Chrétien sait que sans la grâce de Dieu, sans l'aide directe ou indirecte de ce dernier, le salut est impossible. L'insuffisance des forces humaines n'est en rien accidentelle ou passagère. Elle est proprement radicale. Le poids de la faute originelle est si accablant, la nature humaine si corrompue en sa racine, l'attrait du plaisir si tentateur qu'il a besoin de l'intervention divine pour s'arracher à son sort. Seule la grâce peut désormais aider l'homme dans son ascèse.

La promotion de la souffrance et le culte du malheur

Mais la cassure la plus immédiatement perceptible entre les modèles éthiques proposés par l'Antiquité grecque ou latine et le modèle judéo-chrétien tient au statut de la douleur et au rôle de la souffrance dans la discipline de soi. Avec le christianisme, plus peut-être qu'avec le judaïsme, la désolation, misère, mal et malheur confondus, prennent un sens positif. Souffrir devient le signe que l'on se trouve dans la bonne direction morale. Certes, les auteurs antiques voyaient dans l'étonnement, dans le trouble intérieur et dans l'inquiétude intellectuelle les symptômes d'une nature philosophique vaillante, mais ils ne faisaient pas de ces états une finalité de l'action pratique. Tout au contraire, la tâche de la morale consistait pour eux à proposer des conduites permettant de sortir progressivement de cet état de trouble malheureux ou de souffrance. La visée pratique ultime restait le bonheur.

Désormais, par suite du péché originel, l'homme est condamné au malheur : « Désormais, la terre sera maudite en tes ouvrages : tu ne mangeras du pain qu'à la sueur de ton front, jusqu'à ce que tu retournes dans la terre d'où tu as été tiré, car tu es poussière et retourneras en poussière. » Il restera désormais à la race humaine à expier la faute première qui a consisté à vouloir égaler Dieu en connaissance. Si le péché entraîne la perte irrémédiable du bonheur que symbolise le paradis terrestre, alors la souffrance qui en découle traduit la misère constitutive de la conscience morale qu'aucune consolation ne saurait atténuer. On est désormais loin du mythe de l'âge d'or perdu que le mouvement circulaire du temps ne peut que restaurer dans un éternel recommencement.⁴² La mauvaise conscience est le lot ordinaire de toute conscience. Le malheur des êtres humains n'est plus seulement un accident lié aux avatars de l'existence ou aux hasards de la vie, il est coextensif à la condition déchirée de l'homme. Pêcheur, héritier d'une faute « originelle », il lui reste à expier⁴³. La culpabilité⁴⁴ radicale interdit désormais toute paix intérieure possible.

Un retour comparatif aux Anciens à propos de la tempérance permettra de mieux saisir toute la distance qui s'installe entre l'éthique gréco-latine et l'éthique judéo-chrétienne. Pour les Stoïciens, le but de l'action éthique est l'*ataraxie*, littéralement « l'absence de trouble », que l'on peut entendre comme une sorte de calme intérieur, d'apaisement, de sérénité générale. Le but de l'action est d'atteindre l'équilibre moral d'une âme satisfaite d'elle-même, des choses, des autres et de son rapport à elles toutes. On touche à rien moins que ce que Pascal appellera « quiétude du cœur », Descartes « contentement » et Spinoza « béatitude ». Si tout le bonheur possible ne réside pas là, à tout le moins, là réside un de ses principaux signes à l'échelle humaine. Comment parvenir à cet état ?

y compris. Au contraire, ils ont tous vanté la piété et le respect du culte et des dieux ; unité politique de la Cité et paix civile obligent. Mais, contrairement aux philosophes judéo-chrétiens, aucun d'eux n'a accoté la morale à la religion, faisant de la première la simple application circonstancielle de la seconde. Surtout, pas un seul n'affirme que les dieux ont mis les hommes au monde pour accomplir tel ou tel devoir, qu'ils les surveillent sans cesse d'un œil jaloux et qu'ils seront punis pour l'éternité s'ils n'obéissent pas aux règles révélées d'en haut, en attendant une hypothétique résurrection des morts.

⁴² Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, Maspero, 1965, vol. I et II.

⁴³ Lévitique, 4, 3.

⁴⁴ Lévitique, 5, 14.

Pour ce qui est de la voie à suivre, la stratégie des Stoïciens ne diffère pas de celle de Épicuriens. Si le but est le bonheur, si tout animal « désire la volupté, a horreur de la souffrance comme du mal suprême » alors, la plus utile voie éthique consistera d'une part à éviter les occasions de frustration, donc de douleur, et d'autre part à limiter nos désirs.

Dans les deux cas, la morale n'a qu'une chose à nous apprendre : l'art de souffrir le moins possible, c'est-à-dire de désirer le moins possible, et surtout pas d'aspirer à des « choses qui ne dépendent pas de nous » (Épictète) ou à des objets « non naturels et non nécessaires » (Épicure). La mort étant chose naturelle, elle n'est pas plus à craindre que les dieux qui ont sans doute, s'ils existent, autre chose à faire que de s'occuper des hommes. D'où la figure du Sage antique : son but est d'être aussi heureux que possible ; il n'a que des désirs limités ; il use de sa raison en toute circonstance parce que c'est là sa faculté spécifique et que son jugement est libre (Aristote) ; il accepte la mort sans s'en effrayer puisqu'elle fait partie de la vie ; il a sur les dieux « immortels » mais non transcendants, des opinions lucides sans mélange de crainte ou de superstition ; enfin, s'il estime que les maux qu'il endure sont insupportables, il peut toujours quitter la vie de sa propre volonté, un geste suffit. Moyennant quoi, nous rappelle Épicure, le sage est « plus qu'un homme » puisqu'il jouit finalement des mêmes biens que « ceux qui font le bonheur de la divinité ».

On voit alors que la vertu la tempérance, contrairement à ce qui se passe dans la morale judéo-chrétienne, ne répond pas à une intention de sacrifice ou d'expiation. Il ne s'agit pas de restreindre ses désirs afin d'expier une faute radicale. Pas de flagellation, pas de « discipline » pour mieux atteindre au repentir. Apprendre à se limiter ne relève pas d'un idéal de mortification mais, à l'inverse, d'une visée toujours plus heureuse « conformément à la nature ». A la vertu gréco-latine de quiétude répond la contre-vertu judéo-chrétienne d'inquiétude radicale, de renoncement et de souffrance salvatrice. On a beau invoquer Socrate pour tenter de réconcilier les deux mondes éthiques et faire du vieux philosophe une sorte de premier Chrétien à la mort exemplairement apaisée, le modèle socratique reste très différent du modèle chrétien. Dans ses *Mémoires sur Socrate*, Xénophon nous rappelle justement que la vertu de tempérance, vertu morale par excellence⁴⁵ puisqu'elle traduit la discipline de soi, n'avait en rien pour but de mortifier la chair ou de punir le corps d'être la source de tentations diaboliques. Pour Socrate, la tempérance était la plus grande source possible de volupté. « Il avait accoutumé son corps et son esprit à un régime tel que quiconque l'adopterait vivrait exempt d'inquiétude et de danger sans avoir besoin de grandes dépenses [...] Pour lui, la tempérance seule nous apprend à supporter le besoin : seule elle peut nous faire connaître des plaisirs réels. » La diabolisation de la sexualité n'a rien à voir avec la tempérance grecque. Elle est étrangère à l'idée de maîtrise de soi, elle repose sur la transgression originelle d'Adam qui entache « d'impureté »⁴⁶ toute la suite de l'humanité.

Il est dès lors clair que dans l'univers judéo-chrétien, la souffrance, la misère, le malheur qui advient aux hommes en cette vie prennent un sens métaphysique qu'ils n'avaient pas à l'époque gréco-latine. La souffrance apparaît soit comme la punition d'une faute soit comme une épreuve à surmonter pour gagner le bonheur dans la vie future, le plus souvent les deux à la fois. Dans tous les cas, elle est la conséquence d'une transgression : « Offrez votre souffrance à Dieu ! » La douleur est à la fois une punition et une épreuve par laquelle nous faisons la preuve de ce que nous valons réellement. Elle est le signe que nous faisons tout pour mériter un possible rachat. L'extase dans la souffrance devient le symptôme suprême. En lieu et place du bonheur ordinaire des Anciens, la béatitude devient arrachement au monde matériel, extase. Au-delà de la vie végétative, de la vie animale, au-delà même de la vie rationnelle ou de l'existence intellectuelle consacrée à la philosophie, caractéristique proprement humaine chère à la morale aristotélicienne, il existe une vie

45 Avec la justice, le courage et la prudence, la tempérance complète pour la morale antique ce que l'on appelle parfois le « quadrige des vertus ». On se représente alors, de manière imagée, l'homme comme un cocher qui tient la bride de sa conduite grâce à la maîtrise de ces quatre chevaux, évitant alors les extrêmes contraires que sont l'injustice ou la rigueur, la peur et la témérité, l'abstinence ou le dérèglement par absence de contrôle de soi. Partout et toujours, c'est l'excès (*hubris*), qui est mauvais, car contraire à la nature, et non l'usage qui implique la « mesure juste ». La tempérance n'est pas l'abstinence.

46 Lévitique, 15.

mystique faite d'arrachement au monde sensible, une voie extatique, exceptionnelle certes mais toujours possible de contact direct au divin. « Elève un athlète pour le Christ ! » ordonne le précepte pédagogique central de Jean Chrysostome⁴⁷.

Mais il y a plus : non seulement la souffrance est glorifiée, mais le bonheur devient suspect. Ce qui fut le but recherché par les morales de l'Antiquité gréco-latine, être heureux et le rester en souffrant le moins possible, devient le signe d'une imperfection radicale. Ce bonheur à l'antique est celui des « mous et des tièdes », y compris, paradoxalement, dans le suicide de ceux qui estiment pouvoir « quitter la table quand le repas est desservi », suivant l'image stoïcienne.

Deux critiques classiques : Spinoza et Hobbes

Contrairement à ce que l'on croit parfois, on n'a pas attendu le XIX^e siècle ou même le siècle des Lumières, pour prendre quelques distances avec cette forme judéo-chrétienne d'éthique. Dès le XVII^e siècle, plusieurs philosophes conçoivent de l'intérieur des doutes sérieux quant à cette façon d'envisager la réflexion éthique. Si Descartes se montre prudent, remettant sa réflexion à plus tard et acceptant une morale « par provision », d'autres, comme Spinoza ou Hobbes, remettent en question certaines propositions érigées pendant des siècles en dogmes incontestables. Pour la première fois peut-être apparaît une exégèse religieuse indépendante des autorités ecclésiastiques. Les textes bibliques, admis sans discussion jusque-là, sont étudiés avec la même méthode que les documents historiques. Ils se trouvent sérieusement malmenés par cet examen. Le *Tractatus theologico-politicus* de Spinoza (1670)⁴⁸ est un exemple éclairant de cette remise en question qui est aussi une mise à la question de la morale courante.

Prudent cependant, Spinoza rappelle qu'il y a dans la Bible quelque chose de divin, c'est l'indication de la loi morale qu'il convient de suivre : elle invite à croire en Dieu, à pratiquer la justice et la charité et à traiter son prochain comme soi-même. C'est là, rappelle l'auteur de *l'Ethique*, l'enseignement même de la raison. Mais n'allons pas chercher dans ce texte ce qu'on lui demande trop souvent à tort : la connaissance de ce qu'est véritablement Dieu, encore moins la science de la nature ou le détail des conduites morales circonstanciées. La force de l'analyse de Spinoza consiste à étudier le texte en exégète. Soulignant ses faiblesses, c'est la base même de la morale judéo-chrétienne qu'il déstabilise.

D'abord, il insiste sur le fait que l'on a tort de s'imaginer que les diverses parties de l'Écriture sont toutes authentiques. Ni les cinq livres du Pentateuque attribués à Moïse, ni les livres de Josué, des Juges, de Ruth, de Samuel ou des Rois n'ont été écrits par les auteurs qu'on leur attribue et à la date que la tradition leur assigne. Dans le Deutéronome, Moïse parle de lui à la première personne et au passé⁴⁹ alors que dans les autres livres on parle de lui à la troisième personne. Paradoxalement, le Pentateuque contient le récit de la mort de Moïse et son éloge funèbre⁵⁰. Spinoza ajoute qu'on dit de lui : « Aucun prophète n'a été, depuis, aussi grand que lui »⁵¹. Les lieux cités sont désignés dans le texte par des noms qu'ils n'ont pu avoir que bien plus tardivement. Les récits qu'ils développent n'ont pu se passer que beaucoup plus tard, bien après le décès de leur prétendu auteur. Des objections analogues soulèvent un doute identique à propos de l'authenticité de la plupart des autres livres bibliques. Tous paraissent avoir été rédigés très postérieurement aux événements qu'ils racontent, et par un seul et même auteur. Spinoza suggère un nom : Hesdras⁵².

De plus, tous les passages de la Bible ne sont pas clairement intelligibles. Ils ne s'accordent pas entre eux ; certains sont en opposition. La langue hébraïque ancienne n'aide pas à rendre les

⁴⁷ Jean Chrysostome, *Sur la vaine gloire et l'éducation des enfants*, Paris, Cerf, 1972, p. 197. Voir aussi le *Manuel pour mon fils* de Dhuoda, Paris, Cerf, 1991,

⁴⁸ Spinoza, *Traité des autorités théologique et politique*, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1954, p. 606.

⁴⁹ Deutéronome, 34, 5.

⁵⁰ Deutéronome, 34, 10.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Traité des autorités théologique et politique*, Paris, Gallimard, 1954, p. 747 sq.

passages obscurs accessibles.⁵³ Difficile dans ce cas de prétendre comprendre dans quel esprit les rédacteurs de la Bible rédigeaient et surtout dans quelle intention. Que penser de l'histoire de Samson qui, « seul et sans armes, tue des milliers d'hommes » ou d'Elie « enlevé au ciel sur un char enflammé » ? Faut-il chercher là un sens historique, mythologique, métaphorique ? Ces récits cachent-ils des mensonges édifiants ? Quelle confiance accorder à la parole des prophètes ? Ce ne sont pas des savants mais des hommes inspirés, doués d'une vive imagination et d'un sens moral développé. Sans doute sont-ils justes quand ils proposent des principes aidant à régler l'existence ; quand ils racontent que le monde a été fait en six jours, dans un ordre précis ou que Josué arrêta le soleil, il est prudent de réserver son jugement.

Quant au cérémonial hébraïque, il n'a pas plus de valeur que n'importe quel autre. Il sert à maintenir la cohésion du groupe en imposant la discipline dont une société a besoin pour perdurer. On peut pratiquer un culte sans être pour autant plus honnête ou meilleur ; on peut être honnête et bon sans suivre aucune cérémonie. Le peuple juif n'est nullement « le peuple choisi par Dieu ».

Restent les miracles. Spinoza en nie formellement la réalité. Si Dieu est, ce qui survient en émane suivant une nécessité inéluctable. Tout ce qui se produit dans la nature suit la nature même de Dieu. Par suite si les hommes ont cru voir des miracles, c'est qu'ils ignoraient les véritables causes des phénomènes auxquels ils assistaient. Quand les mêmes circonstances sont données, les mêmes effets apparaissent. Dieu ne saurait agir comme un législateur capricieux qui impose aux hommes ses volontés à travers des commandements arbitraires. Il n'a pas imposé aux hommes des obligations qui expriment un quelconque désir. L'idée même que Dieu veut, désire, attend ou espère quelque chose des hommes est une absurdité. Il ne les surveille pas avec l'intention de punir les uns et de récompenser les autres. Tout ce qui advient suit la nécessité de sa nature. Autrement dit, il ne veut, ni ne désire, ni n'attend quoi que ce soit. Il est et se contente d'être, c'est tout ce qu'on peut en dire. Mais assurément, ajoute Spinoza, quiconque reconnaît l'essence de Dieu trouve aussitôt dans cette connaissance même de quoi régler sa vie et conquérir, ici-bas, le bonheur.

Il est certain que de telles considérations, dans la mesure où elles désacralisent un texte par définitions intouchable puisque sacré, paraissent scandaleuses aux premiers lecteurs juifs et chrétiens du *Tractatus theologico-politicus*. A travers son propos, ce sont en effet les fondements mêmes, mais aussi la finalité de l'éthique judéo-chrétienne que Spinoza remet en question.⁵⁴

Dès le début du XVII^e siècle, sans doute à la suite de Montaigne, des vues politiques nouvelles apparaissent qui contribuent à changer le regard porté sur la morale traditionnelle et ses fondements éthiques. Ce sont celles d'auteurs comme Hobbes. Son *De Cive* (1642)⁵⁵, dont on devine la trace au livre IV de l'*Ethique* de Spinoza et qui influencera la plupart des moralistes du XVIII^e siècle, développe une présentation de l'histoire des sociétés humaines qui ne cadre plus avec le récit de la Genèse. De fait, il remet en question l'origine transcendante, impérative et universelle des commandements de la morale. L'éthique a des racines sociales et non plus théologiques.

Il y a lieu, suivant Hobbes, d'opposer deux époques qui se sont succédé durant le développement de l'histoire humaine : l'état de nature, antérieur à toute association et l'état social où les individus se groupent et s'entraident. A l'état de nature, les hommes sont isolés les uns des autres. Chacun dispose, de par cet isolement même, d'un droit naturel qui s'étend sur toute chose, celui de s'emparer de tout ce qui lui paraît utile, d'en faire ce qui lui plaît, d'user de n'importe quel moyen pour se le procurer. L'égalité de droit est alors parfaite entre les individus. Quoi qu'un homme fasse contre un autre, il ne saurait être injuste. On se trouve dans un régime proprement a-moral de « guerre de tous

53 *Traité des autorités théologique et politique*, Paris, Gallimard, p. 723 sq.

54 On peut se demander si les *Provinciales* de Pascal ne sont pas une œuvre aussi délétère que le *Tractatus theologico-politicus* de Spinoza pour les fondements théologiques de la morale judéo-chrétienne. Claires, démonstratives, les discussions menées contre la casuistique des Jésuites n'en restent pas à une querelle savante entre théologiens érudits. Elles passent dans les salons, puis dans la rue. En voulant sauver la cause de la morale chrétienne contre ses interprétations jésuitiques, Pascal finit par poser publiquement les problèmes philosophiques qui déstabilisent indirectement l'éthique religieuse dans ses fondements mêmes : questions de la liberté morale et du déterminisme, de la grâce et de la prédestination, du péché originel, de la responsabilité, etc. On ne suit plus un commandement, on réfléchit, on questionne, on récuse. Quoi de plus contraire à l'obéissance de principe ?

55 *De Cive, ou les fondements de la politique*, Paris, Sirey, 1971. Les citations qui suivent sont extraites de ce texte.

contre tous » et « de droit de tous sur toute chose » ; dans un tel régime « le plus fort l'emporte nécessairement ». L'unique souci est d'être et de rester le plus puissant. À l'état de nature l'homme est un « loup pour l'homme ».

Mais un tel état n'a rien d'heureux ni d'enviable, même pour les plus forts qui trouveront toujours plus fort qu'eux. Ce qui règne n'est pas la paix, mais la terreur de tous contre tous avec son cortège d'incertitude, de crainte et d'angoisse. Afin de trouver quelque apaisement, les hommes cherchent à mettre fin à cet état. Comment ? En ne restant pas isolé, en s'associant aux autres. Contrairement à ce qu'avançait Aristote, ce n'est pas la sociabilité naturelle qui est à l'origine de la vie commune. Ce qui pouvait être vrai des abeilles ou des fourmis ne l'est pas des sociétés humaines. Ce n'est pas non plus la bienveillance innée ou le souci spontané de l'utilité ; ces sentiments consolident un état social déjà établi. Quelle expérience en effet les hommes auraient-ils pu avoir, avant leur association, des bénéfices qu'ils en tireraient ?

Seule « la crainte mutuelle que les hommes avaient les uns des autres » pouvait les décider à sortir de leur isolement. La vie sociale, comme la vie éthique qui en dérive directement, a donc une origine naturelle. L'homme devient un être moral parce que la nature le pousse à vouloir le moindre mal. Si les hommes ont formé des sociétés, c'est par « amour propre » (au sens d'amour égoïste de soi) et non par suite « d'une forte inclination qu'ils auraient pour leurs semblables ». Les groupements sociaux et moraux sont nés du besoin naturel que chaque individu ressent de sa sécurité. Cette socialisation implique que « chacun accepte de limiter ses prétentions et son droit sur toute chose ». Dans le « pacte social », tout homme abandonne quelque chose de son propre droit et en transfère quelque chose aux autres.

C'est alors la « raison naturelle » qui nous fait connaître « ce qu'il faut faire et ce dont il faut s'abstenir pour rendre aussi longue que possible la conservation de la vie de ses concitoyens ». Les obligations éthiques ne viennent pas d'en haut. Elles ne sont plus des commandements révélés mais de simples règles de bon sens qui s'imposent naturellement en fonction de la paix sociale raisonnablement et universellement visée. Hobbes les ramène à l'essentiel : obligation de respecter les termes d'un pacte une fois établi ; obligation de gratitude envers ceux auxquels on est lié ; obligation de se rendre serviable à ses concitoyens et de ne punir qu'en vue de sauvegarder un avenir paisible ; éviter les outrages, l'orgueil blessant, les injustices qui peuvent devenir sources de conflits interminables ; choisir des arbitres dans les cas litigieux ; se montrer équitable. En cas de doute, il faut « se mettre à la place de celui qu'on est tenté de traiter d'une certaine manière » et « ne jamais faire aux autres ce qu'on trouverait soi-même déplaisant de subir ». Ces obligations, qui rejoignent certes les exigences évangéliques d'universalité, découlent cette fois de la seule raison naturelle. C'est désormais la loi de nature, en nous, qui fonde la loi morale.

Avant l'association, chaque homme est pour les autres une bête féroce : « *homo homini lupus* » ; après, chaque homme devient pour les autres un appui et un réconfort possibles : « *homo homini deus* ». La loi naturelle est en même temps loi éthique parce qu'elle est la condition de possibilité de la vie sociale.

La conséquence de cette conception morale est lourde de sens pour la morale judéo-chrétienne. Elle en ébranle sérieusement les fondements métaphysiques. Est-ce que l'éthique ne serait pas, en dernière analyse, tout autre chose que ce que la tradition théologique a voulu voir en elle ? On a cru la morale éternelle, d'origine divine. Ne serait-elle pas plus simplement d'origine sociale, fondée sur un besoin naturel de tranquillité ? On l'a installée sur la crainte de Dieu. Ne serait-elle pas tout simplement justifiable par l'utilité qu'elle présente pour la simple survie de l'espèce humaine ?

Hobbes reste prudent, tout comme Spinoza. Il prend bien garde de rapprocher ses propres maximes de celles de la religion instituée. Pourtant ces deux philosophes vont inaugurer trois courants qui orienteront pour longtemps la recherche éthique : celui de la défiance à l'égard de l'esprit théologique comme source possible de la réflexion éthique ; celui des investigations vers un fondement naturel de l'éthique ; enfin, la constatation du caractère essentiellement social de la morale. Autant de mouvements d'idées qui s'épanouiront aux XVIII^{ème} et XIX^{ème} siècles.

Conclusion

Il ne faudrait donc pas se laisser séduire par un rapprochement de vocabulaire. Ce n'est pas parce que l'éthique judéo-chrétienne utilise les mêmes termes que ceux de l'Antiquité que les notions recouvertes par les mots sont identiques en signification. Au delà des mots courage, tempérance, prudence, sagesse, l'intention est différente. Ces vertus visent désormais une autre finalité que celle que visait le sage antique. Dans la réalité, un changement radical de perspective fait qu'on a pu parler d' « irruption »⁵⁶ d'une nouvelle façon d'envisager le rapport des hommes aux choses, aux autres et à eux-mêmes. Passant d'une éthique de la conviction raisonnée à une éthique de la révélation indiscutable, on saute de l'argumentation critique qui s'assume jusqu'au choix de sa mort, dans la croyance et l'obéissance en la valeur absolue de la vie.

Du point de vue des fondements, l'éthique se déplace de l'immanence à la transcendance ; la source de l'impératif moral est désormais religieuse et cachée ; la morale n'est plus autonome, elle est suspendue à un dogme qui la dépasse et la fonde. Le modèle vient d'en haut et s'impose sans discussion possible.

Du point de vue de la forme, la loi morale, conditionnelle, circonstancielle et hypothétique chez les Grecs et les Latins, devient un commandement inconditionnel ; on ne dit pas : « Si tu veux être heureux, fais ceci plutôt que cela », mais : « Tu ne tueras point ! ». La Loi s'impose en tant que commandement indiscutable. En cela, judaïsme et christianisme se rejoignent indiscutablement.

Du point de vue de la méthode d'accès aux principes, la révélation remplaçant la recherche rationnelle, la foi tient lieu de vérité. La raison, comme le corps et la nature, s'ils ne sont jamais aussi discrédités dans le christianisme qu'on le croit parfois, passent néanmoins au second rang. Ils doivent céder le pas à un ordre surnaturel où l'irrationnel peut avoir plus de sens que le rationnel et où le miracle et le mystère deviennent paradoxalement ordinaires.

Quant aux finalités, on passe du simple bonheur humain, modeste certes mais possible ici-bas, à l'espoir d'une béatitude céleste, infinie sans doute, mais repoussée *post mortem*, et fort hypothétique de surcroît puisque finalement suspendue à une grâce divine sur laquelle nous n'avons pas de prise. On ne marchandait pas des « indulgences » avec l'infiniment infini.

Par suite, on ne se demande donc plus : que faire en cette vie pour que cette vie soit une vie réussie, c'est-à-dire heureuse et remplie conformément à l'ordre naturel dans lequel mon devoir est de trouver ma place en évitant de défier les dieux ? Mais comment agir en cette vie pour préparer au mieux une vie future qui est précisément au-delà de la nature ? C'est donc l'ensemble de l'existence morale qui se trouve suspendu à une exigence théologique qui le dépasse et en conditionne la réalisation. Si, dans le monde antique, on pouvait séparer sans problème éthique et religion, les dieux ayant assez à faire entre eux et se souciant finalement assez peu des hommes, il est manifeste que, dans l'univers judéo-chrétien, la séparation est devenue impossible. Un Dieu jaloux veille désormais sur chacun de nos gestes et en pèse la valeur à l'aune de ses commandements. Ici encore, en dépit de nuances qu'il ne faut pas négliger, judaïsme et christianisme parlent d'une même voix.

Il n'y a donc pas lieu de s'étonner que l'irruption du modèle métaphysique judéo-chrétien ait pu modifier profondément les thèmes moraux classiques qu'il a pourtant tenté d'assimiler et dont il a parfois emprunté le vocabulaire. Désormais la raison, la nature, la liberté même, se voient dépendantes de la foi. Que la parole divine commande toute l'intelligence, comme pour saint Bernard, ou que la raison humaine conserve une part d'autonomie minimale, comme chez saint Thomas, la raison pratique, qu'on la baptise morale ou éthique, dans tous les cas, doit rendre raison de ses raisons à ce que commande la croyance religieuse. Les vérités révélées sont à la fois un point de départ chronologique, une garantie logique et le fondement métaphysique indiscutable de toute action qui se veut moralement bonne. Même si la connaissance rationnelle discursive reste capable de vérité et peut venir en appui de certitudes de la foi, elle cède le pas à la Révélation. Les vertus « théologiques » que sont la foi, l'espérance et la charité (ou l'amour), passent désormais avant les vertus « cardinales » de la morale antique. Le courage, la prudence, la tempérance et la justice, autrement dit la sagesse, celle des hommes en tout cas, se trouve reléguée au second rang.

56 Ernest Renan, *Marc Aurèle ou la fin du monde antique* (1882), Paris, L.G.F., 1984.

Lorsqu'elles ne changent pas d'usage, les vertus cardinales qui aidaient l'homme antique à s'orienter dans l'action passent désormais au service des vertus religieuses. Il n'est donc pas si absurde de parler globalement de judéo-christianisme. Si dans son extension, ainsi que dans le détail des préceptes ou des pratiques, juifs et chrétiens se distinguent, en revanche, dans les deux cas, le fondement métaphysique de l'éthique reste le même : transcendant, révélé, indiscutable et par suite obligatoire.

Jusqu'au XVII^{ème} siècle, cette manière judéo-chrétienne d'entendre et de traiter les problèmes éthiques qui s'est imposée tout au long du moyen Age est restée majoritairement celle des penseurs religieux et des moralistes. C'est en pleine époque classique que plusieurs philosophes émettent quelques doutes sérieux en ce qui concerne cette manière de fonder l'éthique et d'envisager la morale. Critique de la pertinence des textes à travers l'exégèse biblique chez Spinoza, remise en question des fondements religieux de la morale chez Hobbes, autant de menaces, encore indirectes certes, mais radicales et qui sont autant de sources où s'alimenteront les philosophes des Lumières⁵⁷ ou les sociologues matérialistes et les économistes utilitaristes du XIX^{ème} siècle⁵⁸.

Bibliographie indicative

Abécassis Armand, voir Eisenberg Josy.

La Bible, Ancien Testament (deux volumes) et Nouveau Testament (un seul volume), Paris, Gallimard, 1959.

La Bible, traduction de Louis Segond, Société biblique française, Paris, 1978.

Bréhier Emile, *La Philosophie du Moyen Age*, Paris, Albin Michel, 1937.

Brochard Victor, « La morale ancienne et la morale moderne », in *La Morale antique*, Paris, Vrin, 1901.

Conférence épiscopale allemande, *Catéchisme pour adultes* (vol. II : Vivre de la foi), Paris, Centurion, Cerf, 1997.

Delassus Éric, « La notion de personne dans l'*Ethique* de Spinoza », in *L'enseignement philosophique*, juillet-août 2009.

Dittrich Ottmar, *Geschichte der Ethik*, (vol. III : Mittelalter bis zur Kirchenreformation) Leipzig, Meiner, 1926.

Dhuoda (841-843), *Manuel pour mon fils*, Paris, Cerf, 1991.

Eisenberg Josy, Abécassis Armand et Wiesel Élie, (sous la direction de) *À Bible ouverte*, Paris, Albin Michel, Poche spiritualités vivantes, 2003, (nombreux commentaires du Texte).

Fuchs Eric, *Comment faire pour bien faire ?*, Genève, Labor et Fides, 1995.

France Anatole (1904), *L'Église et la République*, Paris, J.J. Pauvert, 1964.

Fuchs Eric, *L'Éthique chrétienne*, Genève, Labor et Fides, 2003.

Gilson Etienne, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, Vrin, 1929.

Hadot Pierre, *La citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Paris, Fayard, 1992.

Hobbes Thomas, *Du citoyen (De Cive)*, Paris, GF-Flammarion, 1982.

Jean Chrysostome, *Sur la vaine gloire et l'éducation des enfants*, Paris, Cerf, 1972.

Koyré Alexandre, *Du monde clos à l'univers infini* (1957), Paris, Gallimard, 1962.

Le Senne René, *Traité de morale générale*, Paris, PUF, 1942.

Marrou Henri-Irénée, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, Boccard, 1983.

Pascal, *Pensées et opuscules*, Paris, Hachette, 1945.

Pelletier Anne-Marie, *Lectures bibliques*, Paris, Nathan, 1997.

Rameix Suzanne, *Fondements philosophiques de l'éthique médicale*, Ellipses, 1996.

Renan Ernest, *Marc Aurèle ou la fin du monde antique* (1882), (*Histoire des origines du christianisme*), Paris, LGF, 1984.

Riché Pierre (1962), *Éducation et culture dans l'Occident barbare*, Paris, Seuil, 1995.

Ricœur Paul, *Soi-même comme un autre*, Seuil 1990.

57 Voltaire, Diderot, Helvétius, d'Holbach, La Mettrie, par exemple.

58 Bentham, John Stuart Mill, Karl Marx, entre autres.

Robin Léon, *La Morale antique*, Paris, Alcan, 1938.
 Saint Augustin, *Confessions*, Paris, Belles-Lettres, coll. Budé. 1959.
 Sève Lucien, *Qu'est-ce que la personne humaine ?*, La Dispute, 2006.
 Spinoza, *Traité des autorités théologique et politique*, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1954.
 Thomas a Kempis, *Imitation de Jésus-Christ*, Paris, Salvator, 2009.
 Van den Kerchove Anna, *Histoire du christianisme*, Paris, La documentation française, dossier n° 8069, mai, juin 2009.
 Weber Max, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (1920), trad. J. Chavy, Paris, 1964.
 Vernant Jean-Pierre, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, Maspero, 2 vol., 1965.
 Vignaux Paul, *La pensée au Moyen Age*, Paris, Armand Colin, 1957.
 Wiesel Élie, voir Eisenberg Josy.

Présentation (abstract) : Que peut-on entendre par morale judéo-chrétienne ?

La crise qui semble frapper aujourd'hui la société dans laquelle nous vivons paraît autant morale qu'éthique. Nos seulement les mœurs sont touchées par une sorte d'amoralisme généralisé, mais l'éthique, entendue comme réflexion critique sur la morale et dont on pourrait s'attendre à une réaction de secours, semble démunie. Il est vrai qu'on n'invoque jamais autant l'éthique que lorsque les pratiques morales sont en perdition ! Parmi les modèles invoqués pour venir au secours de la morale et de l'éthique défaillantes, le modèle dit « judéo-chrétien » apparaît à beaucoup comme une sorte d'ultime sauvegarde. N'est-il pas garanti à la fois par l'histoire et les traditions religieuses. Au point que le fonds métaphysique judéo-chrétien a pu se voir convoqué pour illustrer une conception de l'unité de l'Europe il n'y a pas si longtemps, voire, plus récemment, de l'identité de la France.

La question n'est pas ici de savoir si cette référence est sociologiquement justifiée. Il s'agira simplement de se demander ce soir ce qu'il convient d'entendre par éthique judéo-chrétienne, en s'appuyant sur les textes fondateurs et sur les attitudes morales qu'ils ont pu inspirer jusqu'à aujourd'hui. Quand bien même judaïsme et christianismes ne parleraient pas toujours d'une même voix, ne pourrait-on découvrir un fonds commun aux valeurs qu'ils proposent ? Ce fonds apparaît peut-être clairement lorsqu'on distingue, du point de vue philosophique qui reste le nôtre, l'éthique judéo-chrétienne des morales gréco-romaines qu'elle a combattues, avant de se voir elle-même remise en question, de l'intérieur, avec Spinoza et Hobbes. On le voit, la question traitée ce soir n'est ni politique, ni historique. Elle vise seulement à comprendre quelle cohérence il est possible d'accorder à l'idée désormais rebattue de morale judéo-chrétienne.