NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

109 N° 3 1987

Christologie et morale

Angelo SCOLA ((Card.))

p. 382 - 410

https://www.nrt.be/fr/articles/christologie-et-morale-403

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Christologie et morale

Introduction

Christianisme, morale et le défi des Lumières

Depuis l'époque où se préparait le Concile Vatican II, l'éthique théologique a découvert la nécessité d'un ancrage précis dans la christologie[1]. Le Concile a encouragé de toute son autorité pareille orientation[2].

Le ressourcement christologique de la théologie morale était d'ailleurs une conséquence des efforts déployés, à la suite du renouveau des études bibliques, liturgiques et œcuméniques, pour repenser intensément tout le savoir théologique. Il avait entraîné une critique des structures logiques et linguistiques de la théologie dogmatique élaborée dans les manuels. Par des routes diverses — parmi lesquelles on remarque surtout une approche nouvelle de la prédestination, du surnaturel, de la Révélation ainsi que le renouvellement profond de la problématique concernant le but de l'Incarnation — la théologie dogmatique postérieure à celle des manuels tendait pour son compte au christocentrisme[3]. De la dogmatique ce mouvement pouvait aisément gagner la morale et le passage fut bientôt effectué.

Très vite cependant, en réfléchissant sur la morale, on fut amené à déchiffrer le sens épistémologique, nullement évident, de ce christocentrisme. C'est qu'il ne suffisait pas de recourir à une exégèse précise des enseignements moraux du Christ ni même d'étudier soigneusement la valeur considérable d'archétype, dans l'ordre de l'agir chrétien, que sa personne manifestait à travers les écrits néotestamentaires. Tout cela risquait d'aboutir très tôt à une espèce de positivisme éthique à base scripturaire, grevé en outre du danger

1. Cf. R. HOFMANN, *Moraltheologische Erkenntnis- und Methodenlehre*, München, 1963; D. CAPONE, «Cristocentrismo in teologia morale», dans *Redenzione e morale*, Roma, 1983.

2. Cf. *Optatam totius*, 16.

3. Cf. la synthèse de G. MOIOLI, *Cristologia. Proposta sistematica*, Milano, 1978, p. 18-24. G. Colombo et la Faculté théologique de l'Italie septentrionale attachent une attention particulière à l'analyse critique de la théologie des manuels

de limiter arbitrairement la valeur, en soi universelle, de la doctrine morale de Jésus de Nazareth[4].

Qui voulait fonder la morale comme science théologique dans une perspective christocentrique se trouvait affronté à d'autres problèmes de grande portée théorique.

Pour s'en rendre compte, on n'a qu'à rappeler la *quaestio vexata,* fille du rationalisme: comment se peut-il que des «vérités historiques contingentes», pour parler comme Lessing, «deviennent la preuve de vérités nécessaires de la raison»[5]? L'écueil que représentait cette question — dans la suite il se doublera de la grave provocation de Bultmann concernant l'insurmontable dichotomie entre le Jésus de l'histoire et celui de la foi[6] — explique peut-être la prolifération actuelle des modèles de fondation de la théologie morale. Au-delà de la valeur de chacun d'eux ou des critiques qu'ils appellent, le fait même de leur genèse et de leur existence suffit à suggérer cette hypothèse: la référence christocentrique pure et simple est insuffisante pour fonder adéquatement la théologie morale[7]. Cela signifie-t-il qu'il faille l'abandonner? Sûrement non. On reconnaîtra plutôt, entre expérience morale et science morale, à la fois une profonde unité et une grande différence. Quand on parle de science morale — c'est-à-dire, selon Maritain, d'un discours au second degré par rapport à l'expérience morale — il est nécessaire de prolonger la référence christocentrique en référence christologique. Le christocentrisme fonde l'expérience morale du chrétien, mais seule la christologie peut fonder adéquatement la science morale.

La présente contribution se propose simplement de montrer les principales implications éthiques de la christologie. Son but précis n'est pourtant pas d'établir le fondement christologique spécifique de l'éthique, mais plutôt d'examiner les liens épistémologiques qui rattachent la science morale (théologique) à la christologie.

4. Cf. Kl. DEMMER, «Cristologia e morale: orientamenti per una proposta sistematica», dans *Cristologia e morale,* Bologna, 1982, p. 83-108, surtout p. 85-86. Ces thèses sont reprises dans l'ouvrage plus récent: Kl. DEMMER, *Deuten und handeln.* Grundlage und Grundfragen der Fundamentalmoral, Freiburg, 1985, surtout p. 96-130. Plus loin nous renvoyons toujours à «Cristologia e morale...».

5. G.E. LESSING, *Sopra la prova dello spirito e della forza,* dans SCIACCA-SCHIAVONE, *Grande antologia filosofica,* 15, Milano, 1968, p. 1557-1559.

6. Cf. M. BORDONI, *Gesù di Nazaret. Signore e Cristo,* Perugia, 1982-1986, t. I, p. 19-93.

7. Cf. Kl. DEMMER, *a.c.,* p. 85.

Elle comprend deux parties. La première, qui s'intitule «Christologie dans la perspective de la théologie morale», confirmera la singularité de Jésus-Christ, grâce précisément à l'examen des difficultés opposées par le rationalisme d'abord (Lessing — Kant), par Bultmann ensuite, et à la réponse que nous aurons faite à ces objections. Dans la seconde partie, «Théologie morale à partir de la christologie», on affrontera les questions de l'exigence et de la nature d'une spécificité chrétienne en théologie morale comme conséquences nécessaires du rapport entre la singularité du Christ et l'existence chrétienne.

I. - Christologie dans la perspective de la théologie morale

1. *La réaction de l'idéalisme protestant à la critique rationaliste*

A la suite de l'article célèbre de K. Rahner sur la définition de Chalcédoine[8], la christologie catholique a subi un nouvel examen critique. Ainsi furent mis en évidence l'incapacité de cette christologie à rendre compte du sens de Jésus-Christ dans le plan de Dieu et aussi le fait qu'elle se construisait en totale autonomie par rapport à la sotériologie, celle-ci étant réduite à un appendice secondaire du discours théologique. A l'heure actuelle, même chez les catholiques, à l'uniformité régnant entre les différents manuels a succédé une pluralité de modèles christologiques, dans lesquels il est souvent bien ardu de trouver une réponse adéquate aux exigences objectives du dogme. Ce n'est pas ici le lieu de soumettre ces modèles à un examen critique; ils ont été amplement étudiés spécialement au cours de la dernière décennie[9]. Ce qui nous intéresse maintenant, c'est de chercher quel est le donné christologique central qui permet de tracer un parallèle épistémologique entre la christologie et l'éthique. Dans son avant-dernier ouvrage de christologie, H.U. von Balthasar esquisse avec compétence une synthèse sur le sujet. D'une certaine manière il oriente vers un confluent unique les principaux efforts déployés par la théologie catholique

8. K. RAHNER, «Chalkedon: Ende oder Anfang», dans A. GRILLMEIER-H. BACHT, *Das Konzil von Chalkedon*, Würzburg, 1951-1954, t. III (cf. *Saggi di cristologia e di mariologia*, Roma, 1967², p. 3-91).

9. Cf. A. SCHILSON-W. KASPER, *Cristologie, oggi*, Brescia, 1979; J. GALOT, *Cristo contestato*, Firenze, 1979; *Cristologie in Italia*, dans *La Scuola Cattolica* 105 (1977) 3-165.

dans sa réflexion christologique jusqu'à la seconde moitié des années 70; en même temps il procède à une comparaison détaillée avec la très vaste littérature protestante[10].

La théologie catholique a dû affronter de multiples défis sur le plan méthodologique pour déterminer le fondement adéquat de l'*Einmaligkeit,* de la singularité de Jésus-Christ comme noyau solide de la réflexion christologique — et, pour ce qui nous regarde, comme base du juste rapport entre morale et christologie. Or, selon Balthasar, pour asseoir correctement la méthodologie du problème christologique, on doit obligatoirement reconnaître, au départ, la structure «elliptique» de la christologie.

Celle-ci manifeste une parfaite réciprocité entre le contenu du témoignage et sa forme. En effet, grâce aux «yeux de la foi», on acquiert la connaissance du Verbe de Dieu incarné, mais c'est celui-ci qui forme la foi qui témoigne. Jusqu'à la fin de l'époque prérationaliste, la christologie s'est élaborée de façon «naïve» à l'intérieur de l'ellipse ainsi dessinée, en fondant son caractère scientifique sur la correspondance entre la Révélation et la foi. En effet on ne se préoccupait pas de *garantir* la légitimité du fait chrétien devant une raison autonome, puisque la raison n'élevait pas de «revendications» en ce sens.

Une fois posée avec la modernité la question de la «garantie scientifique», le rationalisme des Lumières comme la spéculation idéaliste tentent de briser la réciprocité elliptique entre la Révélation et la foi, cela en fonction d'un savoir qui les dépasse toutes deux. La nature de cette prétention peut s'expliquer d'une autre manière: elle affirme l'existence d'un regard neutre qui permet d'envelopper les deux foyers de l'ellipse — autrement dit le binôme «épiphanie de Dieu — yeux de la foi»[11].

La première tentative visant à rompre cette correspondance elliptique fut, nous l'avons rappelé, celle du rationalisme; elle dut à Lessing sa première formulation, mais elle atteignit son expression rigoureuse dans le projet kantien de réduire toute religion aux limites de la seule raison[12]. De Strauss à Bultmann — le premier

10. H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica,* Milano, 1983, t. III, p. 25-242. Le dernier traité de christologie de Balthasar, qui cependant ne revêt pas le caractère d'une synthèse complète, comme dans la *Theodramatik,* se trouve dans *Theologik,* t. II, Einsiedeln, 1985, p. 201-329.

11. ID., *Teodrammatica,* t. III, p. 58.

12. E. KANT, *La religione nei limiti della semplice ragione,* dans *Scritti morali,* édit. P. CHIODI, Torino, 1970, p. 323-354.

dans l'optique libérale hégélienne, le second dans la perspective existentielle —, le désintérêt à l'égard de la personne historique de Jésus s'accentue précisément afin de pouvoir répondre à la critique rationaliste, même en acceptant son présupposé, la rupture de l'ellipse. Cela se produit dans le cas de Strauss aux dépens de la foi elle-même et dans celui de Bultmann au bénéfice d'un certain rapprochement entre l'idéalisme allemand et l'orthodoxie, mais au prix d'une séparation presque totale entre le Jésus de l'histoire et le Christ de la foi, ce qui rend complètement insignifiant le Jésus des évangiles[13]. D'aucuns cherchent à répondre à la question rationaliste en s'engageant dans une autre direction, celle qui va de Schleiermacher à Barth. Ceux-là entendent se maintenir dans l'ellipse fermée, moyennant la théorie de la correspondance entre «l'archétype qui réconcilie» et «la conscience réconciliée». La nouveauté consiste dans l'idée de l'archétype. Pour Schleiermacher, Jésus est en même temps un individu historique et l'archétype parfait, unique et sans second, de l'homme investi par Dieu. Entre un tel archétype et l'«âme pieuse qui écoute» naît un rapport existentiel immédiat[14]. Pour Barth, l'archétype est la Parole de Dieu, et la conscience réconciliée le croyant[15]. Tous deux affirment une identité entre Jésus-Christ et les paroles de l'Écriture. Mais à cette identité n'est assuré aucun fondement critique, parce que tout l'intérêt s'est déplacé pour se porter sur l'archétype.

Les quatre auteurs cités représentent des modalités différentes de l'idéalisme protestant en quête d'une réponse à la provocation rationaliste. Par-delà leurs divergences — par elles-mêmes très lourdes de conséquences — ils s'accordent en fait, pour ce qui concerne le rapport entre christologie et morale, à nier la valeur universelle de l'événement historique de Jésus-Christ. A leurs yeux le Jésus historique est si pâle, ses traits si flous, qu'il paraît inexistant. Bien plus, la substitution de l'archétype au Jésus historique — puisqu'en fin de compte c'est de cela qu'il s'agit — rapproche ces quatre auteurs de Lessing et de Kant, lesquels faisaient pourtant l'objet de leur critique plus ou moins directe: ces deux devanciers tendaient justement l'un et l'autre à réduire le Christ au rôle d'exemple qui annonce une morale susceptible de se ramener elle-même et par elle-même à la rationalité pure — et donc, en définitive,

13. H.U.VON BALTHASAR, *o.c.*, p. 62-74.
14. *Ibid.*, p. 59.
15. *Ibid.*, p. 60.

à la formalité et à l'autonomie[16]. Dans un cas comme dans l'autre, encore que de manière différente, l'événement du Jésus historique est relégué inéluctablement dans un instant particulier du temps, structurellement impuissant à devenir un fondement salvifique universel de l'homme et de son agir moral.

L'objection rationaliste, qui en dernière analyse coïncide avec l'objection que suscite le rapport paradoxal éternité-temps, universalité-particularité, nécessité-contingence, que le Christ inaugure, n'est pas encore ébranlée et continue d'empêcher une fondation christologique de la morale. Et voici même qu'un autre problème très grave vient s'y superposer; bien qu'en connexion avec le précédent, il finit par devenir autonome et se grève d'une aporie qui lui est tout à fait propre: existe-t-il ou non un lien entre la foi postpascale et l'expérience prépascale, entre le Jésus historique et le Christ de la foi[17]?

2. *Mort et ressuscité pour nous: la pleine correspondance entre le donné exégétique et le donné dogmatique en christologie*

Quelle voie suivre alors pour fonder critiquement l'ellipse constitutive de la christologie et le lien qu'elle permet d'établir entre la christologie et la morale? Par quel moyen pourra-t-on enfin se débarrasser de l'objection de Kant? Comment donner une réponse adéquate au problème soulevé par Bultmann d'une séparation totale entre le Jésus de l'histoire et le Christ de la foi?

On ne peut faire autrement que commencer par cette dernière question en tant qu'elle constitue en fait une réponse vaine à la précédente. La réflexion postbultmannienne se caractérise à la fois par la pluralité des formes auxquelles elle aboutit et par l'unicité de son objectif: prouver, contre Bultmann, une continuité dans la discontinuité entre le Jésus historique et le Christ de la foi, et ceci à l'intérieur du cadre désormais inévitable de la méthode critique en exégèse. L'intuition fondamentale des disciples de Bultmann eux-mêmes est bien condensée dans la thèse célèbre soutenue

16. Pour Kant, la religion n'est pensable qu'en fonction de la morale; cf. *Critique de la Raison pratique,* Livre II, Dialectique.

17. Cf. D.F. STRAUSS, *Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte. Eine Kritik des Schleiermacher'schen Lebens Jesu,* 1865; R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments,* Tübingen, 1948-1953.

en 1953 par Käsemann: un kérygme qui ne se réfère pas au Jésus historique serait comme suspendu dans le vide et ne pourrait exiger aucune foi[18].

En ce qui concerne le large éventail de possibilités qui permet aujourd'hui de concilier les exigences de l'exégèse critique avec celles du dogme, il suffit de citer deux noms: Jeremias et Schürmann; grâce à des reconstructions précises ils confirment, suivant des schèmes différents des schèmes postbultmanniens mais plus objectifs que ces derniers, la thèse de la continuité dans la discontinuité[19].

Toutefois l'effort déployé pour donner au dilemme bultmannien une solution définitive, solidement établie, bute contre un dernier écueil, dû lui aussi à l'exégèse critique, qui pose une fois de plus la question rationaliste du temps: il s'agit de la provocation apocalyptique, centrée sur le rapport entre Jésus et le Règne de Dieu prêché par lui. Son origine remonte à la fin du siècle passé, mais ses échos sont encore actuels[20].

Puisqu'on reconnaît désormais la validité de la thèse de la *continuité* entre le Jésus de l'histoire et le Christ de la foi, il devient nécessaire, sous sa poussée, de laisser émerger une autre série de questions touchant l'élément de *discontinuité.* En particulier on ne peut plus éviter la question de l'autoconscience de Jésus par rapport à sa mission. Était-il simplement un «témoin de la foi» ou était-il conscient d'être quelque chose de plus? Quel but commandait son agir? Jésus associait étroitement la présence du Règne à sa personne. En attendait-il l'irruption comme devant se produire dès le temps de sa vie terrestre? Quelle relation voyait-il entre le Règne et sa mort violente, proche, imminente[21]?

La provocation apocalyptique a marqué la fin d'une éthique libérale intemporelle, liée à une christologie de type protestant et construite indépendamment du Jésus historique. En effet elle remet en évidence, de manière aiguë, le problème du temps associé au rapport Jésus-Règne et conséquemment le lien entre le temps de Jésus et celui de l'Église. A cette question disputée, comme il la définit, Balthasar offre la solution suivante:

18. E. KÄSEMANN, «Das Problem des historischen Jesus», dans ID., *Exegetische Versuche und Besinnungen,* Göttingen, 1970[6], t. I, p. 187-214.
19. C'est aussi l'avis de H.U. VON BALTHASAR, *o.c.,* p. 80 s.
20. *Ibid.,* p. 83-95.
21. *Ibid.,* p. 83.

> Jésus attend pour lui-même une fin qui ne signifie pas seulement la mort mais aussi la fin du monde et cela, sans aucun doute, en rapport avec une attente apocalyptique imminente. Et même il fait participer expressément «quelques-uns» à cette attente de l'événement comme imminent, attente qui est pour tous de grande importance. De l'attente apocalyptique commune, la sienne se distingue par le fait que la chose attendue est déjà arrivée, qu'elle est en train de se réaliser. Pour Jésus «l'achèvement» est indivisible (comme résurrection-parousie) mais n'est pas immédiatement réalisable pour l'Église et, par là, il détermine chez elle la scission postpascale (entre résurrection et parousie — N.d.A.); ce qui permet, du point de vue de ce qui s'est accompli, une assomption du «temps de l'Église» dans sa durée[22].

En substance, Balthasar propose d'éclairer la question exégétique cruciale, la question apocalyptique de l'attente du Règne comme imminent et de la fin du monde qu'il implique, à la lumière de la question dogmatique centrale, le *pro nobis*. Dans la vision de Jésus, le cœur de sa mission consiste à libérer le monde du péché. On comprend dès lors que toute sa vie terrestre, entièrement vouée à la volonté du Père et donc vécue en elle-même instant par instant avec une sérénité profonde, découlant de l'abandon à cette certitude, sa vie est néanmoins tendue objectivement vers une *acmè*, vers un «baptême» dont la perspective l'empêche de se dérouler sur le rythme sapientiel et lui fait adopter un rythme apocalyptique. Alors le jugement final concernant le monde, jugement apocalyptique précisément, début authentique du passage du temps à un monde nouveau, est entièrement absorbé dans la personne même du Christ, dans le temps de sa vie et de son destin, justement parce qu'il se laisse conduire par la volonté du Père jusqu'à devenir «malédiction» *pro nobis*.

De cette manière se manifeste dans ses grandes lignes un aspect important de la thèse de la singularité du Christ: dans son existence humaine, temporellement limitée, il lui appartient de fixer le destin du monde entier et de tout le temps du monde. En son «Heure» se résume tout le temps cosmique et il importe peu que ce temps dure ou non après sa mort[23]. Ce qu'il faut souligner, c'est que ce dynamisme coïncide avec la vie, la mort et la résurrection du Christ et n'est pas une découverte philosophique et théologique qu'il aurait faite. C'est sa mort réelle, *pro nobis*, qui nous transfère dans la situation finale de maturation du Règne. C'est le destin singulier, unique

22. *Ibid.*, p. 94 s.
23. *Ibid.*, p. 104 s.

et sans répétition possible, de Jésus qui le conduit, de l'intime de son existence terrestre, et de sa mort en particulier, à assumer le monde dans son «Heure» afin de le sauver. Ce n'est qu'en dénouant le nœud eschatologique-apocalyptique que l'on équilibre définitivement la dialectique de continuité-discontinuité. On résout ainsi la difficulté de Bultmann sans éluder le résultat de l'exégèse critique, mais aussi sans accepter d'elle ces affirmations qui prétendent vider de sa valeur la réflexion christologique impressionnante déjà présente dans le Nouveau Testament, en la considérant comme une pure superstructure tardivement ajoutée par la foi postpascale à l'existence humaine de Jésus. Cette fois encore nous observons une correspondance significative: le problème exégétique de l'attente eschatologique empêche une dissolution du sens dogmatique de la théologie néo-testamentaire, et le contenu de cette dernière, le *pro nobis,* éclaire le sens exégétique authentique de l'attente eschatologique elle-même.

3. *La «singularité» de Jésus-Christ et sa présence à tous les temps*

La réponse à la question bultmannienne, construite à l'intérieur des données les plus significatives de l'exégèse critique, établit la grande prémisse à la solution de la provocation rationaliste, c'est-à-dire du problème du temps. Il reste un dernier pas à franchir: quel est le rapport entre la façon dont le problème du temps se pose dans le cas de Jésus et dans celui de ses disciples, de ceux-là surtout qui sont venus à lui après Pâques, et donc dans notre cas aujourd'hui? Sous plus d'un aspect il semble en effet se créer après Pâques une faille impossible à combler entre Jésus et ses disciples. Si l'Heure de Jésus est absolument unique, nullement réitérable, quel rôle peut-elle donc jouer dans la vie de ses disciples de toutes les époques? En outre elle est eschatologique et ainsi elle concentre en elle, au-dessus du temps, toutes les étapes de l'existence elle-même du Christ: vie, mort, résurrection, exaltation et retour. Dans ce contexte, que signifie le temps de l'Église postpascale? Si l'on considère ensuite la valeur d'archétype de l'existence de Jésus, voici que se font pressentir deux graves difficultés. Si l'«Heure» est le centre, la fin de l'existence temporelle et le début de l'existence au-delà du temps, comment l'Église postpascale pourra-t-elle se représenter le Christ? Si la figure du Christ se dissipe, à cause de sa transcendance, dans l'heure sans temps de

l'éternité, comment peut-elle rester encore lisible comme forme *(Gestalt)* stable et sûre au fond de la pluralité des tentatives herméneutiques et dans le respect des lois du récit humain[24]?

Ces deux questions font surgir deux grands paradoxes. Le premier a pour contenu l'existence chrétienne elle-même: comment pourra-t-on imiter l'inimitable? Le second pourrait se formuler ainsi: comment une réalité qui se transcende dans l'éternité est-elle susceptible d'être saisie dans la forme du temps ou aussi, à un autre niveau, d'être comprise et traduite par la parole et par l'écrit? La question de la valeur normative universelle de l'événement singulier du Christ, qui faisait problème à Kant et à Lessing, trouve en ce double paradoxe sa formulation radicale et correcte. Car la formulation rationaliste n'était pas radicale — puisqu'elle partait d'une réduction du christianisme à la pure morale — et moins encore correcte — s'appuyant comme elle le faisait sur une conception exacerbée de scientificité de type mécanique, propre aux sciences de la nature et incapable d'exprimer le sens universel des événements historiques personnels. Au-delà de ces considérations, qui reprennent des thèses déjà amplement débattues par la littérature théologique dans les dernières décennies, il faut reconnaître que, pour établir la pierre angulaire en vue de construire l'éthique chrétienne, il est indispensable d'avoir résolu le double paradoxe qui vient d'être énoncé. En lui se présentent deux vérités également essentielles, l'une en dépendance de l'autre, mais qui en même temps semblent s'exclure mutuellement. Il s'agit de voir comment peut se réaliser, chez les disciples qui s'adjoignent après Pâques aux premiers, l'imitation de celui qui est devenu lui-même l'inimitable. Ou encore on s'interroge sur la manière dont celui qui achève le temps et le monde dans son «Heure», en partant pour l'éternité, pourrait être à nouveau, en quelque manière, «transposé» dans un instant du temps. Il est nécessaire de formuler ici un principe méthodologique. Il faut reconnaître au Nouveau Testament une fonction «canonique», même du point de vue herméneutique: ces problématiques cruciales sont dans le Nouveau Testament l'objet d'une autocompréhension qui s'impose comme paradigme pour toutes les époques. Elle s'appuie sur la logique de la *transposition* qui, chez Balthasar, est conçue non pas comme un mal nécessaire mais comme une loi positive de structure:

24. A cette série de questions BALTHASAR répond *ibid.*, p. 115-139; dans ce paragraphe nous reprenons en bref ses thèses.

> ...selon cette compréhension (du Nouveau Testament), dans toute phase historique de la Révélation de Dieu en Jésus, la Parole de Dieu tout entière est présente, nonobstant le fait que ce Logos, dans sa temporalité et son historicité, vit proleptiquement dans la perspective d'un *telos* et de sa propre plénitude. Si l'on veut le saisir à travers le kérygme de l'Église, dans cette plénitude qu'il est devenu maintenant, il faudra montrer comment le tout (qui devient intelligible à partir du *telos* Croix-Pâques) était depuis toujours dans la réalité historique en devenir, mais aussi comment cette dernière est conservée dans le tout comme dans un de ses aspects indépassables[25].

La loi de la transposition se situe dans l'analogie. Chez les disciples, et par conséquent dans l'Église, il existe une analogie entre la relation d'avant Pâques avec Jésus et ce qu'elle devient après Pâques. C'est justement l'identité du sujet Jésus-Christ, demeuré le même après la fracture pascale, qui est à la base de l'intelligence analogique, faite de ressemblance et de dissemblance. Si les disciples n'ont pas compris dans le premier temps, ils doivent dire aujourd'hui, dans leur kérygme, ce qu'ils n'avaient pas compris, de sorte que les réalités d'alors conservent leur validité *maintenant*, non seulement pour un instant historique, mais pour plus tard, pour notre aujourd'hui. Si l'on tient compte du fait qui a dilaté la compréhension des disciples, la venue de l'Esprit, on comprend que ces transpositions sont essentielles au message de l'Église, précisément parce qu'elles se réalisent dans l'Esprit. Selon le Nouveau Testament elles s'effectuent suivant deux grands axes: l'imitation et le temps.

Des formes de transposition que suggère à ce sujet le Nouveau Testament, la principale est sans doute l'imitation ou la vie *en Christôi*, à laquelle saint Paul nous invite constamment. Selon le principe d'analogie, il y a une dissemblance, bien exprimée dans le thème paulinien de l'impossibilité d'égaler le Seigneur («celui qui est envoyé n'est pas plus grand que celui qui l'envoie» [*Jn 13*, 16]; «Est-ce Paul qui a été crucifié pour vous?» [*1 Co 1*, 13]), mais aussi une ressemblance qui coïncide avec la possibilité de l'imitation: dans l'Église elle permet à Paul de proposer l'enchaînement «soyez mes imitateurs comme je le suis du Christ» (*1 Co 11*, 1). En même temps que cette première forme que nous dirions paulinienne, on pourrait en rappeler d'autres. Celle qui est chère aux Synoptiques nous semble importante. C'est l'idéal de l'imita-

25. *Ibid.*, p. 116.

tion terrestre à partir de la présence du Seigneur crucifié et ressuscité qui engendre, dans la médiation de l'Église, une contemporanéité toujours nouvelle de ceux qui croiront: c'est le cas des scènes présentant un appel à suivre Jésus.

La transposition dans le temps, qui nous concerne de près, trouve deux solides arguments dans ces deux données de base: l'Évangile appelle à suivre Jésus sans limitation et sans cesse; et Jésus lui-même, bien que tendu de façon dramatique vers l'*Heure* et nonobstant l'irruption du Règne, se montrait, dans l'accomplissement de sa mission terrestre sous la conduite de l'Esprit de Dieu, intérieurement paisible et parfaitement attentif à sa tâche du moment. Ainsi, après Pâques, les disciples reçoivent avec l'Esprit non seulement la capacité de comprendre mais aussi celle de s'insérer dans l'espace de la vie de Jésus qui leur ouvre, par sa plénitude, la possibilité d'une imitation ininterrompue. Celle-ci consiste à courir derrière lui vers l'*eschaton* et à posséder en même temps la certitude de vivre en paix à tout moment, à l'intérieur du salut déjà acquis. Comment remplir ainsi la durée de l'*eschaton*? En vivant, selon l'intuition paulinienne, *en Christôi*. Ce sont deux moments simultanés, qui s'imbriquent en synergie dans la conception du temps propre à la communauté primitive. Malgré la manière différente dont les accents se répartissaient au début, cette conscience du temps était beaucoup plus forte qu'une dialectique stérile du présent et du futur. Il s'agit d'une expérience substantielle, qui part de l'événement pascal, et où l'on a conscience de l'agir du Christ à travers son Esprit, pour arriver, à travers l'Eucharistie et la rémission des péchés, à l'union avec lui. Pour l'Église primitive le retard de la parousie n'est pas une cause de crise, précisément grâce à cette manière de se situer qui reconnaît le Christ présent dans l'aujourd'hui de l'Église tout autant qu'il le fut jadis aux Apôtres. C'est proprement le thème de l'*en Christôi* qui se charge ainsi, dans la nouvelle logique sacramentelle (liturgique) du temps, d'annuler la distance entre passé et présent, entre présent et avenir. Le Christ est présent ici et maintenant. Alors on comprend pourquoi saint Paul, une fois évanoui l'espoir d'assister de son vivant au retour du Christ, ne perd pas sa sérénité et ne cesse de s'engager dans une mission qui coïncide avec sa vie, exactement de la même manière que, pour Jésus, l'attente dramatique de l'Heure ne l'empêchait pas de vivre dans l'instant la volonté du Père.

La réponse aux problèmes posés par le rationalisme (Lessing — Kant), comme à ceux que soulevait Bultmann, passe en dernière instance par la reconnaissance de la singularité de la réalité une de «Jésus. En effet l'histoire humaine de Jésus de Nazareth, Fils unique du Père, est une «histoire proprement divine». En vertu de cette singularité, Jésus de Nazareth et son œuvre de rédemption possèdent un caractère absolu et définitif. C'est pourquoi «Jésus-Christ est le fondement absolu et unique de salut en tout temps et pour tout homme[26]».

Sur cette base, il est donc interdit de dissocier du discours sur Jésus le discours sur l'universel normatif. En réalité ils coïncident objectivement. Jésus est l'universel normatif du christianisme: «Il ne s'agit pas seulement de croire comme lui, mais de croire en lui. En ce sens, Jésus est la vérité[27].»

Évidemment, la réponse que la thèse de la singularité absolue du Christ nous permet de donner aux interpellations critiques nées de la réflexion sur sa personne, cette réponse entraîne des conséquences importantes pour la recherche christologique. Soulignons-en au moins deux au passage. La christologie ne sera plus simplement une christologie de l'Homme-Dieu séparée pour ainsi dire de la figure de Jésus; en vertu de la thèse exposée, cette christologie de Jésus ne sera pas pour autant une jésuologie mais bien la christologie de Jésus de Nazareth comme lieu historique concret dans lequel Dieu s'est manifesté; elle devra cependant rencontrer toutes les exigences métaphysiques et dogmatiques que pose la figure de l'Homme-Dieu. La seconde conséquence notable, c'est que la sotériologie cesse d'être un appendice de la christologie pour devenir l'horizon sur lequel s'inscrit adéquatement la christologie elle-même. La mission du Christ est au cœur de la singularité et du caractère absolu de l'événement. Elle est le point charnière où se récupère toute la problématique critique et méthodologique et où l'on accède à la réflexion sur la nature de l'être singulier de Jésus, sur sa conscience et son autoconscience et, pour finir, sur sa préexistence.

Une fois qu'on est parvenu à ce point, la différence entre christologie d'en haut et christologie d'en bas, tout comme la pluralité des christologies dans le Nouveau Testament, ne représentent plus

26. Les mots entre guillemets sont de G. MOIOLI; la thèse de la singularité de la réalité unitaire de Jésus-Christ, avec la conséquence importante pour la valeur universelle de l'œuvre salvifique du Christ, est illustrée amplement dans *o.c.* n. 3, p. 223-255.

27. *Ibid.*, p. 73.

une objection; davantage, elles apparaissent comme l'inévitable condition requise pour garantir la transcendance du contenu qu'elles annoncent. D'autant plus qu'au départ de toutes les voies herméneutiques possibles se dresse la confession de foi de l'Église primitive, directement appuyée sur l'autorité apostolique qui dérive du Seigneur exalté dans la gloire.

II. - Théologie morale à partir de la christologie

1. *Pertinence éthique de la singularité du Christ*

Il n'entre pas dans notre propos de fonder de façon complète l'éthique à partir de la christologie. Et surtout l'entreprise serait irréalisable à moins de passer par les médiations anthropologiques et ecclésiologiques nécessaires. Le but de cette seconde partie est autre: en précisant le sens que la thèse de la singularité de Jésus-Christ a pour l'éthique théologique, en démontrer la pertinence à l'égard de certains aspects centraux de la morale qui coïncident notamment avec des points névralgiques et des questions brûlantes du débat actuel sur la théologie morale. Nous procéderons comme suit: une fois mis en lumière l'intérêt qui s'attache pour l'éthique à la thèse de la singularité du Christ, nous affronterons le thème du caractère spécifiquement chrétien de l'éthique théologique — avec une attention particulière pour le problème des attitudes et pour celui de la norme morale.

Pour âpre que puisse être le débat et quelque divergentes que soient les positions des différents spécialistes actuels en théologie morale, personne ne pourrait nier que la thèse catholique de la justification comporte des conséquences éthiques précises. En effet la justification est le fondement d'une nouveauté ontologique de l'homme, qui change aussi en profondeur sa manière d'agir.

Si la thèse de la singularité du Christ émerge de la révolution copernicienne grâce à laquelle, de simple appendice de la christologie, la sotériologie est devenue l'horizon constitutif de celle-ci, il ne sera pas difficile de reconnaître que le terme de la sotériologie, c'est-à-dire en dernière instance le *pro nobis,* est la justification. L'événement de la justification a été décrit par les Pères au moyen de la catégorie de l'*admirabile commercium.* Déjà Irénée en exprime très bien l'idée dans sa célèbre affirmation: «...il a donné son âme pour notre âme, sa chair pour notre chair et... il a répandu l'Esprit

du Père pour réaliser l'union et la communion entre Dieu et les hommes»[28]. Il y a donc avant tout un échange au niveau de la nature, auquel s'adjoint ensuite l'échange entre la mort et la vie, la perdition et le salut.

Cependant, ainsi que l'ont bien noté des théologiens comme Balthasar, Ratzinger et Kasper, interrompant en quelque sorte une série d'interprétations christologiques opposées, il est impossible de maintenir en sotériologie toute la prégnance du *pro nobis* biblique si l'on prétend opérer une «déconstruction» radicale de la doctrine anselmienne et thomiste de la *satisfaction vicaire*[29]. Car il est inévitable que le *pro nobis* signifie réellement «à notre place», sous peine de tomber dans une conception extrinséciste de la mission du Christ et donc, à la fin, d'évacuer les contenus constitutifs de sa singularité. Bien certainement l'expiation christologique ne pourra pas s'expliquer comme une pénitence imposée au Christ par le Père, mais elle devra être référée à une décision trinitaire de salut à laquelle Jésus-Christ adhère en toute liberté.

D'un point de vue objectif, seule une compréhension adéquate du mystère de l'Eucharistie permet de saisir le sens théologique du *pro nobis;* en elle le *commercium* devient clair: celui qui se donne le fait en nous restituant ce qu'il nous a pris pour le transformer en lui-même[30]. Mais l'Eucharistie naît de l'espace ouvert par la mission rédemptrice du Christ: alors elle représente objectivement une *inclusion* dans le Christ pour tous ceux qu'atteint sa mission.

Cette inclusion est le terme objectif de la justification et elle est définie précisément par la notion conciliaire d'incorporation[31]. L'incorporation se fait au Christ dans l'Église, c'est-à-dire au chef dans le corps et s'objective comme le terme de ce mouvement de la foi qui conduit au baptême, genèse de l'appartenance ecclésiale (ce mouvement est respecté également dans le cas du baptême des enfants, en tant que la foi dont on part est celle des parents et des parrains). Elle n'atteint cependant son achèvement que dans l'Eucharistie.

28. IRÉNÉE, *Contre les hérésies,* V, I, 1 (dans l'édition italienne de E. BELLINI, Milano, 1979, p. 412; dans *SC,* 153, p. 21).

29. On trouve chez Rahner, Küng, Duquoc, Schillebeeckx la tendance contraire à la théologie de la satisfaction d'origine anselmienne.

30. H.U. VON BALTHASAR, *o.c.,* p. 277.

31. *Lumen gentium,* 11, 14, 17.

De la justification entendue comme inclusion sacramentelle dans l'espace ouvert par la mission dramatique du Christ et comme incorporation à la tête dans le corps naît la figure de l'existence du chrétien, de l'homme nouveau; cette figure se laisse admirablement condenser dans la très belle expression paulinienne *en Christôi*[32]. On peut à juste titre considérer l'*existence* de l'homme dans le Christ comme le cœur de la morale chrétienne, cela également en vertu des implications dogmatiques dont elle dérive.

En effet, la formule *en Christôi* exprime en raccourci une refonte de la théologie posttridentine du mérite, du moment qu'on expurge celle-ci de toute résonance juridique non fondée qui empêche de la saisir comme expression de la valeur spécifique de l'agir moral de l'homme justifié. La théologie du mérite est objectivement rattachée à la notion d'œuvre; c'est pourquoi elle fut si durement combattue par la Réforme.

En réalité que veut dire la théologie du mérite prise en elle-même? Avant tout, la conviction que le mérite dérive uniquement de la grâce rédemptrice du Christ (justification) et que jamais l'homme ne pourra l'acquérir de façon autonome. La polémique antipélagienne et antisemipélagienne est universellement connue; depuis les premiers siècles de l'Église, sa portée tient dans l'affirmation que l'homme ne saurait se sauver par ses seules forces: il est incapable d'accomplir seul les actes méritoires du salut. Ce qui se conçoit encore plus aisément du fait que la théologie contemporaine a retrouvé la thèse de la fin surnaturelle comme unique fin de l'homme; cette thèse découle d'une compréhension nouvelle de la doctrine classique de la prédestination conçue comme prédestination dans le Christ. La thèse dont nous parlons amène à penser la création comme autocommunication de la Trinité et qui est en même temps élévation, puisqu'elle est fondée sur la conformité au Christ et donc sur le don de la grâce sanctifiante[33]. En second lieu, la thèse du mérite, comme expression de l'agir moral spécifique du chrétien, implique la liberté de l'homme. Elle exige en effet que ce dernier s'engage positivement à l'égard de l'initiative de Dieu dans le Christ. Bien plus, dégagé des incrustations nominalistes et centré explicitement sur le Christ, le «mérite» apparaît

32. Abondante bibliographie dans F. NEUGEBAUER, *In Christus. Eine Untersuchung zum paulinischen Glaubensverständnis*, Göttingen, 1961.

33. Cf. G. COLOMBO, art. *Creazione*, dans *Nuovo Dizionario di Teologia*, Roma, 1982[3], p. 184-210.

comme un élément de l'incorporation, laquelle est constitutive de la «justice» chrétienne. Et par là est mise en relief, en dernière analyse, la liberté qui, dans la grâce, adhère au Christ. La fin du mérite est la vie éternelle, c'est-à-dire la participation à la gloire du Fils de Dieu Jésus-Christ. Cependant la communication du mérite du Christ à l'homme libre dans le cours de l'histoire représente un principe dynamique qui ne développera qu'au terme toutes ses potentialités. De cette manière la tradition chrétienne nous enseigne que l'incorporation au Christ est donnée par l'Esprit à l'*homo viator* comme prémices, comme gage de l'incorporation définitive dans la gloire[34].

L'initiative de Dieu dans le Christ et la liberté comme suite du Christ sont les deux pôles de l'existence chrétienne, c'est-à-dire de la vie *en Christôi.* Le don de l'Esprit est le facteur qui rend possibles le début de l'existence chrétienne considérée comme sainteté, son développement et son achèvement. Mais en tant que participation à l'action méritoire du Christ, celle de l'homme, accomplie en vertu de l'Esprit Saint — c'est-à-dire de la causalité quasi formelle qui est le principe métaphysique même de l'incorporation — nous assimile de manière immédiate, efficace et toujours plus profonde au Christ lui-même.

De ce point de vue, puisque l'action méritoire du Christ est le *pro nobis,* il s'ensuit que le chrétien *mérite* la résurrection, rien qu'en actualisant le dynamisme sotériologique du Christ par là même qu'il s'identifie à lui — c'est-à-dire en donnant sa vie pour les autres[35].

Une chose est certaine: au-delà de la nécessité de repérer tous les facteurs constitutifs de l'expérience morale et les développements nécessaires en vue de la construction d'une science au sens formel et achevé, on voit déjà se dessiner, à partir de ce tableau élémentaire, le noyau essentiel d'une théologie morale. Il faut ajouter tout de suite qu'on ne voit pas comment il serait possible, sinon au prix de certaines amputations et réductions, de nier le caractère spécifique d'une éthique chrétienne conçue de cette manière.

34. Pour le thème du mérite, cf. ID., art. *Grazia,* dans *Enciclopedia delle religioni,* Firenze, 1970, I, p. 1612-1646.
35. DZ-SCH 1538.

2. La spécificité chrétienne en matière d'éthique

L'analyse menée jusqu'ici, centrée sur l'horizon sotériologique de la christologie — le seul sur lequel on puisse formuler la thèse de la singularité de Jésus-Christ —, ne se développe harmonieusement dans toute sa plénitude qu'avec la doctrine de la justification qui habilite l'homme à un agir nouveau[36]. Elle montre ainsi la nécessité intrinsèque d'affirmer en matière d'éthique une spécificité chrétienne dont les linéaments essentiels se ramènent en somme aux quatre facteurs indiqués plus haut: initiative justificatrice du Christ, don de l'Esprit, réponse de la liberté, offrande de soi dans le Christ pour les autres. Il faut préciser simplement que l'initiative justificatrice du Christ reprend l'alliance vétérotestamentaire, centrée sur la promesse et sur la loi, et que la liberté inclut objectivement une orientation inamissible vers le bien transcendantal[37].

En effet une vue correcte de la création montre que le Christ assume, comme second Adam, la totalité des exigences du premier Adam. Ainsi l'Ancien Testament, la conscience morale et la loi naturelle sont récapitulés dans le Christ. Le chrétien qui vit dans le temps final ne peut pas renoncer à l'effort de dépassement de ce qui en lui-même appartient au passé pour se décider à vivre ce qui est définitif. L'Ancien Testament et l'éthique naturelle ont leur valeur et ils la gardent après le Christ dans l'exacte mesure où ils lui sont rapportés. En outre on se gardera d'oublier un principe herméneutique d'une importante capitale: le Christ, c'est-à-dire l'événement dans son achèvement, devient la structure régulatrice de l'éthique, s'il est vrai que les formes fragmentaires et partielles doivent se juger d'après la forme plénière, et non l'inverse. Aussi ne sera-t-il plus possible de réinterpréter l'événement du Christ, en tant que noyau essentiel de la morale, à la lumière de formes vétérotestamentaires, voire prébibliques ou postbibliques. C'est le processus inverse qui a lieu et qui doit s'effectuer. Pour ce motif saint Paul n'hésite pas à déclarer que les païens eux-mêmes seront jugés dans le Christ «selon mon Évangile» (*Rm 2,* 16). La morale de l'Ancien Testament se fonde sur la promesse et sur la loi; Dieu appelle, et son appel provoque l'obéissance de l'homme:

36. Kl. DEMMER, *o.c.* n. 4, p. 100 est d'accord lui aussi sur cette conclusion, bien qu'il y arrive par une voie différente.

37. Saint Thomas parle de *naturalis inclinatio,* référée à une *naturalis conceptio,* l'une et l'autre se conditionnant mutuellement; sur ce thème, cf. A. SCOLA, *La fondazione teologica della legge naturale nello Scriptum super Sententiis di san Tommaso d'Aquino,* Fribourg, 1982, surtout p. 179-211.

voilà les deux éléments structurellement constitutifs du sujet moral. Dans l'obéissance Abraham perçoit toujours mieux la promesse, et donc la nature de la morale de l'Alliance, intrinsèquement orientée vers son achèvement messianique. La loi s'insère à l'intérieur de la constellation de la promesse et vient éclairer en quelque sorte l'attitude de Dieu à l'intérieur de l'Alliance elle-même: la requête radicale de sainteté (cf. *Ex 19,6*).

Comme la réponse de l'homme à la loi n'est pas adéquate, mais dévoile d'un côté la précision positive de la réponse demandée et de l'autre l'incapacité radicale, négative, de répondre, l'accomplissement intégral de la loi reste objet de la promesse. La blessure causée par cette contradiction, l'homme la ressent comme insupportable. En un certain sens, arrivé au seuil du mystère que la loi lui propose, l'homme ne supporte pas sa contingence et s'imagine être Dieu; il cherche à résoudre la contradiction en inventant une morale à son image et à sa ressemblance. Ou bien il élèvera la loi au rang d'un absolu abstrait, versant ainsi dans un moralisme pharisaïque, ou bien il la diluera toujours davantage; alors elle finira par lui causer le sentiment d'un corps étranger à la promesse d'un Dieu de miséricorde et lui apparaître plutôt comme l'expression adéquate d'une tyrannie, d'une hétéronomie: celle d'un Dieu qui dénie à l'homme une liberté autonome.

Balthasar formule cette observation très pénétrante: là où disparaît la foi chrétienne, l'humanité tombe d'ordinaire sous l'empire de morales qui sont, dans leurs formes, vétérotestamentaires et non pas étrangères à la Bible. En effet, le néo-kantisme d'une part, le freudisme, le kafkaïsme et en général la morale relativiste post-chrétienne d'autre part, ainsi que le marxisme comme synthèse de ces deux positions, sont les formes éthiques qui aujourd'hui s'imposent au monde[38].

Les éléments moraux de l'Ancien Testament, la promesse et la loi (la loi de l'Ancien Testament — saint Thomas et les scolastiques l'avaient déjà noté — coïncide substantiellement dans sa teneur avec la loi naturelle[39]), persistent, transfigurés, dans le Nouveau. Ils ne sont pas abolis, mais vivent intégrés dans la synthèse nouvelle, selon la logique qui fait du Christ l'accomplissement de

38. Cf. H.U. VON BALTHASAR, «Neuf thèses pour une éthique chrétienne», dans *Principes d'éthique chrétienne*, Paris-Namur, 1979, p. 73-102 (p. 92-93).
39. Cf. *In III Sent.*, d.37, a.1, ad 1; *S. Th.*, I^{a} II^{ae}, q.100, a.3.

l'Alliance. Lui-même a vécu la promesse et la loi. Cela entraîne des conséquences importantes sur le plan de la méthodologie morale. Dans ce cas encore demeure pleinement valable l'adage *quod est assumptum est salvatum.*

La même logique s'applique à l'éthique naturelle comme affirmation d'une éthique extrabiblique. Le fondement d'une éthique naturelle ne peut se trouver que dans l'éveil simultané de la conscience théorique et pratique de l'homme, quand il est mû par un appel libre et plein d'amour venant d'un autre. L'ouverture transcendantale de l'être est aussi ouverture au bien. Cette disposition, qui implique jusqu'aux inclinations provenant des puissances sensibles, ne saurait jamais s'effacer totalement ni tomber dans un oubli radical. Elle constitue une sorte de précompréhension transcendantale de ce qu'est une révélation et le lieu à partir duquel la révélation positive de Dieu s'adresse à l'homme. Et le sens de cette révélation originaire qu'est l'appel du prochain ne disparaîtra pas non plus quand se présentera la révélation positive. Dans ce contexte la loi naturelle représente une norme directive qui doit rappeler le Bien en soi, sans jamais pouvoir le remplacer. Il ne faut pas la diviniser mais lui conserver son caractère essentiellement relatif au Bien, afin qu'elle ne se durcisse pas, mais laisse transparaître l'aspect vivifiant du bien.

A l'intérieur de cette structure morale naturelle et à partir d'une définition de l'éthique entendue comme rectitude du comportement humain, il faut mettre l'accent sur l'impossibilité de séparer la liberté de l'inclination; elle correspond exactement au lien infrangible qui, sur le plan de la foi, unit la liberté à la grâce. C'est en effet l'attraction active du Bien qui détermine les inclinations vers lui. La liberté est appelée à les assumer en les empêchant de s'arrêter à des biens particuliers, en les poussant au contraire vers l'ouverture totale. Elle devient de la sorte une authentique aspiration à l'infini, capable de porter l'homme à accomplir des actions qui lui fassent vivre l'instant dans la tension du geste créateur par lequel Dieu a formé toutes les choses[40]. Telle est la croissance morale authentique de l'homme! Véritable transformation intérieure et spirituelle de tout son être fait aussi d'un corps: c'est la tension vers la vertu. La loi elle-même, comme saint Thomas

40. Cf. L. GIUSSANI, *La Chiesa come luogo di moralità*, dans *Communio* n° 33 (1977) 13-18 (13).

ne cesse de le répéter, est ordonnée à la formation d'*habitus* vertueux; elle conduit l'homme à agir selon les vertus[41].

Ainsi les structures de l'éthique vétérotestamentaire et de l'éthique naturelle sont en rapport avec l'éthique chrétienne comme des éléments et des fragments à l'égard du tout. On comprend dès lors pourquoi, même transfigurées par la plénitude de la totalité, elles continuent d'être présentes en elle. Un dynamisme analogue se déploie aux autres niveaux du domaine théologique sur lesquels joue la relation nature-surnaturel. C'est dans une perspective semblable que se pose, également sur le terrain de la morale, le problème du rapport foi-raison — auquel nous ne pouvons ici que faire allusion.

Une fois la pertinence éthique de la singularité du Christ mise en valeur de cette façon, on comprend de moins en moins comment dénier à l'éthique chrétienne sa spécificité.

3. *La spécificité chrétienne des attitudes morales*

Pareille négation n'est possible que sur la base de présupposés incorrects, dont l'inanité est démontrée par des principes décisifs, les uns d'ordre dogmatique, les autres d'ordre historique et exégétique. Certains de ces présupposés rejettent en dernière analyse la thèse suivante, qui est d'importance capitale: divers éléments d'éthique vétérotestamentaire et des fragments d'éthique naturelle trouvent leur accomplissement dans la forme accomplie de l'éthique christologique; en réalité elles n'en sont que des anticipations qui seront jugées, à toutes les époques et aujourd'hui encore, d'après leur accomplissement et leur plénitude, et non pas l'inverse.

Les autres préjugés réclament d'être démasqués, d'abord d'un point de vue général, puis de façon spécifique. Sur le plan général, la critique à laquelle Ratzinger soumet la négation de la spécificité de la morale chrétienne apparaît exhaustive. Cette négation s'appuie sur l'argumentation d'après laquelle l'Ancien Testament aussi bien que le Nouveau se limiteraient à recevoir des valeurs typiques du milieu environnant. Par cette voie on en vient à affirmer que la foi n'offre aucune source spécifique de normes morales nouvelles, mais se contente de renvoyer à la raison. Ainsi ce que la raison ne reconnaît pas comme moral ne pourrait pas non plus être reconnu

41. Cf. *In III Sent.*, d.37, a.2, qa 1 c; *S. Th.*, I^{a} II^{ae}, q.92, a.1 c.

comme tel par la foi. A cette thèse, Ratzinger[42] oppose un principe anthropologique général: la grandeur d'une culture se révèle dans sa capacité de communication, de prendre et de donner, en un mot d'assimiler, sur la base de ses propres principes, toutes les valeurs qu'elle rencontre. De la sorte l'originalité du christianisme dans le domaine moral ne se ramènera certes pas à la somme des principes éthiques qu'on ne réussit pas à découvrir ailleurs. C'est une prétention impossible à satisfaire et proprement absurde que de chercher la spécificité chrétienne dans un résidu, décanté par séparation de tout ce qu'on reconnaît en quelque manière dans les diverses civilisations et cultures. L'originalité chrétienne en fait d'éthique réside bien plutôt dans la structure où les recherches et les luttes de l'homme reçoivent une orientation nouvelle et se fondent au contact de la foi au Dieu d'Abraham et de Jésus-Christ. Le point décisif, ce n'est pas que tel principe ne soit pas repérable ailleurs; c'est la place que ce principe occupe dans la structure spirituelle constitutive du christianisme.

Si maintenant on adopte un point de vue plus particulier pour réfuter la thèse qui exclut toute spécificité chrétienne en morale, on gagnera à procéder en deux temps — en correspondance avec les deux structures constitutives de toute expérience morale: celle-ci s'articule toujours en attitudes intérieures du sujet humain et en normes objectives qui jugent les actes externes.

Concernant la morale des attitudes, il faut le noter tout de suite: on tend à la laisser dans l'ombre quand on incline à refuser un caractère spécifique à la morale chrétienne. On concentre alors son attention sur la norme, s'exposant ainsi aujourd'hui à l'inconvénient qu'on reprochait souvent hier à la morale d'avant le concile: une réduction indue de l'expérience morale à la pure observance de la norme. Ce qui va tout à fait à l'encontre, entre autres, de la théologie néo-testamentaire de la loi et de la conception de la *lex nova* qu'on lit chez saint Thomas. L'Aquinate s'applique à établir la spécificité de la loi nouvelle en étudiant le thème des vertus et des dispositions intérieures beaucoup plus que celui des préceptes; il fait coïncider au fond cette loi avec la grâce du Saint-Esprit, don de la rédemption du Christ mort et ressuscité[43].

42. Cf. J. RATZINGER, «Foi, éthique et Magistère», dans *Principes...*, cité *supra* n. 38, p. 103-132.

43. Cf. J. TONNEAU, ***Renseignements techniques***, dans Saint THOMAS D'AQUIN, ***La loi nouvelle***, Paris, 1981, p. 185-258, surtout 226-239.

Dans cette optique, il est plutôt malaisé de nier la spécificité chrétienne en morale et en fait les tenants les plus équilibrés de cette position s'en gardent bien. C'est le cas de J. Fuchs et de son modèle transcendantal de fondation de la morale. Au niveau transcendantal, qui se réfère aux attitudes globales et aux normes qui en dérivent et transcendent les diverses catégories morales puisqu'elles concernent l'homme en sa totalité (il s'agit de la foi, de l'amour, de la vie comme sacrement, de l'imitation du Christ, etc.), Fuchs reconnaît une spécificité à la morale chrétienne. Mais il la lui refuse au niveau des comportements, des normes, des vertus et des valeurs relatives à des catégories particulières comme la justice, la chasteté, la fidélité, etc.[44].

Au-delà de la critique que mérite le modèle de Fuchs, laquelle est l'affaire du moraliste, il est intéressant ici de relever comment une morale des attitudes peut difficilement s'écarter du noyau central de la structure thomiste de la morale. Dans cette structure les vertus théologales, proprement chrétiennes, sont appelées à assumer les vertus humaines en les intégrant dans un nouvel organisme moral qui les perfectionne, les transforme et surtout modifie leur structure propre selon les exigences profondes de la grâce[45]. Il semble improbable qu'on puisse dénier au christianisme une spécificité en fait de morale des attitudes et des vertus. La tactique la plus communément adoptée par ses adversaires consiste à la sous-évaluer ou tout simplement à ne pas en parler.

4. *La spécificité chrétienne des normes morales*

Plus délicate apparaît la question de la spécificité chrétienne en matière de norme morale. Qu'il suffise de penser à la thèse thomiste, largement représentée depuis le *Scriptum super Sententiis*, de la *reductio* des préceptes de la loi divine positive aux préceptes de la loi naturelle. Elle a poussé beaucoup de partisans de la thèse opposée à la spécificité chrétienne à étudier saint Thomas avec l'espoir de pouvoir invoquer son autorité. Ce n'est pas ici le lieu d'affronter l'exégèse authentique des textes thomistes[46]; nous allons indiquer plutôt de façon synthétique une manière correcte de poser le problème.

---

44. J. FUCHS, *Existe-t-il une morale chrétienne?*, Paris, 1973.

45. S. PINCKAERS, *Les sources de la morale chrétienne*, Paris-Fribourg, 1985, p. 112-113.

46. Cf. ***In III Sent.***, **d.37, a.3 c et *Sed contra*, 3; *S. Th.*, I^{a} II^{ae}, q.100, a.1 c; q.104, a.1.** Pour l'interprétation, cf. A. SCOLA, *o.c.*, p. 37, p. 234-237.

A cette fin il convient de rappeler l'analyse christologique de notre première partie. Elle concluait à la réalité de la singularité du Christ; à partir de celle-ci on arrivait à la formulation générale du contenu normatif de la morale de l'homme nouveau: donner sa vie pour les autres. C'est la forme méritoire de tout acte du chrétien, en vertu du fait que cette forme l'identifie, à travers une causalité quasi formelle, au mérite de la croix et de la résurrection du Christ.

C'est dans cette perspective que s'effectuait le passage de la christologie, fondée cette fois sur une base sotériologique, à la morale de l'homme nouveau. Nous avons montré comment ce passage demeure légitime, même après les attaques du rationalisme. Nous repoussions celles-ci de façon péremptoire en y dénonçant une prétention obsessive de rigueur scientifique, incapable de reconnaître en fin de compte l'herméneutique proposée par le Nouveau Testament lui-même touchant la valeur universelle de l'événement singulier du Christ et sa contemporanéité avec l'aujourd'hui de l'histoire humaine. Dans cette perspective on pourrait difficilement contester la thèse de Balthasar qui présente Jésus-Christ comme norme plénière et concrète de toute action morale, comme l'impératif catégorique concret — cela en tant que norme non seulement universelle et formelle valable pour tous, mais aussi concrète et personnelle. Ce théologien postule dans la vie du chrétien une unité indivisible entre liturgie et morale. Dès lors que la volonté du Père se manifeste dans le *pro nobis*, avec lequel le chrétien est appelé à s'identifier, il s'ensuit qu'on doit aimer Dieu et en Dieu ses frères, et l'adorer en esprit et en vérité[47].

Du coup se trouve radicalement privé de pertinence le débat sur l'autonomie de la morale — dont on peut se demander s'il n'a pas été le ressort qui a fait surgir la mise en question de la spécificité chrétienne. Sans parler de son ambiguïté originaire, liée à l'optique kantienne de la réduction à la morale formelle, ce thème trouve une réponse dans le principe trinitaire de la christologie. En effet, par rapport au Père le Fils est autre (*heteros*), mais il n'est pas autre chose (*heteron*), puisqu'il a en commun avec le Père le fait d'être Dieu et que par conséquent il possède — et cela dans son humanité — un vouloir divin auquel, dans son agir, il consent toujours de manière autonome. En outre, notre naissance par la grâce du Fils et l'œuvre de son Esprit nous rend

47. Cf. H.U. VON BALTHASAR, *o.c.* n. 38, p. 76.

capables au regard de Dieu — bien que profondément autres du fait que nous demeurons des créatures — de déployer une activité libre absolument personnelle en vertu de la force divine qui devient *intimior intimo meo.* La morale chrétienne fondée dans le Christ comme norme universelle concrète et personnelle est donc au-dessus de la question de l'hétéronomie et de l'autonomie morale ou, si l'on veut, elle est *autonome* précisément parce qu'elle s'enracine de manière absolument gratuite dans l'*altérité* totale de la singularité du Christ[48].

L'existence concrète du Christ, faite de souffrance, de mort et de résurrection corporelle définitive, donnés constitutifs de sa singularité, assume en elle tout système éthique et lui donne sa norme. En lui le commandement qu'il énonce transcende en signification celui du Décalogue; et le Christ lui-même est plus que la somme de tous les commandements du Décalogue et de leurs applications possibles. Il est la synthèse de la totalité du vouloir du Père; il est la norme universelle concrète, universellement normative a priori et eschatologiquement indépassable. Sur les lèvres du Christ, dans le contexte du Discours sur la montagne, la règle d'or dépasse la simple solidarité humaine pour devenir échange interpersonnel d'une nouvelle vie divinement suscitée dans l'homme.

Ces motifs d'ordre dogmatique prouvent la spécificité chrétienne de la norme en sa valeur dernière, qui coïncide avec l'événement lui-même de la singularité du Christ, mais qui ne s'y réduit pas, du moment que le *pro nobis,* avec tout ce qui naît de lui, transfigure le sens du commandement ancien de l'amour et de la règle d'or.

A ces arguments on pourrait en ajouter d'autres, de nature historique. Ratzinger a pris soin de montrer comment, dans la Bible, la présence singulière de Dieu dans l'Alliance détermine une intégration précise et progressive de données simples et de normes naturelles ou vétérotestamentaires dans le principe structurant de la foi, qui n'est achevée que comme foi au Christ. Dans cette optique Schürmann élabore une réflexion sur la norme du Nouveau Testament[49].

Il reste néanmoins un problème. Le niveau de normativité dont on a parlé se condense dans le Christ, norme universelle et concrète qui, dans son existence historique, assume en lui tout système

48. *Ibid.,* p. 76 s.

49. Cf. H. SCHÜRMANN, «Du caractère obligatoire des normes et directives, morales du Nouveau Testament», dans *Principes...,* cité *supra* n. 38, p. 37-71.

éthique ultérieur. Cette norme se spécifie dans la transfiguration du Décalogue et de la règle d'or. Surgit alors la question: puisqu'un tel niveau de normativité se situe bien au-dessus des situations existentielles concrètes, comment passe-t-on de là aux normes particulières? On touche ainsi la *pars maior* du débat qui est maintenant en cours entre moralistes, mais qui, par son objet propre, est étranger à notre exposé[50]. Il semble pourtant nécessaire de fournir au moins quelques précisions. Avant tout il faut affirmer, en vertu de notre analyse, l'impossibilité de penser l'événement du Christ, en soi final et eschatologique, comme s'il était purement et simplement relégué dans son époque historique; il faut au contraire attribuer à sa figure une contemporanéité ontologique avec toutes les situations historiques particulières des croyants. La question du passage d'un événement historique particulier, vieux de deux mille ans, à ceux d'aujourd'hui a perdu toute raison d'être. Ce n'est pas en ces termes qu'il convient d'exprimer le rapport entre le Christ, norme universelle concrète, et l'agir moral de l'individu aujourd'hui; une telle façon de raisonner reste totalement condamnée à l'intérieur de la précompréhension kantienne du problème du Christ et du problème de la morale. Cela ne signifie pas que la norme particulière puisse se déduire du Christ-norme sans aucune médiation historique et herméneutique. Mais alors, par quoi, en dernière instance, le passage à la norme particulière sera-t-il commandé?

De l'analyse christologique proposée plus haut et de son rapprochement avec l'éthique découlent deux remarques, décisives à notre avis.

Il n'est pas vrai que — comme on le soutient souvent — l'événement du Christ et la loi naturelle (considérés en ce contexte dans le sillage du Décalogue comme un premier degré de particularisation de la norme et donc comme modèle de toute norme particulière) soient deux réalités totalement hétérogènes, non comparables entre elles, du fait que l'événement n'est pas une norme[51]. Une chose est d'affirmer que l'urgence morale dérivant de l'événement

50. Cf. *Universalité et permanence des lois morales,* édit. S. PINCKAERS - C.J. PINTO DE OLIVEIRA, Fribourg, 1986, *Sittliche Normen. Zum Problem ihrer allgemeinen und umwandbaren Geltung,* édit. W. KERBER, Düsseldorf, 1982.

51. Cette assertion se trouve dans Kl. DEMMER, *o.c.* n. 4, p. 101. En particulier il n'est pas exact de déclarer qu'il n'est pas possible de déduire une norme à partir d'un événement. La singularité de la morale chrétienne consiste justement dans une telle possibilité.

du Christ ne se ramène pas à une pure norme et qu'une morale achevée doit se construire, à l'intérieur de l'expérience humaine, sur une pluralité d'éléments par rapport auxquels la norme est en quelque sorte comme la partie émergée d'un iceberg, autre chose sera de dire que le Christ et la loi naturelle (la norme morale) sont des réalités totalement différentes et incommensurables. Une théologie correcte de la création, commandée par la doctrine authentiquement biblique de la prédestination, révèle une correspondance entre la dimension de la création et la dimension de la rédemption, dont la charnière est précisément le Christ. Déjà saint Thomas, détaché d'une lecture chosifiante propre à certaine scolastique et qui transposait dans l'horizon de sa pensée une conception juridique de la loi naturelle et une notion indifférentiste de la liberté, saint Thomas cherche la racine de la loi naturelle, et donc de la norme, dans une direction christologique et sacramentelle à travers la doctrine de l'*imago Dei*[52].

Mais, au-delà des références à la tradition théologique, le théologien ne peut négliger la parénèse apostolique et la Tradition avec leur ancrage dans le *munus docendi* du Magistère. Voilà trois facteurs associés pour garantir en un certain sens ce qu'on appelle l'histoire des effets de l'enseignement moral du Christ et la légitimité de la transposition de cet enseignement jusqu'à nos jours, à travers un travail précis de médiation fondé sur l'analogie de proportionnalité. De la doctrine de saint Thomas touchant la correspondance entre inclinations et préceptes, ou davantage encore de l'intime conviction biblique et scolastique selon laquelle le Décalogue contient une transcription de la loi imprimée dans les cœurs, pourquoi ne pourrait-on pas déduire légitimement une première série de normes spécifiques, universellement et nécessairement valables, et en outre parfaitement homogènes aux exigences éthiques liées à l'événement du Christ et respectueuses du véritable Bien de l'homme de tous les temps[53]?

Il faudra reconnaître le caractère obligatoire affectant au moins ces préceptes-là, parce qu'ils sont l'expression universellement valable des structures constitutives de l'homme que confirme la Révélation et auxquelles aucun discours théologique ne peut renoncer.

52. Cf. A. SCOLA, *o.c.* n. 37, p. 215-256.

53. Pour la loi imprimée dans les cœurs saint Thomas fait souvent référence au *Ps 4*, 6, dans le latin imagé de la Vulgate: *Signatum est super nos lumen vultus tui Domine.* Sur tout ce problème, cf. C. CAFFARRA, *Viventi in Cristo*, Milano, 1981, p. 61-74.

Conclusion

Surmonter un double extrinsécisme

Tout ce qu'on vient de lire permet de comprendre combien il importe, quand on propose la référence à la norme, de dépasser un double extrinsécisme. Nous ne songeons pas à reprendre ici la critique déjà formulée concernant le premier, la réduction de l'éthique à une pure norme — tendance pernicieuse, dont le P. Pinckaers a décrit avec précision la genèse historique. Faisons plutôt remarquer comment, sur le plan phénoménologique, l'homme découvre la loi naturelle dans la rencontre avec l'autre, lieu où se manifeste l'appel aimant qui suscite sa conscience et révèle son ouverture originelle au bien. Ainsi l'homme reconnaît normalement la loi naturelle dans son principe fondateur, selon lequel ce qui convient à sa nature rationnelle est le bien à poursuivre et ce qui, au contraire, ne lui convient pas est le mal à éviter[54]. Tenir compte de cette modalité par laquelle l'éthos s'éveille dans l'homme, cela signifie provoquer la théologie morale à une recherche plus profonde de l'unité entre attitude intérieure et acte externe. L'intériorisation de la norme est en définitive plus importante que sa simple observance extrinsèque. Non qu'il faille relativiser la norme; il faut bien plutôt voir dans l'intériorisation le passage nécessaire par lequel la loi naturelle de *lex naturae* devient *lex personae.* En effet l'attitude intérieure donne sa forme à l'acte extérieur, tout comme ce dernier donne corps à l'attitude intérieure. Qu'on n'oublie pas la haute valeur morale — que saint Thomas relève déjà dans son *Scriptum* — atteinte par les hommes qui *ipsi sibi sunt lex* parce qu'ils auront su intérioriser la norme[55].

Ceci nous conduit à traiter de l'autre extrinsécisme, plus grave, et que vise en réalité l'intention première de cet article: celui qui sépare le Christ-norme de la loi naturelle. Au point de vue de la morale des attitudes, il est nécessaire que les vertus humaines soient d'une certaine façon intégrées et assumées, sans être dénaturées, dans la perspective plus radicale du second Adam par le moyen des vertus théologales; la loi naturelle, elle aussi, et en général la norme qui s'y réfère, doit être éclairée, assumée et réexprimée

54. Cf. *S. Th.*, I^{a} II^{ae}, q.94, a.2 c. Sur ce problème, cf. T. STYCZEN, «Das Problem der Allgemeingültigkeit ethischer Normen in epistemologischer Sicht», dans *Universalité...*, cité *supra* n. 50, p. 239-257.

55. *In III Sent.*, d.37, a.1, ad 1, 5.

constamment de l'intérieur de l'événement du Christ qui vit dans son Église, et sur les traces de ce que le Christ lui-même a accompli en concentrant le Décalogue dans la loi nouvelle, la règle d'or dans la loi de la communion entre les hommes dans le Christ.

Même à ce niveau, comme au niveau précédent qu'il inclut objectivement, ni l'objectivité de la norme ni son universelle validité ne subiront aucun détriment. Bien plus, l'enracinement christologique rendra plus facile pour l'éthique un authentique ressourcement anthropologique qui, loin de la renfermer dans un secteur particulier, lui permettra d'être plus capable de parler au cœur divisé et à l'esprit confus de l'homme contemporain[56].

Ainsi s'impose sur le plan méthodologique l'exigence d'un approfondissement incessant du rapport foi-raison dans l'énoncé de la norme morale et, plus généralement, d'une intégration mutuelle, plus adéquate et féconde, entre l'éthique naturelle et la théologie morale. A un tel effort sont attachés des profits certains, particulièrement bénéfiques dans le contexte de la nouvelle et dramatique révolution anthropologique que les sciences biomédicales provoquent dans l'humanité d'aujourd'hui.

I-00185 Roma Angelo SCOLA
Via Liberiana, 21

Sommaire. — L'article tente de surmonter l'extrinsécisme pernicieux de la christologie et de la théologie morale en montrant la fécondité de la référence christologique pour expliquer la morale chrétienne authentique dans sa validité spécifique mais universelle. Dans une première partie, qui répond aux objections de Lessing et de Kant, on fonde la thèse de la singularité du Christ. Elle se révèle la base qui permet de comprendre adéquatement le noyau essentiel, valable en tout temps, de la morale chrétienne: vivre dans le Christ, parce qu'en mourant pour nous il nous a justifiés. Dans la seconde partie, en approfondissant l'idée que Jésus-Christ est la norme universelle concrète de l'agir de tout chrétien, on s'efforce de mettre en évidence l'existence d'une spécificité chrétienne des attitudes et des normes morales.

56. C'est le thème de la loi nouvelle comme loi de l'Esprit du Christ: cf. *S. Th.*, I^{a} II^{ae}, q.106, a.1, c.