NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

128 N° 2 April-June 2006

« Soyez parfaits, comme le Père… » (Mt 5,48). Dimensions morale et spirituelle de l'expérience chrétienne

Giuseppe ANGELINI

p. 177 - 191

https://www.nrt.be/en/articles/soyez-parfaits-comme-le-pere-mt-5-48-dimensions-morale-et-spirituelle-de-l-experience-chretienne-649

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

NRT 128 (2006) 177-191
G. ANGELINI

«Soyez parfaits, comme le Père...» (Mt 5,48)[1]

DIMENSIONS MORALE ET SPIRITUELLE DE L'EXPÉRIENCE CHRÉTIENNE

Le thème de cet article se dégage, de façon elliptique, d'une citation évangélique qui décrit la relation existant entre le disciple qui suit Jésus et le Père céleste, dans le contexte du «Discours sur la montagne»[2]. C'est donc à partir de la révélation de Dieu, attestée dans l'Écriture, qu'on dégagera la corrélation et l'unité entre les dimensions morale et spirituelle de l'expérience chrétienne. Cela nous aidera à comprendre le sens de la Parole de Dieu par rapport à l'expérience morale universelle. Même si ce dernier point restera à l'arrière-plan dans le texte, il est capital pour la théologie morale.

I. – La perfection du Père comme accomplissement de la *Torah*

Vous donc, soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait. Cet impératif conclut ce qu'on appelle la péricope des antithèses (Mt 5,17-48). C'est par celles-ci que l'évangile de Matthieu propose une synthèse importante des liens existant entre la justice parfaite du Royaume et la justice ancienne de la loi. La sentence finale revêt la forme d'une inclusion. La perfection à laquelle Jésus nous invite est celle qui correspond à l'accomplissement de

1. Adaptation et traduction de ANGELINI G., «Siate perfetti, come il Padre…» (Mt 5,48), dans *La sequela Christi. Dimensione morale e spirituale dell'esperienza cristiana*, éd. L. MELINA - O. BONNEWIJN, Rome, Lateran University Press, 2003, p. 21-39, par Francesca Ardagna en collaboration avec le père Ermanno Barucco ocd. — Note 14 sur l'auteur en fin d'article.

2. Mt 5-7 résume l'enseignement de Jésus adressé aux foules. Il est vrai qu'au début, les foules elles-mêmes furent repoussées à l'arrière-plan, tandis que *ses disciples s'approchèrent de lui* et que Jésus, *ayant ouvert la bouche, les enseigna* (cf. Mt 5,1-2); en réalité, la vérité du discours prononcé par Jésus aux foules n'est saisie que par les disciples, et seulement à la fin; de même cette distinction entre les foules lointaines et les disciples proches ne se dessine clairement qu'à la fin (cf. Mt 7,24-29).

la loi dont il est fait état au début: *Ne croyez pas que je sois venu pour abolir la loi ou les prophètes; je suis venu non pas pour abolir, mais pour accomplir* (Mt 5,17). Cette conclusion a donc valeur de synthèse et reprend le sens de la péricope tout entière. La perfection du Père est la norme qui accomplit la justice attestée par la loi et par les prophètes.

À la lumière de ces considérations préliminaires, le thème peut être précisé comme suit: comment comprendre la figure de la *perfection*, qui à elle seule accomplit la loi et les prophètes; ou mieux encore, comment saisir la figure achevée de cette *justice* à laquelle la loi et les prophètes exhortaient déjà? L'impératif *soyez parfaits* représente la formule caractéristique utilisée par cet évangile pour indiquer le lien entre la justice du disciple et toute autre forme précédente de justice, comme il ressort de l'autre passage de Matthieu qui invite à la perfection: *Si tu veux être parfait, va, vends ce que tu possèdes et donne-le aux pauvres, et tu auras un trésor dans les cieux; puis viens, suis-moi* (Mt 19,21).

Il n'est pas dans nos intentions de présenter un essai de théologie biblique visant à préciser le sens de la perfection chrétienne selon Matthieu. Par contre, nous nous proposons de mettre en exergue la figure propre de la perfection chrétienne et de voir dans quel sens cette figure détermine l'identité même de la morale chrétienne, en partant de la provocation suscitée par le texte de Matthieu. Il semble au départ que, selon Matthieu et non seulement selon lui d'ailleurs, la perfection ne peut pas être considérée comme une valeur ajoutée facultative dans la vie du disciple; c'est plutôt un minimum exigé, mais en même temps, c'est aussi le maximum. Voici déjà une caractéristique de la morale chrétienne et donc du commandement de Dieu interprété par Jésus: l'impossibilité de faire une distinction entre un minimum *commandé* à tous et un maximum seulement *conseillé.* Cette impossibilité, affirmée avec autorité par le magistère récent, en particulier par *Lumen gentium* au chap. V («Appel universel à la sainteté», n^{os} 39-47), appartient depuis toujours à la tradition chrétienne; néanmoins, la pensée théologique peine à en dégager une clarification conceptuelle. La tradition de la théologie morale a sans doute privilégié, surtout à l'époque moderne, la figure de la loi pour exprimer la norme chrétienne, ou dans un sens équivalent, la figure du commandement de Dieu. Ce privilège est déjà opérationnel sous plusieurs angles dans la synthèse même de Thomas d'Aquin. Par ailleurs, la figure de la loi au niveau de la formalisation conceptuelle, est définie dans le cadre de la tradition latine de la *lex*, plutôt que par rapport à la tradition biblique de la *torah*. Il découle d'une telle perspective que le

concept de perfection a été, de manière insistante, utilisé pour se référer exclusivement à des conditions particulières de vie chrétienne (*états de perfection*). Un double niveau de moralité a été suggéré, même si ce fut de différentes façons: celui de la loi, demandé à tous, et celui de la perfection, proposé à un petit nombre. Cette systématisation est aujourd'hui nominalement rejetée par tous en tant que principe, mais — c'est du moins mon avis — elle est refusée sans qu'on ait pleinement mesuré le prix d'un tel refus. Je parle du prix théorique qui doit être payé pour repenser radicalement la loi d'un côté et la perfection de l'autre.

II. – Moment moral et moment religieux de la vie chrétienne

1. Deux faces d'une même dette de reconnaissance[3]

Par ailleurs, la distinction entre justice de la loi et perfection chrétienne sous-tendait la distinction parallèle entre théologie morale et théologie spirituelle[4]. À la conception de la théologie morale en tant que discours sur la justice de la loi, correspondait la conception de la théologie spirituelle comme discours sur la perfection chrétienne. Dans ce sens, il nous semble juste de poser la question radicale suivante: le dépassement de la distinction entre les deux figures de justice n'entraîne-t-il pas le dépassement de la distinction entre théologie morale et spirituelle?

D'après J. Noriega[5], cette distinction nous ramène à une autre, celle qui existe entre le *moment moral* et le *moment religieux* de la vie chrétienne. À cette interprétation, il nous semble possible d'objecter, en premier lieu, qu'elle correspond très peu à la physionomie historique des deux disciplines. Les exigences radicales de l'évangile, par rapport auxquelles l'idée de *perfection* a été conçue par la tradition théologique et la tradition chrétienne, n'ont pas de contenu 'religieux', si nous voulons désigner par ce terme la sphère du culte, bien distincte de celle des *mores*. Nous nous rap-

3. Nous traduisons le mot «debito» par «dette de reconnaissance».

4. La théologie spirituelle était autrefois appelée «théologie ascétique et mystique»: cf. MOIOLI G., *Teologia spirituale*, dans *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, vol. I, Torino, Marietti, 1977, p. 36-66; ID., *L'esperienza spirituale*, Milano, Glossa, 1992.

5. Cf. NORIEGA J., «"Sentite de Domino in bonitate". Prospettive sulla relazione tra moralità e spiritualità», dans *La sequela Christi...* (cité *supra* n. 1), p. 199-213.

portons surtout aux contenus particuliers du «Discours sur la montagne», qui soulèvent d'emblée le problème de la mise en pratique de la morale évangélique. Présenter l'autre joue, donner sans rien attendre en retour, aimer ses ennemis, et d'autres préceptes semblables, appartiennent, sans aucun doute, au domaine moral et non pas à la sphère immédiatement religieuse. En deuxième lieu, du point de vue théorique, un trait significatif de l'enseignement de Jésus et, par la suite, de toute la tradition apostolique, est l'affirmation d'un lien très étroit existant entre ces deux moments, qui exclut toute possibilité de concevoir ceux-ci en tant que deux domaines différents. La distinction entre ces deux moments, moral et religieux, traverse, certes, avec clarté toute la tradition biblique et même la tradition de Jésus: c'est pourquoi elle ne peut sans doute pas être oubliée. Cependant ces deux moments sont proposés comme étant les deux faces d'une même dette de reconnaissance. Les deux commandements de l'amour de Dieu et de l'amour du prochain ne peuvent pas être considérés comme étant deux domaines séparés de devoirs. Luc présente même ces deux commandements comme s'ils étaient presque une seule chose. Matthieu définit le deuxième commandement comme étant *semblable* au premier. Le lien étroit existant entre la dette envers Dieu et la dette envers le prochain — qui existe en termes équivalents entre *foi* et *amour*[6] — est suggéré non seulement grâce à l'association des deux commandements, mais de bien d'autres façons encore dans les écrits du Nouveau Testament.

Dans le même «Discours sur la montagne», le sens synthétique des *bonnes œuvres* est décrit comme étant celui d'une attestation univoque de la vérité de la foi. C'est là l'intention ultime de tout le «Discours sur la montagne» et surtout de la péricope des antithèses. Ce discours vise à nous proposer une image des *bonnes œuvres* grâce auxquelles seules s'atteste la vérité de la foi. Les quelques versets qui assurent la transition entre les béatitudes, situées au début, et la section des antithèses, semblent très explicites à ce propos: «Vous êtes le sel de la terre. Mais si le sel vient à s'affadir, avec quoi le salera-t-on? Il n'est plus bon à rien qu'à être jeté dehors et foulé aux pieds par les gens. Vous êtes la lumière du

6. L'emploi du lexique *agapan* pour définir le rapport de l'homme avec Dieu, propre à la traduction grecque de Dt 6,4s, est une exception due à la traduction de la LXX; le sens technique de ce verbe dans le langage chrétien le destine en effet pour le rapport avec le prochain. Pour cette raison, la synthèse des nombreux préceptes de la loi dans un unique commandement est proposé par Paul en référence à l'amour du prochain, comme Lv 19,18 le prescrit.

monde. Une ville ne se peut cacher, qui est sise au sommet d'un mont. Et l'on n'allume pas une lampe pour la mettre sous le boisseau, mais bien sur le lampadaire, où elle brille pour tous ceux qui sont dans la maison. Ainsi votre lumière doit-elle briller devant les hommes afin qu'ils voient vos bonnes œuvres et glorifient votre Père qui est dans les cieux» (Mt 5,13-16).

L'intention sous-jacente à la rédaction du «Discours sur la montagne» est donc celle d'illustrer la qualité des bonnes œuvres par lesquelles le disciple peut et doit rendre gloire au Père céleste. Cette définition met tout de suite en exergue le sens *religieux* des bonnes œuvres. En se plaçant dans la perspective de Jésus, il semble absolument impossible de suggérer une évaluation des œuvres, de l'agir en général, qui ne se fasse pas par rapport au Père céleste. Le caractère central de la référence au Père trouve notamment son expression condensée dans la formule qui propose la perfection du Père comme modèle de la perfection du disciple, et d'une perfection qui peut uniquement être réalisée au moyen des bonnes œuvres.

2. Loi et Esprit

Une autre proposition est encore plus erronée, engendrant des conséquences elles aussi fallacieuses: concevoir la distinction entre le moment moral et le moment spirituel de l'expérience chrétienne en rapprochant le premier moment de la *loi* et le deuxième de l'*Esprit*. Cette proposition découle d'un préjugé[7] identifiant le moment moral avec obligation à l'égard d'une loi dont les prescriptions 'universelles' et 'objectives' seraient définies en amont de toute considération du sujet, et par conséquent, de l'ensemble des événements à travers lesquels s'édifie sa *conscience*. Le terme *conscience* indique ici un concept assez flou, caractérisant la pensée moderne depuis Descartes. La *conscience* (le *cogito*) est l'ensemble des formes par lesquelles s'actualise la présence à soi-même du sujet et donc l'aspect précis de la subjectivité du sujet.

Une identification imparfaite de la morale, telle que celle qui est suggérée ci-dessus, traverse en effet toute la tradition moderne de la pensée morale et met en place les conditions préalables au surgissement de la question importante et tourmentée de l'*autonomie*; quand cette question est formulée dans le cadre du préjugé qui identifie l'obligation morale avec l'obligation à l'égard de la loi, elle apparaît dépourvue de toute solution. L'idée d'une loi, que je pourrais me donner à moi-même, semble de fait soumise à

7. Préjugé qui nous semble sans aucun doute présenter des lacunes.

des contradictions insurmontables. C'est justement en raison de cette impasse que la question morale sera à la fin tout simplement refoulée par la pensée contemporaine[8].

Concevoir la distinction entre le moment moral et le moment spirituel de la vie comme étant parallèle à celle qui existe entre le moment de la loi et le moment de l'Esprit se révèle nettement incongru. La vie morale du chrétien est la vie selon l'Esprit. La loi elle-même, comprise à la lumière de la foi, apparaît comme loi de l'Esprit, rendue manifeste au moyen de la foi dans l'évangile de Jésus Christ. L'identification de la morale chrétienne à l'expérience de l'Esprit, et notamment comme l'accomplissement du culte chrétien, se dégage clairement de certains écrits de Paul, écrits qui par contre, surtout à partir de l'interprétation trompeuse de Luther, vont alimenter largement le mépris à l'égard de la morale et des *œuvres* dans la tradition moderne et dans une grande partie de la littérature théologique elle-même.

Au mépris de la morale correspond, par contre, une conception 'spiritualiste' douteuse de la vie spirituelle; celle-ci sépare tout simplement la vie de l'Esprit des formes de l'agir et, par conséquent, de la vie séculière. Cette image du christianisme est décrite avec une grande lumière par E. Troeltsch dans son essai qui avance formellement (en y consentant par ailleurs) la thèse selon laquelle le protestantisme serait la forme moderne du christianisme[9].

Les formules caractéristiques de la pensée de Paul telles que *marcher selon l'Esprit* (cf. Ga 5,16-17.25; Rm 8,4), *se laisser conduire par l'Esprit* (Ga 5,16), *les fruits de l'Esprit* (cf. Ga 5,22) et d'autres encore, sont utilisées clairement par lui pour suggérer synthétiquement la figure de la vie bonne du chrétien; dans ce sens, à juste titre, elles s'opposent aux figures telles que *marcher selon la chair,* ou plus nettement aux *œuvres de la chair* (cf. Ga 5,19-21).

Dans le cadre de cette caractérisation de la vie selon l'Esprit, Paul propose aussi, certes, la thèse qui oppose la *loi* à *l'Esprit*, c'est-à-dire l'opposition entre l'esclavage de la loi et la liberté de

8. Cf. MacIntyre A., *Après la vertu. Étude de théorie morale*, Paris, PUF, 1997, p. 39-40; Adorno Th.W., *Minima Moralia*, Paris, Payot, 1980, p. 9; Preti G., *Alle origini dell'etica contemporanea. Adamo Smith* (1957), Firenze, La Nuova Italia, 1977, p. 17s.; cf. Id., *Écrits philosophiques*, Paris, Cerf, 2002, p. 83-84.

9. Troeltsch E., *Protestantisme et modernité* (1906), Paris, Gallimard, 1991: sa réflexion est proche de celle de Max Weber à propos de formes de la religiosité moderne.

l'Esprit (cf. Ga 5,1-7); cette thèse doit être saisie en étroite corrélation avec l'autre, qui oppose la chair à l'Esprit. Et néanmoins, le lien ainsi suggéré entre loi et chair se rapporte à une image de la loi qui ne peut guère être identifiée trop hâtivement avec la loi de Moïse. Il s'agit plutôt de ce que la loi de Moïse est devenue, de fait, aux yeux de l'homme prisonnier de la chair.

Il est nécessaire d'interpréter l'antithèse de Paul entre loi et Esprit en étroite corrélation avec la promesse des prophètes de l'exil. Je me rapporte tout d'abord à la promesse d'une alliance nouvelle dans le livre de Jérémie; elle n'abolit certainement pas la loi, mais elle l'accomplit plutôt: *je mettrai ma loi au fond de leur être et je l'écrirai sur leur cœur. Alors je serai leur Dieu et eux seront mon peuple* (Jr 31,33). Je me réfère aussi à la promesse d'*un cœur nouveau* du livre d'Ezéchiel; la promesse est tout de suite interprétée, en termes équivalents, comme celle d'*un esprit nouveau;* la substitution du cœur ancien — *j'ôterai de votre chair le cœur de pierre et je vous donnerai un cœur de chair* (Ez 36,26) — ne dispense certainement pas de l'observance de la loi comme il est immédiatement dit par la suite: *Je mettrai mon esprit en vous et je ferai que vous marchiez selon mes ordonnances et que vous observiez et pratiquiez mes lois* (Ez 36,27).

Dans ce contexte, la proposition visant à distinguer le moment moral du moment spirituel semble décidément difficile à défendre. Par contre, la distinction entre le moment moral et le moment religieux ou théologal, proposée de différentes façons par toute la tradition chrétienne et avant celle-ci par la tradition biblique, est amplement affirmée. Mais il faut bien voir de quelle manière on distingue ces deux moments, pour faire ressortir en même temps leur unité. Nous proposons de mieux le comprendre à partir des deux commandements de l'amour et ensuite en examinant le rapport entre le culte et l'agir.

3. Les deux commandements de l'amour (ou le double commandement)

La distinction entre le moment moral et le moment religieux ou théologal est affirmée dans l'Écriture: pensons à la formule des deux commandements, amour de Dieu et amour du prochain, desquels *dépendent toute la Loi et les Prophètes* d'après la formule de Matthieu (cf. Mt 22,40); sur la base des deux commandements, pensons aussi à la distinction assez claire qui existe entre les deux séries de préceptes du Décalogue. Une longue tradition chrétienne fait coïncider les deux séries et les *deux tables du Témoignage,*

tables de pierre, écrites du doigt de Dieu (Ex 31,18)[10]. Pensons ensuite, en référence à Paul, à la formule qu'il emploie pour affirmer la seule chose qui compte: *en effet, dans le Christ Jésus ni la circoncision ni l'incirconcision ne comptent, mais la foi opérant par la charité* (Ga 5,6); la seule chose qui compte est exprimée au moyen d'une double formule; ainsi se reflète dans le langage de Paul, cette tension entre le caractère à la fois unique et double du suprême commandement, qui se manifeste déjà, mais sous une forme différente, dans toutes les rédactions synoptiques de la péricope du double commandement. Jean aussi nous en offre une confirmation, dans un passage de sa première lettre qui reprend la formule de Jésus sur le double commandement. C'est par ailleurs la seule fois dans tout le NT que cette référence à la formule du double commandement apparaît avec une certaine précision: *Or voici son commandement: croire au nom de son Fils Jésus Christ et nous aimer les uns les autres, selon le commandement qu'il nous a donné* (1 Jn 3,23). Le terme «commandement» est ici utilisé au singulier; toutefois la paraphrase de ce commandement semble s'articuler, par la suite, sur un double impératif: croire et aimer. Cette dualité ne peut être comprise comme si, outre le fait de croire en Dieu au nom de Jésus Christ, il était également nécessaire de s'aimer les uns les autres; la foi ne prend consistance que dans l'amour fraternel, comme Jean l'affirme très clairement par une formule très souvent citée — et ce n'est guère par hasard: *car celui qui n'aime pas son frère qu'il voit, comment peut-il aimer Dieu qu'il ne voit pas?* (1 Jn 4,20).

L'importance architectonique que revêt dans la tradition biblique la distinction entre le moment moral et le moment théologal découle de toute une infinité d'indices présents dans les textes de l'AT ainsi que du Nouveau. Cette distinction appartient, sous plusieurs formes, au langage courant de la communication chrétienne. Elle nécessite toutefois une clarification théorique au niveau fondamental, qui jusqu'à présent ne semble pas avoir été bien dégagée. Personnellement, j'estime que clarifier d'un point de vue théorique cette distinction représente une des tâches fondamentales de la théologie contemporaine, d'une grande importance pour la théologie morale. Comme il est aisé de le comprendre, cette tâche revêt un caractère stratégique, car elle consiste à éclairer la question relative aux liens existant entre la foi et les œuvres, ou mieux encore, entre la foi et l'agir. Il s'agit

10. Dt 5,22 (cf. ensuite Dt 9,10s.15.17).

là d'une tâche bien trop complexe pour qu'on puisse l'aborder formellement dans cet article. Il était néanmoins indispensable d'en signaler l'existence. Il sera également nécessaire de suggérer certaines indications préliminaires pour la cerner davantage.

4. Le sacré et le profane: le culte et l'agir chrétien

La distinction entre le moment moral et le moment théologal de la vie chrétienne semble être étroitement liée à d'autres distinctions, qui peuvent être difficilement séparées de la première. Dans la perspective de la considération anthropologique religieuse, pensons à la distinction qui est faite entre *sacré* et *profane*. À cet égard, la théologie s'abandonne facilement à une thèse hâtive: le christianisme entraînerait nécessairement le dépassement radical de la distinction des deux domaines. Cette thèse semble découler en premier lieu de la polémique des prophètes au sujet du culte, souvent interprétée trop rapidement comme si elle voulait remplacer la pratique cultuelle par l'obéissance morale[11]. Jésus lui-même fait référence à l'enseignement des prophètes, du moins d'après ce que nous en relatent les évangiles. Matthieu en particulier met à deux reprises sur les lèvres de Jésus cette citation d'Osée 6,6, *Je prends plaisir à la miséricorde, et non aux sacrifices.* (Mt 9,13; cf. 12,7). À l'instar de Marc (7,6), il interprète la proclamation de Jésus selon laquelle tous les aliments sont purs en citant Is 29,13: *ce peuple m'honore des lèvres. Mais leur cœur est loin de moi. Vain est le culte qu'ils me rendent, les doctrines qu'ils enseignent ne sont que préceptes humains* (Mt 15,8). Outre ces citations explicites, la dénonciation insistante, par Jésus, de la défense jalouse de la loi rituelle par les pharisiens ressemble fort à la polémique des prophètes relative à l'hypocrisie du culte. Soulignons aussi un autre fait d'une grande importance et qui figure à maintes reprises dans la littérature[12]: le langage de l'enseignement apostolique évite

11. Les études sur ce thème ne sont pas satisfaisantes; une brève présentation est donnée par J.-L. SICRE, *Profetismo in Israele*, Rome, Borla, 1995, p. 430-471. La polémique des prophètes ne vise pas le culte en lui-même ni les sacrifices en général, mais ceux qui pratiquent le culte avec *leurs sacrifices* (cf. Am 4,4; Is 1,11; Jer 6,20; 7,21): cf. BEAUCHAMP P., *L'un et l'autre Testament.* 1. *Essai de lecture*, Paris, Seuil, 1977, p. 85; ANGELINI G., *Teologia morale fondamentale. Tradizione, Scrittura e teoria*, Milan, Glossa, 1999, p. 322-327.

12. Cf. SCHÜRMANN H., «Réflexion en marge du problème de la "désacralisation". Le point d'attache du sacral dans la Révélation néotestamentaire», dans *Paroisse et Liturgie* 50 (1968) 401-432. L'original de cet article a paru dans la revue *Der Seelsorger* 38 (1968) 38-48; 89-104. CULLMANN O., *La foi et le culte de l'Église primitive*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1963.

complètement d'utiliser le lexique cultuel de l'AT pour désigner des gestes et des personnes que la tradition chrétienne suivante va associer à la sphère du culte, tandis qu'elle fait appel à ce lexique pour parler de la vie du Christ et de celle du disciple. Le choix du lexique semble délibéré et, selon la perspective de la foi chrétienne, confirme ultérieurement une sorte d'*abrogation* du culte en tant que domaine séparé. En effet, cette perspective comporte le dépassement de toute *séparation* des deux sphères; mais il serait simpliste de penser que ceci signifierait abolir tout trait distinctif du culte dans la vie chrétienne.

Certes, les deux moments doivent être reconnus comme tous deux 'religieux', c'est-à-dire partageant la perspective de la foi. L'un et l'autre visent à configurer toute la vie comme obéissance à Dieu, donc comme service de sa cause, selon le principe proclamé de façon péremptoire dans le «Discours sur la montagne»: *cherchez d'abord le royaume de Dieu et sa justice, et tout cela vous sera donné par surcroît* (Mt 6,33). La qualité religieuse que l'agir moral revêt objectivement, toujours et nécessairement, ne semble pas du tout évidente à la lumière des formes qu'a assumées la culture moderne dans la pratique et — ce qui nous intéresse le plus ici — dans l'*éthique* moderne, c'est-à-dire dans la réflexion sur l'expérience morale. Le préjugé qui sépare l'obligation morale et la foi religieuse est même devenu une thèse affichée dans le cadre du programme moderne qui conçoit *l'autonomie* morale de l'homme comme un élément auquel on ne peut pas renoncer. Lorsqu'on considère la situation du point de vue sociologique, on remarque que la laïcité morale puise ses racines dans les formes séculières de l'expérience civile; le déclin du consensus religieux exige que les critères de justice régissant la vie commune soient conçus *etsi deus non daretur*. Dans l'optique d'une considération proprement théorique, la thèse de la laïcité se nourrit entre autres d'un caractère rationaliste, par conséquent intellectualiste, que la tradition philosophique de l'Occident a assumé, ainsi que la théologie.

En faisant spécifiquement référence à la théologie, j'entends par *caractère rationaliste* celui pour lequel la conscience morale est conçue à partir d'une représentation de la connaissance de la loi morale, qui ignore le renvoi originaire à la conscience prise dans son acception psychologique. Pour cette raison précise, l'idée de conscience demeure, dans cette tradition, relativement difficile à nommer. J'entends ensuite, par *caractère intellectualiste*, celui pour lequel la norme morale est représentée comme norme idéale, et donc comme objet de connaissance intellectuelle, et non comme évidence favorisée par les formes effectives de l'expérience pratique.

La thèse qui affirme le caractère laïque de l'expérience morale mérite d'être considérée et jugée aussi dans une perspective proprement morale. Elle semble liée à la représentation du sujet comme étant constitué dans son identité en amont des formes de l'agir. Cette présomption inappropriée met en place les conditions pour penser l'obligation morale presque comme si elle venait s'ajouter de manière accessoire à une identité prétendue du sujet, et peut-être même comme menace à cette identité. La laïcité présumée devient en ce sens le principe d'une pratique de la loi morale destinée au départ à être matérialiste et pharisienne. Le pharisaïsme de l'observance morale apparaît symétrique par rapport à la figure superstitieuse que semble revêtir nécessairement tout comportement cultuel.

La cause de Dieu, et donc de son règne, ne s'ajoute pas à la vie d'un sujet comme si celle-ci avait son fondement propre en amont de l'initiative de Dieu. Au contraire, c'est une telle initiative qui doit précisément être reconnue comme étant l'origine de la vie de l'homme. La foi en l'évangile de Jésus revêt donc la forme d'une telle reconnaissance; elle est la *confessio* de cet *Unique*, qui a rendu possible le début du chemin. Cette confession de foi revêt en même temps, nécessairement, la forme de la confession du péché et donc de la trahison de l'origine. L'œuvre de Jésus permet l'accomplissement d'un lien que la foi mosaïque a reconnu depuis l'origine entre loi et événement du salut. La vérité de la loi du Sinaï suppose le renvoi à l'exode; ce n'est pas par hasard que le Décalogue et tous les grands recueils de lois sont introduits par la formule: *Je suis le Seigneur, ton Dieu, qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte, de la maison de servitude.* La loi risque de ne pas être bien comprise, et donc pas bien mise en pratique, lorsqu'on ne reconnaît pas ce lien. La loi éclaire quant à la route à prendre qui, à elle seule, permet de poursuivre le chemin commencé comme par miracle. Le lien dont il est question, clairement affirmé dès le début, reste d'autre part très implicite dans les codifications de la tradition mosaïque. Il n'est pas tout de suite évident de percevoir dans quel sens les commandements *tu ne tueras point, tu ne déroberas point, tu ne commettras point d'adultère* — clairs et convaincants en eux-mêmes — sont liés au chemin vers la liberté. L'enseignement des prophètes rendra ce lien explicite via la dénonciation de la distance séparant la vie réelle du peuple établi sur la terre du projet originaire de Dieu. Dans l'enseignement de Jésus, la révélation de la «plus grande justice» que Dieu attend se produit en étroite association avec la reprise eschatologique, de la part de Jésus, de «l'œuvre bonne» de

Dieu. Son exode (cf. Lc 9,31) accomplit la vérité du premier exode, et de la sorte accomplit aussi bien la vérité de la loi.

Il ne suffit guère d'affirmer que l'obéissance morale a comme le geste cultuel un caractère radicalement *religieux*; elle revêt plus précisément le caractère d'une attestation de la foi. L'agir peut réaliser ce caractère de profession de foi seulement à condition qu'il soit compris à la lumière de l'acte cultuel. Celui-ci doit d'ailleurs être compris comme une confession explicite du geste «bon» de Dieu, qui se trouve au début du chemin de la vie. Morale et culte doivent en ce sens être compris dans leur étroite corrélation réciproque: des œuvres vraiment bonnes peuvent être accomplies seulement grâce aux gestes cultuels; de même, ces gestes n'accomplissent pas leur vérité propre si ce n'est à condition de donner forme à la vie tout entière. Le lien est suggéré avec efficacité par la formule que Jésus utilise, selon Luc, pour corriger le soin exclusif des pharisiens pour tout ce qui est extérieur: *l'extérieur de la coupe et du plat, vous la purifiez, alors que votre intérieur à vous est plein de rapine et de méchanceté;* le remède est ainsi exprimé: *donnez plutôt en aumône ce qui est dedans, et alors tout sera pur pour vous* (11,39.41). Luc résume souvent sous la figure de l'aumône le sens du commandement d'aimer le prochain; sa formule doit être comprise comme une affirmation du principe que l'amour rend pure toute chose.

Dans les écrits du NT, l'attention portée au moment spécifiquement cultuel de la vie chrétienne est moindre. Néanmoins, il n'est pas possible de douter de la présence de moments spécifiquement cultuels dans l'Église apostolique et dans la vie des chrétiens, représentés par excellence par la célébration eucharistique, et au début même de toute la vie chrétienne par le baptême. En dehors des références explicites, cette présence est manifestée — et en même temps interprétée selon son sens — dans les textes de Paul qui recourent au langage suggéré précisément par la célébration pour articuler la signification de la pratique morale du chrétien.

La célébration[13] contribue donc de manière essentielle à configurer la vie chrétienne qui exprime sa fécondité dans les formes de

13. Concernant la configuration du sens théologal de l'agir moral, il faudrait, outre la célébration, prendre en considération la prière. La conscience chrétienne la plus répandue jusqu'à aujourd'hui et, sous plusieurs aspects, même la tradition chrétienne la plus ancienne, associent étroitement la prière à la célébration, sous le même titre de moment [expressément] religieux de la vie. En réalité, il faudrait faire une distinction entre célébration et prière. Nous pouvons ici seulement indiquer qu'il faudrait s'atteler à cette tâche.

l'agir; les œuvres sont décrites à maintes reprises, et ce n'est d'ailleurs pas par hasard, par la métaphore des *fruits*. À travers le culte, le caractère théologal de la vie chrétienne est mis en évidence. Toutefois, nous nous devrions d'être plus attentifs à considérer la figure particulière que prend le culte dans la perspective de la foi chrétienne et par conséquent, la manière dont elle accomplit la critique prophétique du culte extérieur. En ce sens, la mise au clair du lien existant entre la passion et mort de Jésus et le geste par lequel il les interprète pendant la dernière cène, revêt une importance décisive, comme on peut tout de suite le deviner. Ce geste ne peut être compris comme s'il visait uniquement la mémoire successive; il contribue par contre à déterminer dès le début la passion elle-même en tant que témoignage de la fidélité de Jésus à l'alliance avec les siens. La formule utilisée par Jean au début de son récit concernant la dernière rencontre avec les disciples est assez explicite sur ce point: *Jésus, sachant que son heure était venue de passer de ce monde vers le Père, ayant aimé les siens qui étaient dans le monde, les aima jusqu'à la fin* (Jn 13,1). C'est l'amour fidèle de Jésus pour les siens qui devient le paradigme concret de la pratique de la nouvelle justice et de l'accomplissement de la loi.

III. – Conclusion

Nous sommes partis de la péricope du «Discours sur la montagne» et de ses antithèses pour mettre en évidence le lien entre le moment moral et le moment théologal de la vie chrétienne, dans le but de rendre explicites le sens religieux de l'agir, et donc la figure parfaite de la *justice*. Cette partie du «Discours sur la montagne» se rapporte précisément à la nouvelle figure que revêt la loi et donc aussi à la pratique de la loi. L'attention portée au thème du lien existant entre loi et évangile est une constante chez Matthieu. Elle se manifeste non seulement dans cette péricope des antithèses mais aussi de manière très explicite dans les variantes que Matthieu introduit aux trois péricopes de Marc: l'appel du jeune homme riche, la dispute sur le divorce et le double commandement. Dans ces textes, le thème est cependant proposé dans une forme synthétique; dans la péricope des antithèses, au contraire, il est illustré par référence à la consistance matérielle des différents préceptes. Mais il existe un lien évident avec le double commandement de l'amour. En effet, les six antithèses, en deux séries parallèles de trois, ont leur point culminant dans la dernière antithèse qui se rapporte à l'amour du prochain:

en effet, la précision de Jésus à propos de l'amour des ennemis n'est qu'une correction à l'égard de la visée trop étroite de la compréhension ancienne de l'amour du «prochain»: en définissant le prochain, il faut y inclure également et désormais les ennemis.

La dernière antithèse devra donc être considérée non seulement dans la perspective du lien existant entre la justice du Royaume et la justice ancienne, mais également dans le cadre de la concentration de la nouvelle justice autour du seul commandement de l'amour. Ce n'est pas par hasard si Matthieu réserve la dernière place à cette antithèse: elle concerne en effet le commandement suprême de la nouvelle justice, comme il est souligné dans la recommandation conclusive: *vous donc, soyez parfaits, comme votre Père céleste est parfait* (5,48). La référence à la *perfection* de Dieu remplace ici la référence de Luc (6,36) — de la source Q? — à la *miséricorde*. La substitution peut être comprise à la lumière de la visée générale de toute la composition: celle d'illustrer le sens de *parfait* (*teleios*, intègre, non mutilé) de cette justice à laquelle la loi ancienne visait sans réussir à l'atteindre.

La description de la perfection de Dieu en termes 'cosmologiques' est évidemment une image qui interpelle. La perfection du Père, à laquelle on renvoie en rappelant le soleil et la pluie, trouve toute sa vérité dans le Fils crucifié qui dit: *Père, pardonne-leur, car ils ne savent ce qu'ils font* (Lc 23,34). Néanmoins, cette révélation de la *perfection* (ou de la *miséricorde*) du Père peut être comprise uniquement à partir de l'évidence première des bienfaits du Dieu créateur. De même, la nouvelle justice du règne, rendue pleinement manifeste par l'amour du Fils qui *ayant aimé les siens qui étaient dans le monde, les aima jusqu'à la fin*, peut être seulement comprise à partir de la correction de la limite que la *dureté du cœur* opposait à la compréhension du commandement donné par Dieu dès le début. La péricope des antithèses illustre donc le sens de ce renversement de la compréhension pharisienne de la loi. Lorsqu'un tel renversement est effectué, il apparaît clairement dans quelle mesure la vérité de la justice, attestée par les commandements, est indissolublement liée à la vérité de Dieu, d'un Dieu reconnu comme Père. La vérité de la loi ancienne est dans ce sens vérité religieuse, et il ne semble aucunement possible de lui reconnaître une vérité *seulement* morale.

L'aptitude des œuvres chrétiennes à assumer la figure du culte spirituel et, par conséquent, l'unité étroite entre morale et religion, sont liées à cette circonstance: elles naissent de la foi et donc de la reconnaissance de «l'œuvre bonne» (bienfait) de Dieu, qui

précède l'œuvre humaine et qui seule la rend possible. Les bonnes œuvres revêtent la forme d'une confession de foi en cette «œuvre bonne» de Dieu et ainsi rendent gloire à notre Père céleste.

IT — 20121 Milano Giuseppe ANGELINI[14]
Piazza Paolo VI, 6 Facoltà teologica dell'Italia settentrionale

Sommaire. — La tradition théologique a proposé un double niveau de moralité: la loi pour tous, la perfection pour le petit nombre, parallèle à la distinction entre théologie morale et théologie spirituelle. On refuse aujourd'hui ce clivage. L'article cherche le nœud de cette question dans le rapport entre moment moral et moment religieux de la vie chrétienne, dont les œuvres assument la figure d'un culte spirituel lié à la foi en un Dieu qui œuvre le premier.

Summary. — «Be perfect as your heavenly father…» (Mt. 5, 48) Theology has traditionnally presented a double standard of morality (while the law is for all, perfection is proposed only to a small number) in the same way as it has distinguished moral theology and spiritual theology. Such a distinction seems to have nowadays become obsolete. The author looks for a solution in considering the relationship between moral moment and religious moment in our christian life… the works of which assume the figure of a spiritual cult bound to the faith in a God whose operation comes always first.

14. Giuseppe Angelini, né à Livourne en 1940, part très jeune avec sa famille pour Milan où il fait des études d'économie. En 1963, il entre au séminaire et est ordonné prêtre en 1968. La même année, il conclut sa licence en théologie et en 1970, il obtient le diplôme de Docteur en théologie dogmatique à l'Université Grégorienne de Rome avec une thèse sur la théologie trinitaire de Prévostin de Crémone. En 1973, après deux ans d'enseignement, il publie un livre en collaboration avec son prédécesseur, A. Valsecchi: *Disegno storico della teologia morale*. Depuis 1980, il enseigne la théologie morale fondamentale. Il est président de la Faculté de Théologie de Milan depuis 1994. C'est aussi un homme «de terrain»: il a été membre du comité d'éthique de l'Hôpital Saint Raphaël de Milan et curé de l'ancienne basilique Saint-Simplicien.

Il suffit de consulter sa bibliographie pour se rendre compte de la richesse et de la variété des thèmes qu'il a étudiés. En 1999, il publie son œuvre maîtresse, fruit de longues années d'enseignement: *Teologia morale fondamentale. Tradizione, Scrittura e teoria*, Milan, Glossa, 657 p. La moitié du livre est consacrée à l'Écriture, pour en dégager une «Théologie biblique de l'expérience morale», et l'Écriture est aussi abondamment présente dans la reprise synthétique. Ceci traduit une option méthodologique pour l'étude de la théologie morale fondamentale.