

LE DISCOURS DE JESUS SUR LA MONTAGNE (MATTHIEU 1 – 7)

Ce texte évangélique célèbre est le plus long des cinq discours que Matthieu attribue à Jésus. Il foisonne de textes parmi les plus connus : les béatitudes, le Notre Père, les antithèses (« On vous a dit... Moi, je vous dis... »), la règle d'or... Mais quelle est la portée des paroles rassemblées dans ce discours ? Le Jésus de Matthieu y présente-t-il une nouvelle loi, plus profonde et plus exigeante ? Ou veut-il, par le biais d'exigences hors norme, souligner notre impuissance morale ? Ou proposer une éthique héroïque pour un temps provisoire ? Ou encore mettre en avant le don de Dieu pour qu'il devienne le fondement d'une vie nouvelle ? Ces hypothèses de lecture sont ici examinées et vérifiées au fil d'une lecture suivie du Sermon sur la montagne.

I. VUE D'ENSEMBLE

1. Le premier des cinq grands discours matthéens

Les évangélistes avaient-ils conçu un plan de leur œuvre avant d'en entamer l'écriture ? Il est légitime d'en douter. Ils avaient bien le projet de suivre globalement l'itinéraire de Jésus. Mais ils auraient sans doute été fort surpris si on leur avait demandé de composer une table des matières de leur livre. C'est dire que tous les plans proposés par les exégètes sont des constructions a posteriori et qu'ils en révèlent plus sur leur propre interprétation que sur l'intention de l'auteur.

Ceci dit, on peut reconnaître à chaque évangile certaines particularités. Ainsi Mt est le seul à émailler son récit de cinq grands discours qui se terminent systématiquement par la même formule : « Quand Jésus eut achevé... ». Ce sont :

- le discours sur la montagne (5 – 7)
- le discours d'envoi en mission (10,5-42)
- le discours en paraboles (13,3-52)
- le discours sur la vie communautaire (18,1-35)
- le discours eschatologique (24,4 – 25,46)

Le discours sur la montagne est donc le premier des grands discours matthéens. Il vient après les deux chapitres consacrés à la naissance et à l'enfance de Jésus, suivis de sa présentation comme Messie notamment lors de son baptême, du récit de ses tentations et de son appel des premiers disciples. C'est la première fois que Jésus s'adresse directement aux foules. C'est aussi le seul des discours matthéens qui soit habituellement qualifié de « sermon ». L'expression remonte à St Augustin : « *Sermo domini in monte* ». Ce discours n'a pourtant rien d'un sermon au sens courant du terme. Le Petit Robert donne les deux définitions suivantes : (1) Discours prononcé en chaire par un prédicateur ; (2) Discours moralisateur généralement long et ennuyeux. Aucun de ces deux sens n'est approprié. Dans ce Cahier, j'emploierai le plus souvent le terme « discours » – qui correspond d'ailleurs au sens

du mot latin *sermo*, à savoir « discours public, harangue » –, mais aussi parfois « sermon » en référence à l'appellation traditionnelle. En abrégé, ce sera SerM. (encadré Bonhoeffer)

2. Sources

En Lc 6,20b-49, on trouve un Sermon dans la plaine (SP) qui comporte de nombreux textes parallèles avec le SerM de Mt, mais est nettement plus court (30 versets pour 107 chez Mt). Tous deux commencent de la même manière par les béatitudes (Mt 5,3-12 ; Lc 6,20b-23) et finissent également de même par l'évocation de celui qui bâtit sur le roc ou sur le sable (Mt 7,24-27 ; Lc 6,47-49). De la comparaison entre les deux discours ressortent les observations globales suivantes :

- Les textes parallèles aux deux sont toujours présentés dans le même ordre, sauf la parole sur la règle d'or, présente vers la fin du discours en Mt 7,12, tandis qu'elle figure aussitôt après les béatitudes et l'invitation à aimer les ennemis en Lc 6,31.
- Le seul élément du SP qu'on ne trouve pas chez Mt, ce sont les constatations de malheur qui font pendant chez Lc aux béatitudes (Lc 6,24-26).
- Plusieurs des éléments du SerM qui n'ont pas de parallèles dans le SP se retrouvent ailleurs dans l'évangile de Luc, dans les chap. 11 – 16 (par exemple : le Notre Père [Lc 11,2-4], l'invitation à ne pas s'inquiéter [Lc 12,22-31], la parole sur la porte étroite [13,23-24]...).
- Quelques éléments sont propres à Mt sans aucun autre parallèle dans les évangiles : l'accomplissement de la Loi (5,17-20), meurtre et réconciliation (5,21-24), adultère et scandale (5,27-30), le serment (5,33-37), l'aumône (6,1-4), la prière (6,5-8), le jeûne (6,16-18), les perles aux pourceaux (7,6), les faux prophètes (7,15).

De ces observations, la majorité des commentateurs déduisent que Mt aurait utilisé deux sources pour composer son SerM : la source Q qui rend compte des textes qu'il a en commun avec Lc, d'une part, et une source propre aux contours peu définis d'où il tire les passages qu'il est seul à rapporter, d'autre part. Mais Lc et Mt disposaient-ils de copies identiques ou de copies différentes de la source Q ? Ont-ils reproduit leurs sources fidèlement ou les ont-ils adaptées à leur projet ? Les hypothèses et discussions sur ce sujet sont multiples.

3. Genre littéraire

Comme tous les discours du NT – et plus largement de la littérature antique –, celui-ci est une composition rédactionnelle de l'auteur ; ce n'est pas la reprise littérale d'un discours donné par Jésus. Le rédacteur a puisé dans la tradition sur la prédication de Jésus des matériaux et les a agencés en un discours suivi, dont l'ordonnance relève de sa responsabilité. Cette observation montre l'inanité de questions telles que « quand le discours a-t-il été prononcé ? ».

Le genre littéraire est celui de la *didachè*. Il est possible de distinguer parmi les discours évangéliques entre deux grands genres : le kérygme et la *didachè*. Le premier est à usage externe comme prédication missionnaire adressée à des Juifs ou des païens : il s'agit de leur annoncer la Bonne nouvelle du Seigneur crucifié et ressuscité qui va revenir et d'exhorter à

adhérer à cette bonne nouvelle, lui accorder sa confiance, sa foi. La *didachè*, elle, est à usage interne : c'est l'enseignement aux communautés de ceux qui ont déjà entrés dans la foi au Christ Jésus. Certes, on y reprend parfois le kérygme, puisque c'est le message fondamental du christianisme. Mais il s'agit surtout d'en voir les conséquences pour la vie quotidienne des adhérents au mouvement de Jésus.

Une sous-distinction dans les *didachai* peut être faite en fonction de l'origine de ceux à qui ces enseignements sont adressés : les judéo-chrétiens et les pagano-chrétiens n'avaient pas besoin des mêmes explications. Par exemple, il est utile pour les premiers de discuter de leur rapport à la Loi de Moïse (sans devoir exposer celle-ci). En revanche, les seconds ont davantage besoin de savoir comment se situer par rapport à des institutions païennes comme les sacrifices aux dieux, le respect des autorités civiles...

La différence sera aisément saisie par une comparaison entre Mt 6,1-18 et Lc 11,1-13.

- Chez Mt, l'enseignement porte sur la véritable pratique de la religion, contre l'hypocrisie (6,1). Ce principe est appliqué par l'évangéliste aux trois pratiques juives que sont l'aumône, la prière et le jeûne, la même exhortation retentissant à propos de chacune d'elles (v. 2.5.16). La *didachè* de Mt s'adresse à des hommes exercés à ces pratiques. Le but n'est pas d'y initier, mais de rompre avec certaines déviances ou abus.
- Lc, lui, commence par l'exemple de Jésus qui prie. Le voyant, ses disciples lui demandent de leur apprendre à prier. En réponse, Jésus leur propose le Notre Père. Suit la parabole de l'ami qui se laisse fléchir par l'insistance du quémandeur ; c'est une invitation à la persévérance même quand la prière n'est pas directement exaucée. Ce petit enseignement sur la prière se termine avec l'image du père qui ne refusera pas à ceux qui le lui demandent son bien le plus précieux, à savoir l'Esprit Saint. La *didachè* de Lc s'adresse à des gens qui ont tout à apprendre de la prière et de sa nécessité, des gens qu'il faut encourager sur cette voie. C'est un enseignement destiné à des chrétiens convertis du paganisme.

Je termine cette réflexion sur le genre littéraire du SerM en attirant l'attention sur son style poétique et imagé. C'est un des secrets de sa fraîcheur toujours nouvelle. Le langage y est très concret à partir d'images puisées dans l'observation de la nature ou de la vie quotidienne des gens. On y trouve une panoplie de personnages peu commune. Toutes les classes sont représentées depuis « Salomon dans toute sa gloire » (6,29) jusqu'à celui qui mendie (5,42). On y voit le fonctionnaire romain qui réquisitionne quelqu'un pour porter ses bagages (5,41), le juge et le gendarme (5,25), le faux dévot qui étale sa piété au coin des rues (6,5.16), le maçon avisé qui ne construit que sur du solide (7,24), le voleur prêt la nuit à percer le mur en pisé (6,19), l'enfant qui demande un pain ou un poisson (7,9-10)... Dans ce discours, Jésus parle de ce que tout le monde peut voir, entendre, du monde réel des femmes et des hommes de l'époque : le soleil et la pluie, le vent et l'inondation, le sel, la lumière, les oiseaux, les chiens, les porcs, les lys, la paille, la poutre... En même temps, cette simplicité apparente est mise au service d'un enseignement exigeant dont il importe de bien chercher la visée fondamentale.

4. Circonstances et raisons de la composition

Le SerM a probablement été composé dans un souci de formation chrétienne, peut-être pour l'enseignement des catéchumènes et/ou pour l'instruction à donner aux nouveaux

baptisés issus du judaïsme. L'hypothèse a été aussi émise d'une réaction à l'effort de codification juive opéré à Jamnia après la catastrophe de 70 : Mt aurait voulu à son tour formuler dans le SerM la voie du nouvel Israël. Ce n'est pas impossible, mais nous ne disposons d'aucun indice précis en faveur de cette hypothèse.

Une autre hypothèse repose, elle, sur une distinction littéraire : la différence entre la source Q et la source M (ou la rédaction matthéenne). Et effectivement, on peut observer une différence considérable d'esprit ou de mentalité.

- Ce n'est pas un souci de catéchèse pour le quotidien des chrétiens qui a présidé au rassemblement des *logia* qui composent la source Q. On sent dans celle-ci un souffle de crise et elle est d'inspiration assez radicale. Les paroles de Jésus qui y sont retenues l'ont sans doute été par les premiers prédicateurs itinérants vivant un christianisme radical, notamment une pauvreté volontaire. La venue du Christ a provoqué une crise. La cognée est à la racine de l'arbre : le jugement est proche, ce qui doit provoquer un repentir sans concession. Le bruit de la cognée retentit sans cesse. On est loin du fleuve tranquille de la catéchèse préoccupée des bonnes pratiques à mettre en place. On est plus proche des chutes du Niagara dans la frénésie d'un nouveau commencement.
- La source M (reconstruite à partir des matériaux propres à Mt) s'inscrit dans un autre climat. Le but semble y être de rendre les paroles abruptes de Jésus applicables aux problèmes de la vie quotidienne. Elle suppose des communautés où la lumière aveuglante du ministère public de Jésus s'est un peu estompée, des communautés plus installées dans le temps, qui attendent avec moins d'impatience la Parousie. Ce qui était radical est rendu praticable. En même temps, on est moins dans la visée d'un horizon que dans l'élaboration de normes pratiques. Par exemple, la parole radicale de Jésus sur le divorce est atténuée : on prévoit une exception, d'ailleurs peu claire (Mt 5,31-32).

La différence d'esprit entre les deux types de *logia* peut très bien se comprendre à partir de deux sources différentes. Mais ces dernières restent hypothétiques. Quoi qu'il en soit, il est probable que des disciples de Jésus plus marqués par l'aspect crise aient retenu ce qui était le plus radical dans son enseignement, tandis que d'autres plus réalistes ou pragmatiques privilégiaient ce qui était un objectif plus applicable dans leur quotidien.

5. Nature et signification du Sermon sur la montagne

Il est possible de distinguer quatre grands types d'interprétation du SerM :

a) L'interprétation moralisante (éthique de la loi).

Les partisans de cette optique pensent que, dans le SerM, Jésus expose ses exigences à ses disciples sous la forme d'une série de commandements. Ce discours est alors vu comme une loi : on y découvre un approfondissement de la loi ancienne et un affinement de ses exigences. Sa nouveauté n'est pas niée, mais elle est de l'ordre de l'approfondissement, ni plus ni moins. Jésus est alors un nouveau Moïse, un maître de loi, un moraliste, même si l'on ajoute que c'est le plus grand de l'histoire humaine. Dès lors, on n'est pas loin d'un christianisme réduit à une morale. Jésus présente des exigences fort lourdes et on est conscient qu'on ne peut pas les accomplir parfaitement toutes. Mais Jésus les a formulées dans l'espoir d'amener les humains à des efforts sérieux en sorte de les accomplir au moins

en partie. Cela consonne avec l'enseignement de la *Didachè* (6,2) : « Si tu peux porter tout entier le joug du Seigneur, tu seras parfait. Mais si tu ne le peux pas, du moins, ce que tu peux, fais-le. » Dans le cadre de cette interprétation, le parallélisme avec le judaïsme est souvent mis en valeur.

Toutefois, même si Jésus et le judaïsme tardif s'enracinent tous deux dans l'Ancien Testament et s'il y a des contacts importants entre les deux, les différences doivent aussi être mises en valeur :

- Bien des paroles du SerM, notamment la célèbre règle d'or (Mt 7,12), se retrouvent dans le Talmud (**encadré**) et la littérature juive. En exagérant un peu, Julius Wellhausen disait que tout ce qu'on trouve dans le SerM est aussi dans le Talmud, et bien plus encore. Outre que ce n'est pas tout à fait vrai, le problème, c'est justement l'abondance du Talmud. Comme le souligne Jeremias, il faut lire beaucoup de choses d'un intérêt moins évident pour y découvrir des perles, alors que celles-ci semblent s'enchaîner dans le SerM.
- On cherche en vain des parallèles à certaines formules décisives du SerM : la béatitude des pauvres, l'interdiction du divorce, l'amour des ennemis par exemple.
- Dans le SerM, l'enseignement de Jésus est mis en contraste avec celui des scribes (Mt 5,21-48) et avec la piété des pharisiens (Mt 6,1-18). Pour ses contemporains, ses « Moi, je vous dis » en antithèse de « On vous a dit » pouvaient difficilement être compris autrement que comme des mises en cause de la Loi ou du moins de son interprétation traditionnelle.

Bref, l'impression domine que, malgré une certaine parenté, l'enseignement de Jésus ne peut être assimilé aux cadres du judaïsme. Ne les fait-il pas plutôt éclater ?

b) L'interprétation pauliniste (éthique de l'impuissance morale)

C'est une interprétation devenue classique dans l'orthodoxie luthérienne : la théorie du précepte impraticable. Selon cette interprétation, les exigences du SerM sont impossibles à vivre. Sa simple lecture, à condition d'être sérieuse, épouvante : pensez un peu, un simple mot blessant est passible de mort, un simple regard empreint de convoitise équivaut à un adultère... Ce que Jésus demande est impraticable. Exiger des choses impossibles à accomplir ne peut être ce qu'il a voulu. Alors que voulait-il ? Son intention était de nous faire prendre conscience de notre totale impuissance à simplement faire la volonté de Dieu. C'est d'ailleurs en consonance avec ce que Paul explique dans Rm 7. La Loi éveille à la connaissance du péché, elle révèle à la personne humaine son incapacité. Ainsi, acculé au désespoir de se sauver par ses propres mérites, il perd de son assurance, de sa superbe, et il s'ouvre à la grâce, au salut offert gratuitement par Dieu. Luther disait du SerM que c'est un '*Mosissimus Moses*', du Moïse au carré. On le voit, cette deuxième interprétation est l'exact opposé de la première qui voit dans le SerM un programme de morale parfaite. Ici, le SerM est présenté comme une pédagogie de salut, une propédeutique.

Cette interprétation comporte indéniablement une part de vérité. Elle fait ressortir le sérieux des exigences de Jésus et les limites humaines. Mais y a-t-il dans le texte du SerM un seul indice de la doctrine dite paulinienne ? En fait, on n'y trouve absolument aucune réflexion – comme c'est le cas chez Paul – sur l'incapacité de la personne humaine à accomplir la volonté de Dieu. Que du contraire. En Mt 7,13-27, Jésus utilise quatre images qui en appellent toutes clairement à la volonté du disciple. Bref, il entend que ses exigences soient prises au sérieux dans la vie (voir en particulier 7,21). Certes, on trouve dans le SerM des phrases qui, prises au pied de la lettre, sont inapplicables (ex. Mt 5,29-

30) et il faut faire la part de l'hyperbole, du paradoxe. Mais on ne peut en conclure que Jésus aurait visé, dans le SerM, à souligner l'impossibilité d'accomplir les préceptes de la Loi. Cette exégèse ne se base pas sur le texte du SerM, mais sur une doctrine venant d'ailleurs. Jésus y semble interprété par Paul, au lieu qu'on interprète Paul par Jésus.

c) L'interprétation eschatologisante (éthique provisoire)

Selon Albert Schweitzer, l'éthique prônée dans le SerM ne se comprend bien que si on la situe dans le cadre d'une eschatologie conséquente : la grande crise de la Parousie est toute proche ; on n'a plus le temps d'hésiter, il faut opter tout de suite et radicalement. Le SerM est un exemple type d'une éthique intérimaire, une morale héroïque, mais praticable pour la courte période de temps qui sépare encore de la fin. Dans un tel temps d'exception, même la protection du droit peut être abandonnée (Mt 5,38-48).

La part de vrai dans cette interprétation, c'est que, avec Jésus, ce qui nous concerne ultimement – la fin – nous rejoint. Il nous apporte le dernier mot de Dieu et fonctionne à ce titre comme référence ultime. Aussi la décision prise face à son enseignement est cruciale : quel accueil va-t-on lui réserver, comment va-t-on se laisser interpeller et guider par cet idéal ? Toutefois, y a-t-il de véritables traces dans le SerM de cette psychose de fin du monde qu'y voyait Schweitzer ? Si tel était le cas, on devrait y trouver des traces d'une tension violente et angoissée causée par la catastrophe imminente. Rien dans le SerM ne dit que Jésus y édicte des mesures pour un temps d'exception. Poussée à bout, cette exégèse réduit fortement, voire anéantit, le potentiel critique que comporte le SerM pour l'éthique chrétienne.

d) Le SerM présente un nouveau mode de vie découlant du salut révélé en Jésus (éthique de la grâce vécue)

Les trois premières interprétations avaient une caractéristique commune : le SerM y est toujours perçu d'abord comme une loi, fût-ce une loi impossible à pratiquer. N'est-ce pas oublier que ce discours s'inscrit dans un évangile ? Or, quelle est la caractéristique de la Bonne nouvelle, l'Évangile ? C'est de mettre la personne humaine en présence du don de Dieu et de lui demander d'en faire le fondement de sa vie. La personne humaine n'est pas abandonnée à ses propres forces. Elle est placée devant le don de Dieu, lequel précède son exigence d'une attitude de vie, de tel ou tel comportement, même si ce dernier est également important. Ce que le SerM ne dit pas, c'est :

- « Tous ces préceptes, accomplis-les et tu seras heureux » (conception purement morale / pure autonomie de la personne humaine) ;
- « Tout cela, c'est ce que tu devrais faire. Mais vois comme tu es misérable » (conception fidéiste / pure dépendance de la personne humaine) ;
- « Mets le paquet, c'est le combat final » (éthique héroïque pour un temps bref).

Ce qu'il dit c'est plutôt : « Tu es pardonné, tu es l'enfant de Dieu, tu appartiens à son règne. Fais-en l'expérience et porte le fruit d'une vie neuve ». Les paroles de Jésus décrivent la foi vécue.

Y a-t-il des indices dans le texte du SerM en faveur de cette quatrième interprétation ? Il semble bien, dans la mesure où le SerM ne commence pas de but en blanc par exposer des préceptes de comportement, par enseigner de la morale. Il débute plutôt par une proclamation de bonheur diversifiée en huit béatitudes. Celles-ci proclament la participation au Royaume de Dieu et à la filiation divine. Et elles placent le Christ au

centre par la formule « à cause de moi » (5,11). C'est en sa personne que le Royaume de Dieu approche. On trouve un autre indice en 5,16 : « que votre lumière brille... » n'est pas un simple précepte moral. Cette exigence découle d'un fait : les disciples sont la lumière du monde (v. 14). Bien que ce ne soit pas dit explicitement, il est clair qu'ils ne sont pas lumière du monde par eux-mêmes, mais parce qu'ils sont disciples de celui qui est appelé dans le IV^e évangile « la lumière du monde (Jn 8,12). Autre indice encore : avant que ne soit développée une *didachè* sur la manière de vivre, Jésus est présenté comme celui qui accomplit la Loi (5,17-20). Enfin, le SerM lui-même est précédé par l'annonce de la Bonne nouvelle et de son accueil par la personne croyante (4,17.19). Bref, l'annonce de l'Évangile, le kérygme, précède et détermine la *didachè* parénétiq. On ne peut pas vraiment comprendre celle-ci si on ignore le kérygme. La parénèse du SerM ne peut pas être bien comprise et surtout vécue si on l'isole de l'annonce de la Bonne nouvelle et de l'engagement (la *metanoia*) qui en découle.

D'un point de vue biblique, ceci n'est d'ailleurs pas étonnant. En effet, ce rapport kérygme-*didachè* structure toute la Bible. Certes les mots kérygme et *didachè* relèvent du NT, mais les réalités sous-jacentes sont déjà présentes dans l'AT. J'en donne deux exemples, un de l'AT, l'autre du NT :

- Dans le Pentateuque, l'ensemble des livres législatifs est chapeauté, précédé, éclairé par la révélation de Dieu à Moïse au buisson ardent (Ex 3,13-15). Le commencement du décalogue est aussi assez typique : « C'est moi le Seigneur ton Dieu, qui t'ai fait sortir d'Égypte, de la maison de servitude » (Ex 20,2). Ensuite seulement viennent les dix commandements. C'est la révélation de Dieu et son action de délivrance du peuple par rapport à l'esclavage qui fondent l'exigence ensuite énoncée.
- Dans le NT, Paul articule aussi kérygme et *didachè*. Quand il se fait le champion de la justification par la foi seule, ce n'est pas parce qu'il reprocherait à ses compatriotes Juifs d'essayer de pratiquer leur Loi ; ce qu'il leur reproche, c'est de ne pas accepter la révélation nouvelle et plénière de Jésus. Ses lettres témoignent de son souci d'articuler kérygme et *didachè*. Elles comportent d'abord des développements doctrinaux centrés sur le salut en Jésus mort et ressuscité ; suit une partie parénétiq présentant les attitudes nouvelles de vie qui découlent de la Bonne nouvelle.

C'est dans la même perspective qu'il faut comprendre le SerM et son affinement moral singulier. Le progrès éthique, autrement dit le progrès dans une attitude de vie telle qu'elle est exigée dans la communauté des adeptes de Jésus, est fonction du progrès de la révélation. Le moteur du progrès, c'est la révélation et le kérygme. Si la loi est nouvelle, c'est parce qu'elle correspond à la plénitude de la révélation en Jésus Christ. La loi est nouvelle et se distingue de l'ancienne parce que, comme dit l'auteur de l'épître aux Hébreux : « Après avoir, à bien des reprises et de bien des manières, parlé autrefois aux pères par les prophètes, Dieu, en la période finale où nous sommes, nous a parlé à nous par un Fils qu'il a établi héritier de tout, par qui aussi il a créé les mondes » (He 1,1-2). Un peu plus tard, Irénée de Lyon dira que c'est le passage de l'ombre à la lumière, de la figure à la vérité. Bref, c'est la révélation qui commande la vie de la communauté. La réponse de la personne humaine est certes nécessaire mais seconde par rapport à l'initiative gratuite de Dieu.

6. Le plan du Sermon sur la montagne

Mise en situation narrative du discours (v. 1-2)

Introduction (5,3-20) composée de trois petits ensembles :

- les béatitudes (v. 3-12)
- les sentences sur le sel et la lumière (v. 13-16)
- les sentences sur l'accomplissement de la Loi (v. 17-19)

Ensuite, vient le v. 20 qui énonce le thème de toute la suite qu'on peut répartir en quatre parties :

1. 5,21-48 : Une critique des interprétations faites par les scribes de la Loi mosaïque via une série d'antithèses scandées par le refrain : « Vous avez appris qu'il a été dit... Et moi, je vous dis... ». Jésus distingue de cette manière son enseignement de celui des scribes dont le rôle était d'interpréter l'Écriture et son application à tel ou tel cas. L'orientation de vie que propose Jésus n'est pas celle que déterminent les scribes.
2. 6,1-18 : Une critique à l'encontre d'attitudes pratiques incorrectes (et non plus d'interprétations de la Loi mosaïque, comme en 1.). Cette fois, Jésus s'oppose à des façons incorrectes de pratiquer l'aumône, la prière et le jeûne.
3. 6,19 – 7,12 : Présentation positive de la voie nouvelle ; les aspects polémiques ne sont pas présents dans cette partie.
4. Exhortation finale (7,13-27) constituée de quatre développements sur la nécessité d'un choix pratique et non ambigu.

Conclusion narrative (7,28-29) qui fait inclusion avec 5,1-2 et prépare la transition avec le chapitre 8.

II. INTRODUCTION DU DISCOURS (Mt 5,1-20)

Mise en situation narrative du discours (5,1-2)

Mt situe ce long discours sur « la montagne ». Il est vain de chercher à localiser celle-ci, même si la tradition des pèlerinages (qui remonte au moins au IV^e s. et à Égérie) l'identifie comme le mont dit des béatitudes au nord du lac de Gennésareth. Pour Mt, la montagne est le lieu de révélation par excellence, en écho notamment au mont Sinai où Moïse a reçu les tables de la Loi.

Quels sont les destinataires du discours ? L'évangéliste précise que « ses disciples s'approchèrent de lui » (v. 1) et qu'« il les enseignait » (v. 2). Mais le mot « disciple » est vague : les Douze sont disciples de Jésus, mais ce terme ne leur est pas réservé. Il est plus englobant. Par ailleurs, dans le verset précédent (4,25), Mt parle de grandes foules qui suivaient Jésus. Enfin, si l'on va à la fin du discours, on s'aperçoit que ces instructions ont été adressées à des foules qui sont frappées par cet enseignement (7,28), « car il les enseignait en homme qui a autorité et non pas comme leurs scribes » (7,29).

Les béatitudes (5,3-10)

C'est à coup sûr un des textes les plus célèbres et bouleversants de la littérature évangélique.

Genre littéraire

La béatitude n'est pas à proprement parler une bénédiction, celle-ci étant une parole créatrice qui réalise ce qu'elle dit (ex. : « Je vous déclare mari et femme »). La bénédiction opère le bonheur par sa vertu propre (voir, par exemple, la bénédiction de Jacob au détriment d'Esau qui perd son droit d'aînesse [Gn 27]). La béatitude, elle, relève du genre du « macarisme » qui est une reconnaissance, une constatation de bonheur : on y constate que quelqu'un – ou plus souvent une catégorie de gens – est heureux. Le bonheur selon Matthieu n'est pas un concept à penser en philosophe. La reconnaissance du bonheur se présente ici comme une découverte de la réalité, de l'expérience vécue par des personnes en lien avec le don de Dieu. Le genre littéraire n'est donc pas celui de la réflexion sur le bonheur, mais bien d'un récit rapportant l'expérience du bonheur. Quelqu'un est déclaré heureux parce qu'on le voit tel. Et si on le voit tel dans les béatitudes évangéliques, c'est à partir d'un regard transformé dans la perspective du règne de Dieu, ce qui ouvre des voies nouvelles, inédites de bonheur.

Autrement dit, les béatitudes sont des proclamations du Royaume de Dieu et non des règles de vie. On peut vivre selon l'atmosphère des béatitudes en entrant dans la perspective du Règne de Dieu. Ce n'est pas tant à huit types d'hommes distincts qu'il faut penser lorsqu'on lit les huit béatitudes, mais plutôt à une personnalité idéale considérée sous huit angles différents et dont la figure est celle de Jésus, celui par qui le Règne de Dieu se fait proche. Ces macarismes visent, à partir de la vision divine du bonheur, à faire sortir d'une fausse image du bonheur que les hommes prennent malencontreusement pour la réalité. C'est une proclamation kérygmatique et non parénétiq.

Chacune des béatitudes commence par le terme grec *makarioi* qu'on pourrait rendre par l'expression « Ah, le bonheur de ». C'est une fausse bonne idée de traduire « Avanti », comme l'a proposé André Chouraqui en prétendant remonter à un substrat hébreu (*asheré*) différent de l'hédonisme grec. Si l'on regarde le sens de ce mot hébreu en Pr 8,32 (« Heureux qui gardent mes voies », dit la Sagesse) ou 2 Ch 9,7 (« Heureux tes gens, heureux tes serviteurs, eux qui peuvent en permanence rester devant toi et écouter ta sagesse », dit la reine de Saba à Salomon), on voit que l'utilisation de cette étymologie n'a rien d'évident : on pourrait vite être ramené vers la seule morale (parénèse) sans tenir compte de l'influence du kérygme.

La forme littéraire de la béatitude comporte toujours deux membres : un macarisme ou proclamation de bonheur (« heureux »), suivie d'une motivation de ce bonheur introduite par « car ».

Comparaison globale Mt-Lc

Lc 6,20b-23 offre un parallèle aux béatitudes de Mt, alors que Mc n'en comporte pas. La critique les attribue donc globalement à la source Q. Cependant la comparaison fait apparaître un certain nombre de variations.

Une première différence entre les deux synoptiques concerne le nombre de béatitudes. Mt en comporte huit. Lc, lui, a quatre béatitudes et quatre plaintes qui leur sont opposées terme à terme. Chez Mt, il y a aussi une tension entre les béatitudes – que l'on trouve au début du premier grand discours de Jésus – et les déclarations sur ce qui fait malheur dans l'existence humaine – communément appelées « invectives contre les pharisiens et les scribes ». Mais, introduites par *ouai* (« malheur »), ces dernières – au nombre de sept – se trouvent vers la fin de l'évangile, dans le dernier grand discours de Jésus, au chapitre 23. Elles jouent un rôle de contraste avec le bonheur proclamé à travers les Béatitudes. Bonheur et malheur bornent ainsi l'enseignement de Jésus en Mt et en marquent l'enjeu.

Une deuxième différence porte sur la forme. La formulation est plus impersonnelle chez Mt (à la troisième personne), tandis que les béatitudes et plaintes lucaniennes sont formulées en discours direct (à la deuxième personne).

Une troisième et dernière différence concerne la portée des béatitudes. Alors que la préoccupation première semble d'ordre spirituel, messianique chez Mt (les pauvres en esprit, les affamés de justice), elle est d'ordre plutôt social chez Lc (les pauvres tout court, ceux qui ont faim sans autre précision).

À partir de ces observations, on peut se demander quelle était la forme originale de Q. Parmi les multiples reconstitutions voici une des plus récentes, celle que propose la *Critical Edition of Q* :

Bienheureux (vous) les pauvres parce que le Règne de Dieu est à vous.

Bienheureux (vous) les endeuillés, parce que vous serez consolés.

Bienheureux (vous) les affamés, parce que vous serez rassasiés.

Bienheureux êtes-vous lorsqu'ils vous injurient et vous persécutent et disent toute sorte de mal contre vous à cause du Fils de l'homme.

Réjouissez-vous et soyez dans l'allégresse, parce qu'une bonne récompense vous attend dans le ciel, car c'est ainsi qu'ils persécutèrent les prophètes qui (vécurent) avant vous.

Heureux les pauvres de coeur (v. 3)

La première béatitude est importante ; elle donne d'emblée le ton d'ensemble. Les béatitudes frappent les imaginations par leur caractère paradoxal : heureux les malheureux. Cela force l'attention : qu'est-ce que cette énigme ? En outre, elles entendent répondre à une très profonde aspiration de sens exprimée sous la forme du désir de Dieu et de son règne. Le tout en des formulations simples et bien rythmées, propices à se graver aisément dans la mémoire.

Si on compare Mt 5,3 et Lc 6,20b, trois différences sautent aux yeux :

- « pauvres en esprit » (Mt) ou « pauvres » (Lc) ;
- formulation indirecte (Mt) ou discours direct (Lc) ;
- « Royaume des cieux » (Mt) ou « Royaume de Dieu » (Lc). Les deux formules ont la même signification. Mais l'expression de Mt est plus proche du monde juif où l'on évite de prononcer le nom de Dieu.

La première différence, la plus essentielle, mérite une attention particulière. Comment comprendre la différence de points de vue entre Lc et Mt ? Et quel était celui de Jésus ?

Lc donne à ses béatitudes un tour nettement social. Cela correspond peut-être à sa sensibilité aux inégalités criantes des grandes villes hellénistiques, un monde qu'il connaît bien. Les béatitudes ne correspondent pas chez lui à une attitude spirituelle, une sensibilité éthique. Elles annoncent plutôt brutalement un renversement des situations introduit par le Règne de Dieu, et ce renversement est encore accentué par la plainte correspondante : « Mais malheureux (*ouai*), vous les riches, car vous tenez votre consolation » (Lc 6,24). Ce renversement est tout à fait en phase avec celui que proclame le Magnificat, propre à Lc : « (Le Seigneur) est intervenu de toute la force de son bras ; il a dispersé les hommes à la pensée orgueilleuse ; il a jeté les puissants à bas de leurs trônes et il a élevé les humbles ; les affamés, il les a comblés de biens et les riches, il les a renvoyés les mains vides » (Lc 1,51-53).

Mt, lui, interprète la béatitude des pauvres dans un sens plus spirituel et parénétiq. Qu'entend-il par *ptôchoi tôi pneumati* ? On sait le sens péjoratif en français de l'expression « pauvre d'esprit ». D'où le danger d'une traduction trop littérale. Ce n'est évidemment pas le sens de l'expression matthéenne. Mt, le Juif, pense sans doute plutôt au mouvement des *anawîm*, chers aux prophètes, caractérisés par leur humilité et leur disponibilité spirituelle, leur ouverture à Dieu, dans une ligne plutôt mystique. La pauvreté en esprit est alors le contraire de l'orgueil.

Et Jésus ? Si on tient compte de ses autres interventions orales dans les évangiles, il est probable qu'il ait prononcé ses béatitudes en discours direct plutôt qu'indirect. Mais quel sens leur donnait-il ? Vu le genre littéraire des béatitudes, ce serait un contresens de les interpréter comme des appels parénétiq. à une pauvreté volontaire, consentie. Bien sûr, cela existe ailleurs dans les évangiles. Mais ici on est plutôt dans le langage du constat. À n'en pas douter, Jésus prononce (constate) le bonheur des pauvres, des déshérités. Mais il est important de voir aussi le motif qu'il invoque. S'ils sont déclarés bienheureux, cela ne découle pas de leurs bonnes dispositions spirituelles personnelles ; ce n'est pas non plus parce que la pauvreté matérielle serait bonne en soi. Cela découle du fait que Dieu prend fait et cause pour eux. Cette béatitude apporte un enseignement sur Dieu ; c'est un message théologique plutôt qu'anthropologique. Il n'y est pas d'abord question d'une attitude, d'un comportement humain, mais de l'attitude et du don gratuit de Dieu qui règne. Cette béatitude comme les suivantes annonce avant tout la venue miséricordieuse de Dieu qui visite son peuple. Il ne s'agit pas de béatifier une classe sociale, mais de célébrer le don gratuit de Dieu, l'irruption de

sa grâce. Cette grâce s'adresse à des êtres humains concrets et non à la misère qui en elle-même est scandaleuse.

S'il en est ainsi, Mt semble bien s'être éloigné du message originel de Jésus en le spiritualisant et en attirant de ce fait l'attention plutôt sur le comportement humain ? D'autres exégètes pensent à une évolution dans l'enseignement de Jésus lui-même, en particulier lorsqu'il a rencontré l'opposition. La béatitude telle qu'elle est formulée par Mt pourrait en ce cas être fidèle à un enseignement plus tardif de Jésus qu'il ne conviendrait pas d'opposer au premier enseignement mieux reflété par Lc.

Quoi qu'il en soit, la portée messianique de cette béatitude est évidente si on la lit en rapport avec la promesse d'Is 61,1 : « L'Esprit du Seigneur Dieu est sur moi. Le Seigneur, en effet, a fait de moi un messie, il m'a envoyé porter joyeux message aux humiliés, panser ceux qui ont le cœur brisé. »

Heureux ceux qui pleurent (v.4)

Plusieurs traductions françaises parmi les plus célèbres (BJ, TOB, Osty) retiennent les doux comme deuxième béatitude, sans doute parce que cela fournit à leurs yeux une meilleure progression du texte. D'autres (NBS, trad. liturgique, NFC), à l'instar de quasi tous les grands mss retiennent les affligés en deuxième place. Je garde cette ordonnance en accord avec l'édition critique de Nestle-Aland.

Le parallèle en Lc 6,21b est exprimé avec d'autres mots. Comme c'était déjà le cas pour la première béatitude, le texte de Lc insiste plus sur le renversement de situation. Le texte de Mt, lui, attire davantage l'attention sur le Consolateur, conformément à une des grandes attentes d'Israël. Ce texte matthéen a une forte saveur isaïenne : « Réconfortez, reconfortez mon peuple » (Is 40,1) ; « Car le Seigneur reconforte son peuple et, à ses humiliés il montre sa tendresse » (Is 49,13) ; « Il en ira comme d'un homme que sa mère reconforte : c'est moi qui, ainsi, vous reconforterai, oui, dans Jérusalem, vous serez reconfortés » (Is 66,13). Malgré les désillusions, les rêves déçus, l'espérance est entretenue par Isaïe. Is 61,2 exprime l'attente d'un Messie envoyé pour « reconforter tous les endeuillés ». Cette mission messianique est assumée par Jésus, lui en qui le Royaume de Dieu advient. Dans la même ligne, dans l'évangile de Jean, on verra Jésus promettre à son départ un consolateur, l'Esprit (Jn 14,16) qui restera avec les disciples pour toujours.

Dans cette ligne, il faut comprendre les affligés comme ceux qui souffrent de la peine du peuple et de l'apparente éclipse d'un sauveur. La consolation, le réconfort offert par Dieu, c'est le Messie. C'est un peu la même ligne que dans Ap 7,17 où le fait que l'Agneau conduira ceux qui ont traversé la grande épreuve vers des sources d'eau vive est commenté en empruntant à Is 25,8 la phrase « Dieu essuiera toute larme de leurs yeux » (phrase reprise aussi en Ap 21,4).

Heureux les doux (v. 5)

Propre à Mt, cette béatitude n'a pas de parallèle en Lc. Son libellé rappelle celui du Ps 37,11, particulièrement dans la version de la LXX (36,11) : « Les doux auront la terre en partage ». C'est un psaume de sagesse dont le focus est la question de la rétribution : le psalmiste s'adresse à un juste peu satisfait de son sort, au vu du bonheur des méchants, et il l'invite à garder fidèlement confiance en Dieu.

Si l'on s'en tient aux termes hébreux ou araméens normalement sous-jacents, cette béatitude fait double emploi avec la première. En effet, les deux termes employés *ptôchoi* (v. 3) et *praeis* (v. 5) sont deux traductions grecques différentes du même mot hébreu (*anawîm*)

ou araméen (*inwanayyâ*). C'est une des raisons pour lesquelles certains contestent son authenticité au niveau de Jésus. Si l'on tient compte de l'ensemble du Ps 36(37),11, la nuance particulière serait ici la patience et la sérénité devant Dieu, ainsi que la générosité.

Quant à l'expression « avoir la terre en partage » ou « hériter de la terre », il faut éviter toute méprise : il ne s'agit pas d'annoncer la possession d'un empire. Dans le contexte biblique, cette expression fait penser à la promesse faite à Abram en Gn 15,18 : « c'est à ta descendance que je donne ce pays ». Appliquée à la terre promise, cette phrase a ensuite été comprise symboliquement pour désigner le bonheur messianique attendu : « qui se réfugie en moi recevra la Terre comme patrimoine » (Is 57,13) ; « Ton peuple, oui, eux tous, seront des justes, pour toujours ils hériteront la Terre » (Is 60,21).

Heureux ceux qui ont faim et soif de la justice (v. 6)

Cette béatitude a un parallèle en Lc 6,21a. Et de nouveau, on peut constater que Luc insiste sur un pur renversement de situation pratiquement matériel : ceux qui ont faim maintenant seront rassasiés. En revanche, en Mt, c'est de justice que sont affamés et assoiffés ceux qui sont constatés heureux. De quelle justice s'agit-il ? Deux sens sont évoqués dans l'exégèse :

- La justice divine : Jésus fait alors le constat du bonheur de ceux qui attendent la manifestation transcendante de Dieu, sa justice à venir.
- La justice humaine. Celle-ci peut être comprise en deux sens. Soit il s'agit de la justice sociale (égalité...), mais on ne dispose d'aucun indice en ce sens chez Mt. Soit ce qui est visé, c'est la justice au sens de la « justesse de vie », la perfection à laquelle l'être humain créé à l'image de Dieu aspire et peut s'ajuster. Ce second sens semble confirmé par le contexte : la justice qui surpasse celle des scribes et des pharisiens (Mt 5,20 ; voir aussi 6,1.33).

Ceux qui ont faim et soif de cette justesse de vie seront rassasiés. On est proche de l'image du festin qui est lié dans les évangiles au Royaume de Dieu (Mt 8,11 ; Lc 22,29-30), image déjà utilisée dans l'AT pour évoquer la félicité eschatologique : « Le Seigneur de l'univers va donner sur cette montagne un festin pour tous les peuples » (Is 25,6 ; voir aussi 55,1 ; 65,13).

Heureux les miséricordieux (v. 7)

Voici de nouveau une béatitude propre à Mt. C'est d'autant plus curieux qu'elle est conforme à un enseignement bien attesté dans les évangiles et particulièrement apprécié par Lc : en 6,36 les auditeurs sont invités à se montrer compatissants comme notre Père l'est ; en 10,37 l'on apprend que devenir le prochain de quelqu'un revient à exercer la miséricorde.

Le miséricordieux, c'est celui qui compatit (du latin *com-pati*, « souffrir-avec ») vraiment et activement à la misère d'autrui, que celle-ci soit corporelle, matérielle ou morale, spirituelle :

- Exemple pour la misère corporelle : la parabole du Samaritain (Lc 10,37).
- Exemples pour la misère morale ou spirituelle : la phrase d'Os 6,6 « c'est la miséricorde que je veux, et non le sacrifice » est citée à deux reprises en Mt, d'abord pour illustrer que ce ne sont pas les bien portants mais les malades, les pécheurs qui ont besoin de médecin et de miséricorde (Mt 9,12-13), puis en

appui d'une réflexion sur l'absence de miséricorde qui entraîne à condamner des gens qui ne sont pas en faute (Mt 12,7).

Les miséricordieux recevront miséricorde de Dieu. Dans la ligne de Mt 25,34, ces « soulageurs » de misère seront les bénis du Père et recevront en héritage le Royaume qui leur a été préparé depuis la fondation du monde. En effet, dans le moindre des petits en souffrance, c'est déjà le Seigneur lui-même qu'ils rencontraient, même sans le savoir (25,35-40).

Heureux les purs de cœur (v. 8)

Propre à Mt encore, cette béatitude est à comprendre sous l'éclairage du Ps 24,4-6. La question y est posée : « Qui montera sur la montagne de Dieu ? ». Réponse : « l'homme aux mains innocentes, pur de cœur ». Mais de quelle pureté s'agit-il ? Dans ce Psaume, il n'y a pas la moindre allusion à des catégories de pureté d'ordre rituel ou sexuel. Le pur de cœur, c'est celui dont l'intention est droite, pure, dirigée sans duplicité vers Dieu : « son âme ne se porte pas vers des riens, il ne jure pas pour tromper » (v. 4), il est de la race de ceux qui recherchent Dieu. Bref, il n'est ni faux, ni hypocrite.

Les purs de cœur verront Dieu, c'est-à-dire qu'ils seront en communion avec lui. Cela correspond à un idéal apprécié, un désir intense dans la Bible, particulièrement manifesté dans les Psaumes : « Comme une biche se tourne vers les cours d'eau, ainsi mon âme se tourne vers toi, mon Dieu. J'ai soif de Dieu, du Dieu vivant : Quand pourrai-je entrer et paraître face à Dieu ? » (Ps 42,2-3) ; « Dieu, c'est toi mon Dieu ! Dès l'aube je te désire ; mon âme a soif de toi ; ma chair languit après toi, dans une terre desséchée, épuisée, sans eau. J'étais ainsi quand je t'ai vu dans le sanctuaire en contemplant ta force et ta gloire. Oui, ta fidélité vaut mieux que la vie, mes lèvres te célébreront » (Ps 63,2-4). Et le NT promet la réalisation de ce désir : « À présent, nous voyons dans un miroir et de façon confuse, mais alors, ce sera face à face. À présent, ma connaissance est limitée, alors je connaîtrai comme je suis connu » (1 Co 13,12) ; « Mes bien-aimés, dès à présent nous sommes enfants de Dieu, mais ce que nous serons n'a pas encore été manifesté. Nous savons que, lorsqu'il paraîtra, nous lui serons semblables, puisque nous le verrons tel qu'il est. Et quiconque fonde sur lui une telle espérance se rend pur comme lui est pur » (1 Jn 3,2-3).

Heureux ceux qui font œuvre de paix (v. 9)

Dans cette béatitude propre à Mt, ce sont littéralement « les faisant la paix » (*eirènopoi*), les activistes de la paix qui sont mis à l'honneur. Il ne s'agit donc pas simplement d'aimer la paix, et encore moins d'avoir la paix ; il s'agit de contribuer à la paix, d'agir pour elle quitte à souffrir, à en payer le prix.

Ceux qui sont dans cet état d'esprit et agissent en ce sens sont de vrais collaborateurs de Dieu qui est appelé « Dieu de la paix » (Rm 15,33). Il est dès lors normal qu'ils soient appelés fils et filles de Dieu. « La paix de Dieu qui surpasse toute intelligence prendra leurs [vos] cœurs et leurs [vos] pensées sous sa garde en Christ Jésus » (Ph 4,7).

Heureux ceux qui sont persécutés pour la justice (v. 10)

Dans cette béatitude propre à Mt, la justice qui est mentionnée a probablement le même sens qu'au v. 6. Si tel est bien le cas, les personnes concernées sont celles qui sont persécutées à cause de leur attachement à la justesse de vie, l'idéal de vie énoncé par le Christ.

Le motif de leur bonheur est exprimé de la même façon que dans la première béatitude, au v. 3 : « le Royaume des cieux est à eux ». Ceci est dans la ligne de l'association à la royauté éternelle et universelle de Dieu déjà promise en Dn 7,24-27 à ceux qui, sous Antiochus Épiphane, ont été persécutés à cause de leur fidélité au Seigneur.

Finale (v. 11-12)

Au niveau de l'évangile de Mt, le changement de ton est assez frappant, puisqu'on passe du discours indirect (« à eux ») au discours direct (« vous »). L'impression est forte d'un doublet : le discours général du v. 10 en faveur de ceux qui sont persécutés pour la justice est appliqué aux disciples.

Cette béatitude bis a un parallèle en Lc 6,22-23, ce qui suggère sans doute qu'elle provient de Q. Il y a de multiples différences de détail entre les deux, mais un accord substantiel en ce qui concerne le sens global.

Elle reprend un thème fréquent dans le NT, celui de la persécution du disciple à cause de son engagement envers Christ (Mt 10,17-25 ; 24,9-13 ; Jn 15,18-21 ; Ac 5,41 ; 2 Co 7,4 ; 12,10 ; Col 1,24 ; 2 Tm 3,12 ; 1 P 4,12-14). Les insultes, les persécutions et les calomnies ne seront pas épargnées aux disciples du Serviteur. Qu'ils s'en réjouissent : c'est le sceau de la vie authentiquement vouée à Dieu. Tel a d'ailleurs été le sort des prophètes qui les ont précédés. Leur récompense est grande dans les cieux. Le mot *misthos* qui signifie « récompense », « rémunération » pourrait induire un esprit mercenaire. Si tel n'est pas le cas, c'est parce que la récompense en question est dans le prolongement de la vie de ceux qui ont souffert pour la cause du Royaume annoncé par Jésus.

Conclusion sur les béatitudes

Les béatitudes sont d'abord une proclamation de l'arrivée du Règne de Dieu et de ses valeurs loin d'être unanimement partagées. Certes cette proclamation appelle les humains à un comportement éthique en lien avec ce Règne en faveur des pauvres, mais là n'est pas l'accent principal. Cela vient plutôt en second. Ce serait donc une erreur d'ériger les béatitudes en simples règles de vie.

Les béatitudes n'énumèrent pas non plus simplement diverses catégories, classes d'humains sauvés. Il s'agit plutôt d'une atmosphère. Dieu prend parti pour les pauvres, les doux, les affligés, les affamés qui sont ouverts à lui, et aussi pour les miséricordieux, les purs de cœur, les artisans de paix, les persécutés à cause de la justice et/ou à cause du Christ.

Les béatitudes promettent explicitement la participation au Royaume, énoncée tantôt au futur (de la 2^e à la 7^e béatitude), tantôt au présent (1^{ère} et 8^e). Cette inclusion au présent semble voulue. Mt ne pense pas à une récompense purement future, dans l'au-delà de la vie présente, mais dès maintenant. Par le fait même, une continuité s'instaure. Quant aux manières de dire cette récompense, il s'agit de variations sur un même thème : salut de l'être humain et Règne de Dieu.

Il existe d'autres béatitudes dans les évangiles, mais la différence avec celles qui viennent d'être commentées, c'est qu'elles ne comportent pas de seconde partie avec une promesse. En voici une liste où ne sont retenues que celles qui ont *makarioi* au pluriel :

- « Mais vous, heureux vos yeux parce qu'ils voient, et vos oreilles parce qu'elles entendent » (Mt 13,16 par. Lc 10,23).

- « Heureux plutôt ceux qui écoutent la parole de Dieu et qui l’observent » (Lc 11,28).
- « Heureux ces serviteurs que le maître à son arrivée trouvera en train de veiller » (Lc 12,37 ; voir aussi les v. 38 et 43).
- « Sachant cela, heureux serez-vous, si du moins vous le mettez en pratique » (Jn 13,17).
- « Heureux ceux qui, sans avoir vu, ont cru » (Jn 20,29).

Le rôle des disciples illustré en deux courtes comparaisons (5,13-16)

Dans ces versets, Mt présente rapprochés deux *logia* de la triple tradition. Mc et Lc les rapportent aussi, mais séparés l’un de l’autre :

- la parole sur le sel (Mc 9,50 ; Lc 14,34-35) ;
- la parole sur la lumière (Mc 4,21 ; Lc 8,16 et 11,33).

C’est dire que seul le contexte dans chaque évangile nous est connu, tandis que le contexte oral primitif nous échappe. Une particularité de Mt, c’est le discours direct dans lequel chacune des comparaisons est clairement utilisée pour parler des disciples : « vous êtes le sel de la terre » (v. 13) ; « vous êtes la lumière du monde » (v. 14).

La comparaison du sel (v. 13)

Le « vous » emphatique placé au début de la phrase fait référence dans le contexte immédiat en Mt à ceux qui sont persécutés. Ils sont, selon Jésus, le sel de la terre. Le mot *gè* ne désigne pas en ce cas le sol, mais plutôt le monde entendu de manière universaliste. Mais pourquoi utiliser une telle comparaison ? Que signifie-t-elle ? Cela ne peut être compris qu’en recourant aux valeurs symboliques du sel. On peut évoquer sa capacité à donner du goût, à assaisonner (c’est le sens clairement en Mc 9,30 et Lc 14,34-35, mais ce n’est pas affirmé nettement en Mt) et rendre les aliments savoureux. Ou ses propriétés de conservation, de préservation contre la pourriture. Jésus signifierait alors à ceux qui l’écoutent et le suivent qu’ils sont responsables de donner au monde des humains la saveur particulière de l’alliance avec Dieu et de le préserver de tout ce qui menace celle-ci.

Mais ce rôle n’est pas sans danger. Le danger qui menace le sel est de s’affadir, ce qui le frappe d’inutilité : il ne donne plus de saveur et perd ses propriétés de conservation. Il n’est pas évident au plan chimique que le sel puisse s’affadir. Mais si Mt utilise la métaphore du sel en ce sens, c’est qu’il pense cet affadissement possible. Ou alors, il veut suggérer qu’une chose qui ne paraît guère possible dans la réalité courante pourrait l’être au niveau des qualités spirituelles des disciples où cela ne devrait pourtant pas être possible non plus. Comme le sel ne manifeste sa valeur qu’en assaisonnant la nourriture et non en soi, de même les disciples vivent pour la terre et pas pour eux-mêmes. Sans cela, ils ne sont bons à rien.

La comparaison de la lumière (v. 14-16)

La seconde image est plus limpide que la précédente. Si les disciples sont qualifiés de lumière du monde – ce que Jn 8,12 dira aussi du Christ – c’est en fonction de leur témoignage et de leur rayonnement. Les comparaisons avec une ville située en hauteur et avec une lampe placée sur son support soulignent l’importance du témoignage de vie. Celui qui est témoin en

accord avec l'enseignement de Jésus est comme la ville sur un mont ; il ne peut passer inaperçu. Si la lumière de ces témoins brille aux yeux des hommes, ceux-ci ne manqueront pas de se tourner dans leur louange vers le Père qui en est la source (v. 16).

Dans la tradition évangélique, le *logion* sur la lampe est utilisé à quatre reprises. La liberté avec laquelle il est employé est frappante quand on regarde ses applications. Alors qu'en Mt 5,15, il est appliqué aux disciples, il l'est plutôt à la parole de l'Évangile (juste après la parabole des terrains ensemencés) en Mc 4,21 par. Lc 8,16, et à Jésus lui-même en Lc 11,33 (Jésus comme signe à discerner). Le boisseau dont il est question en Mt 5,15 est une mesure de capacité d'environ 8-9 litres. Il se présente comme un baquet sur trois ou quatre pieds et il était souvent utilisé pour contenir le blé nécessaire pour la maison.

Jésus accomplit la loi (5,17-20)

Ce passage est considéré comme une *crux interpretum* dans le monde de l'exégèse, en particulier parce que la contradiction semble frappante entre la déclaration programmatique de 5,17-20 et les antithèses des versets suivants (v. 21-48). D'une part, Jésus déclare solennellement : « En vérité, je vous le dis, avant que ne passent le ciel et la terre, pas un iota, pas le moindre trait ne passera de la loi que tout ne soit arrivé » (5,18). On peut difficilement imaginer une expression plus forte de l'immutabilité de la loi mosaïque et de l'autorité égale de tous ses préceptes. Une telle expression est dans la droite ligne du judaïsme le plus rigoriste. Elle est encore renforcée par le fait que Jésus invite ses auditeurs à surpasser de beaucoup la justice des pharisiens pour entrer dans le Royaume des cieux (5,20). En revanche, les antithèses qui suivent manifestent une opposition du locuteur qui ose à plusieurs reprises affirmer « mais moi je vous dis... » (v. 22.28.32.34.39.44) par rapport à ce qui « a été dit aux anciens » (v. 21.27.31.33.38.43). Les énoncés aux anciens dont il est question proviennent pour la plupart de la seconde table du décalogue.

Au v. 17, Jésus dit ne pas « être venu abroger, mais accomplir ». Que signifie en l'occurrence le verbe « accomplir » (*plèrôσαι*) ? Qu'est-ce qu'accomplir ? La question n'est pas du tout anodine et il est bien difficile d'y répondre. De quelque côté qu'on la prenne, toute réponse apparaît vite insuffisante. Pourtant, de la position adoptée dépend la théologie biblique qui pourra être élaborée. Et il n'existe pratiquement aucune théologie chrétienne qui ne se prononce au moins implicitement sur la question. La réponse est déterminante pour la compréhension de l'identité chrétienne qui se construit dans le rapport à son autre que constitue le judaïsme ; elle est évidemment aussi très importante dans le dialogue inter-religieux avec le judaïsme. Qu'est-ce qu'accomplir « la Loi ou les Prophètes » ?

Le verbe *plèroun* est utilisé à 16 reprises en Mt, dont 10 dans les citations d'accomplissement qui sont un trait typique de cet évangile (1,22 ; 2,15.17.23 ; 4,14 ; 8,17 ; 12,17 ; 13,35 ; 21,4 ; 27,9). Dans deux autres emplois, il est question d'accomplissement des Écritures sans citation explicite de tel ou tel texte du corpus biblique (26,54.56). Parmi les quatre emplois restants, il y en a deux où il n'est pas question de Jésus, mais bien d'un filet de pêche rempli (13,48) ou des scribes et des pharisiens qui comblent la mesure de leurs pères (23,32). Restent deux passages où le verbe caractérise Jésus ou plus précisément son action (3,15 ; 5,17). Ils méritent un examen particulier.

Le premier passage coïncide avec la première parole de Jésus dans l'évangile, ce qui lui confère une valeur programmatique. Selon Jésus, il convient à Jean-Baptiste et à lui-même d'« accomplir toute justice » (3,15). « Toute justice », en l'occurrence, renvoie bien à la rectitude éthique d'une conduite humaine qui se conforme à la volonté divine, mais pas seulement à la Torah telle qu'elle est codifiée dans l'Ancien Testament. Il s'agit plus largement de la volonté divine tout entière telle que le Jésus de Matthieu l'interprète. Elle ne concerne

pas que lui, mais aussi ses disciples et Jean-Baptiste lui-même. Elle ne se réduit évidemment pas au baptême de Jean, mais celui-ci en fait partie. Dans ce contexte, le verbe *plèrôsai* signifie certainement « réaliser » ou « exécuter ». Toutefois il importe de remarquer que, pour exprimer ce sens en ce qui concerne les disciples, Matthieu utilise des expressions comme « faire la volonté de mon Père » (7,21 ; 12,50 ; voir aussi 21,31) ou « garder les commandements » (19,17). S'il réserve *plèrôsai* à Jésus, c'est sans doute pour souligner combien celui-ci accomplit pleinement la volonté divine. C'est donc un verbe à portée christologique dans la théologie matthéenne.

Dans le deuxième passage, Jésus se défend d'une méprise sur le sens de sa mission : il n'est pas venu pour « abolir (*katalusai*) la loi et les prophètes, mais pour les accomplir (*plèrôsai*) » (5,17). La notion d'accomplissement est cette fois précisée par l'utilisation d'un antonyme. Loin de vouloir abroger, révoquer la loi et les prophètes, Jésus veut les accomplir, faire réussir leur processus. C'est un des trois sens possibles du verbe « accomplir », les deux autres étant : réaliser une prédiction ou tenir une promesse. Si l'on tient compte du double complément « la loi ou les prophètes », le sens de « faire réussir leur processus » paraît plus adapté.

L'expression « la loi et les prophètes » revient à deux autres reprises en Mt (7,12 ; 22,40 ; voir aussi 11,13). Il ne faut sans doute pas presser la différence avec 5,17 où il est question de « la loi ou (et non pas 'et') les prophètes ». Il s'agit bien de la même expression totalisante utilisée pour désigner les Écritures, en évoquant à la fois la Torah ou Pentateuque d'une part, et les prophètes qui renvoient au reste des Écritures, d'autre part. Paul Beauchamp a bien saisi le ressort qui les unit. Certes la loi suffit pour orienter la vie et « les tribunaux peuvent suffire à sanctionner un crime. Mais quand le crime se cache et qu'il est commis par ceux qui convoquent et installent les tribunaux, il faut un prophète. David trouve devant lui Nathan, et Achab trouve devant lui Élie. (...) Le péché du cœur se cache et il recourt au mensonge. La parole du prophète est, en face du mensonge, le seul remède. C'est ce remède que Dieu applique à son peuple¹. » En Mt 5,17, l'utilisation de « ou » provient sans doute de la tournure négative de la phrase et indique qu'aucune partie des Écritures ne doit être négligée, même si par la suite il ne sera plus guère question que de la loi. Par ailleurs, l'inclusion avec la règle d'or (7,12) montre bien que tout le discours est placé sous le principe de l'accomplissement de la loi et des prophètes.

Pour bien interpréter l'accomplissement dont il est question en 5,17, il faut le faire en regard des antithèses de 5,21-48, en veillant à dégager la différence et la ressemblance avec la Loi présentée dans les « on vous a dit ». En effet, Mt 5,21-48 peut être abordé comme une relecture du Décalogue, dans laquelle apparaît la position prise par Jésus face au centre de la loi mosaïque. L'introduction des antithèses renvoie à ce qui a été dit aux anciens, c'est-à-dire à la génération du Sinaï. On y trouve une sélection de deux paroles du décalogue de Moïse, celles qui concernent le sang (5,21) et le sexe (5,27). Elles sont complétées par quatre autres paroles qui proviennent, elles aussi, de la Torah, sans être du décalogue ; elles portent sur la répudiation (5,31), la qualité de la parole (5,33), le talion (5,38), l'amour du prochain (5,43). Alors que Jésus renforce les deux premières provenant du décalogue, il est critique par rapport aux quatre autres qui sont de nature restrictive.

À la fin du discours, le narrateur précise que Jésus « les enseignait en homme qui a autorité et non pas comme leurs scribes » (7,29). Et au début, le Jésus matthéen affirme « n'allez pas croire que je sois venu abolir la loi ou les prophètes : je ne suis pas venu abolir, mais accomplir » (5,17). Comment accomplit-il ? Par son « Moi je vous dis », Jésus « situe sa

¹ Paul BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre. La loi de Dieu*, Seuil, 1999, p. 47. Tout le développement sur ce passage et sur les antithèses s'inspire de ce livre. Lorsque des passages seront repris par la suite, la pagination sera simplement indiquée entre parenthèses précédée des initiales PB.

propre voix au même niveau que celui où le Décalogue a été prononcé » (PB 118). Son autorité tient à ce qu'il assume la loi ou plutôt la source de la loi dans sa propre personne. Le Sinaï n'était pas seulement le lieu de révélation de la loi ; c'était aussi un lieu pour la présence du Dieu d'Israël (Dt 5,4.24). Sur la nouvelle montagne, c'est Jésus qui parle et l'événement n'est pas moindre. C'est ainsi qu'il approfondit la loi, qu'il l'accomplit, sans qu'il faille parler de nouvelle loi. En fait, avec Jésus, « la loi est tirée du côté de son commencement et elle est ainsi dépassée : la source de la loi est plus que la loi » (PB 119).

III. CRITIQUE D'INTERPRETATIONS : LES ANTITHÈSES (MT 5,21-48)

De façon plus détaillée, il est intéressant de voir comment fonctionne l'accomplissement dans les antithèses. L'idée n'est pas qu'il faudrait en faire plus, avec des préceptes supplémentaires, mais qu'il faut « faire » jusqu'au bout, Jésus donnant dans les antithèses l'interprétation de la Loi à l'aune de la perfection de Dieu. Dans cette ligne, il convient « d'entendre les nouveaux impératifs ajoutés par Jésus aux dix paroles comme des conditions de leur véritable accomplissement, en visant à la perfection » (PB 129). Ce n'est donc pas le décalogue lui-même qui est surpassé, mais plutôt son niveau d'accomplissement. C'est dans cet esprit que peuvent être relues les antithèses. Comment le Christ matthéen oppose-t-il son intelligence de la volonté divine à celle de la tradition pharisienne très marquée par la casuistique ?

Une contradiction apparente saute aux yeux quand on regarde les antithèses de près. Alors que les unes semblent prolonger la Loi en interprétant son exigence dans un sens de radicalisation (par exemple, de l'interdit du meurtre à celui de la colère), d'autres semblent l'interpréter dans un sens d'opposition, d'abolition (par exemple, du précepte de ne pas se parjurer en étant fidèle à ses serments à l'interdit pur et simple du serment). Cette contradiction se résout toutefois si l'on voit que le critère d'évaluation des différentes normes est l'intention divine sous-jacente à la Loi. L'interdiction de tuer est en fait sous-tendue par la volonté de Dieu qui appelle les hommes à vivre réconciliés et celle de jurer répond au fond à l'exigence divine de sincérité et d'honnêteté dans toutes les prises de parole.

Meurtre et réconciliation (5,21-26)

La Torah interdit le meurtre dans le Décalogue (Ex 20,13 ; Dt 5,17). Le judaïsme fonde ce commandement sur le fait que l'homme est image de Dieu : « Qui verse le sang de l'homme, par l'homme verra son sang versé ; car à l'image de Dieu, Dieu a fait l'homme » (Gn 9,6). Dans la première antithèse, c'est le commencement, l'origine de l'homicide qui est dévoilé. Il s'agit de la colère, mais celle-ci ne peut pas tomber sous le coup de la loi, car le sentiment intérieur de colère lui échappe. Ce qui peut tomber sous le coup de la loi, c'est sa manifestation extérieure, perceptible, à savoir l'injure, et celle-ci peut avoir divers niveaux de gravité. Mais la colère est une forme de destruction intérieure de l'autre qui porte atteinte à son humanité. Dans la première lettre de Jean, le dévoilement de l'origine est encore plus direct, mais moins concret sous l'angle de la loi : « Celui qui hait son frère est homicide » (1 Jn 3,15). Il s'agit d'attaquer la violence à sa racine.

Le caractère hyperbolique des sanctions évoquées en Mt 5,22 souligne la gravité du non-respect de l'humanité d'autrui considéré dans sa personne tout entière. Mais ces sanctions non applicables comme telles – le sanhédrin a disparu quand Mt écrit – ne relèvent pas d'une échelle de peines liée à une juridiction communautaire ; elles sont plutôt là pour souligner l'énorme disproportion entre des délits plutôt bénins – les deux injures ici reprises sont parmi les plus courantes à l'époque – et des sanctions démesurées. Ainsi est souligné qu'il y va de l'exigence ultime de Dieu.

Plus visuel que Jn, Matthieu illustre le thème du commencement à travers un premier « court métrage » (v. 23-24). On y voit la haine désamorçée par le renoncement à la question favorite du violent, celle du commencement : « Qui a commencé ? » Telle est la question qui justifie la violence. Mais si le véritable commencement est le bien, le disciple oublie la question du violent et il n'a plus d'autre souci que la douleur du frère, d'où que vienne la faute. La seule urgence, c'est la réconciliation. L'amour fraternel doit l'emporter, fût-ce au prix de l'interruption du culte. Ce qui est tout à fait en ligne avec le texte d'Os 6,6 « C'est la miséricorde que je veux, non le sacrifice », un texte cité par Mt à deux reprises (9,13 ; 12,7).

Dans un second petit scénario (v. 25-26), la question se déplace plutôt vers la fin. Derrière le processus implacable qui est mis en scène se profile la perspective du jugement dernier. Ainsi est manifestée l'impasse où conduit la loi conçue comme un système de poids et de mesures. Au lieu de s'accuser ou de se justifier devant un tribunal, que le disciple ait l'intelligence de préférer l'accord à l'amiable. Qu'il fasse confiance à la gratuité plutôt qu'à l'arithmétique de la loi et au tribunal. Il échappera ainsi à la loi parce qu'il l'accomplit. Voilà un sens à première vue inédit de ce qu'est « accomplir la loi ».

Adultère et scandale (5,27-30)

C'est le sixième commandement, l'interdit de l'adultère (Ex 20,14) qui est ici radicalisé dans l'esprit du dixième, à savoir l'interdit d'avoir des visées sur la femme de son prochain (Ex 20,17). À propos de l'adultère, l'invitation est ainsi de remonter de l'œil et de la main à la convoitise qui est dans le cœur. Cela permet de remonter à la racine du mal causé à autrui et à l'aspect destructeur du désir possessif, de la convoitise.

Dans les v. 29-30, il est question de sauver le corps, mais pas le corps tout entier qui pourrait aller à la géhenne. Mieux vaut amputer le corps que de l'abandonner à la géhenne. Que peut bien évoquer cette image barbare et atroce ? Au moins qu'il est préférable de renoncer jusqu'à se priver de ces sens précieux que sont la vue et le toucher. La tradition quasiment unanime a compris ces paroles de façon symbolique et non réaliste, et elle n'a pas témoigné d'estime pour ceux qui se sont effectivement mutilés en croyant respecter un commandement du Christ, loin de là. Origène lui-même, bien que selon la tradition il se serait châtré pour échapper à la tentation, condamne à la fin de sa vie ceux qui interprètent littéralement ce passage et se mutilent.

La répudiation (5,31-32)

Cette fois, ce n'est plus un commandement du décalogue qui sert de base à l'antithèse. Celle-ci part du texte cité au v. 31 (et aussi en 19,7) qui est une version abrégée de Dt 24,1, un texte considéré comme la base légale du divorce dans le judaïsme. Et cela même s'il s'agit plus précisément en Dt 24 d'une interdiction de reprendre la femme répudiée qui a connu un second mariage, tandis que l'acte de répudiation autorise bien l'homme à se remarier.

Dans l'abolition de l'autorisation du divorce moyennant un billet de répudiation, telle qu'elle est présentée dans cette antithèse, le principe de l'appel au commencement n'est pas repris. Mais il est explicite plus loin lors d'une discussion avec les pharisiens où Jésus renvoie à la volonté du Créateur à l'origine (19,4) et explique l'autorisation de la répudiation comme une concession mosaïque à leur dureté de cœur (19,8). Toutefois, en ce cas, il ne s'agit pas d'un commencement dans le cœur de l'être humain, mais de l'origine qui déborde l'histoire de chaque individu et remonte à la Création.

Dans le monde juif du temps de Jésus, la discussion portait sur les motifs légitimes de répudiation. L'école stricte de Shammaï interprétait le « quelque chose qui lui fait honte » de Dt 24,1 comme une faute sexuelle commise par la femme, tandis que l'école libérale de Hillel lui donnait le sens très large d'un comportement qui déplait au mari. Jésus, lui, n'est pas entré dans ce débat. Tout cela à ses yeux n'est qu'une concession accordée à la dureté de cœur des hommes et nuit à la radicalité de l'interdit (Mt 19,8). Même si l'on comprend que Mt ait prévu une exception à cet interdit qui a posé tant de problèmes au fil de l'histoire chrétienne, il est piquant de constater que, dans un passage d'antithèses assez fortes, l'évangéliste affaiblisse ou affadisse la radicalité de l'une de celles-ci.

Le serment (5,33-37)

L'obligation de ne pas se parjurer ne se trouve pas telle quelle dans l'AT. Il s'agit probablement d'un résumé de paroles telles que Lv 19,12 ; Nb 30,3-15 ; Dt 23,22-24 et plus indirectement Ex 20,7. L'interdiction pure et simple de tout serment est un cas unique de radicalisation négative. Aucun exemple d'une telle abolition n'existe dans le judaïsme. Tout au plus trouve-t-on en Si 23,9-11 une invitation à limiter l'emploi fréquent des serments pour éviter d'accumuler les manquements ?

Le serment a l'avantage de garantir une zone de vérité, même si c'est au prix d'en limiter le périmètre. Mais cela revient à laisser une place au mensonge. La position de Jésus se situe au-delà de cette concession pour exiger de ne plus admettre de mensonge. L'abolition est radicale : « Et moi, je vous dis de ne pas jurer du tout (*holôs*) » (v. 34). En supprimant l'isolation d'une zone protégée, Jésus étend la vérité à toute parole, ce qui revient à libérer celle-ci.

En effet, le serment peut avoir pour effet de conduire au discours neutre du ni oui ni non. « Les sociétés qui abusent de la demande de serment (cela n'arrive-t-il pas à l'Église ?) risquent d'en être punies par l'invasion de ce discours neutre et précautionneux qui décourage l'attention d'avoir trop contraint la parole » (PB 136). L'éthique de la parole proposée par Jésus est libératrice parce qu'elle amène chacun à s'exposer au risque du vrai, mais aussi à ne pas soupçonner autrui de mensonge en exigeant de lui, par manque de confiance, un serment.

Cette injonction se retrouve en Jc 5,12 sous une forme plus brève : « Avant tout, mes frères, ne jurez pas, ni par le ciel, ni par la terre, ni d'aucune autre manière. Que votre oui soit oui, et votre non, non, afin que vous ne tombiez pas sous le jugement. » Elle est reprise au II^e siècle par Justin le Martyr : « Le Christ nous ordonne en ces termes de ne jamais jurer et de dire toujours la vérité : 'Ne jurez pas du tout ; que votre oui soit oui, et votre non, non. Le reste vient du Mal' » (*Première apologie* 16,5).

Le talion (5,38-42)

Citée ici littéralement, mais sous forme réduite, la loi du talion (Ex 21,23-25 ; Lv 24,19-20 ; Dt 19,21) est un compromis à mi-chemin de la vengeance sans limite qui caractérise la barbarie et de l'amour du prochain : on y propose la symétrie entre le dommage subi et le dommage causé. De ce point de vue, elle peut être considérée comme un progrès civilisationnel. Elle retient le mal de se laisser aller en proposant de rester sur l'arête. Mais cette stabilité entre deux pentes est elle-même un leurre, car la réalité, c'est le déséquilibre. Certes il peut y avoir un suspens, mais on ne peut y demeurer. Dans l'élan, ou la violence ou l'amour l'emportera. La loi fonctionne comme un test où les hommes bifurquent : les uns vont

au-delà de ses exigences, tandis que les autres régressent en-deçà. Les paroles du Jésus matthéen (5,38-42) abordent divers cas selon la progression suivante :

- ne pas faire obstacle au méchant,
- accorder au méchant plus qu'il ne veut,
- accorder au demandeur (innocent) plus qu'il ne veut,
- ne pas fuir l'emprunteur (pauvre).

Cette gradation ne fait sens qu'à partir de l'idée d'accomplir la loi – qui n'est qu'une digue provisoire face au mal – non pas en la mettant en vigueur, mais en la dépassant, en faisant réussir son processus dans le sens de l'amour du prochain. « Un certain amour de la loi conduit au procès. Il en va autrement avec l'amour qui précède toute la loi » (PB 143). Ne pas résister ne constitue pas une nouvelle loi qui remplacerait celle du talion. Ce n'est pas un nouvel équilibre à atteindre. Jésus imprime plutôt à son disciple un mouvement qui n'a pas de terme connu, un mouvement sans fin, celui de l'amour inconditionnel du prochain.

L'amour des ennemis (5,43-48)

Dans la dernière des antithèses l'idée d'aimer est enfin abordée explicitement (5,43-48). Elle était sous-jacente à tout ce qui précède et qui n'aurait guère de sens sans elle. Elle est cette fois exprimée clairement et d'une manière radicale : « Aimez vos ennemis et priez pour ceux qui vous persécutent » (v. 44). Ce précepte est souvent cité comme une des originalités majeures du christianisme. **(encadré Marx et Ghandi)**

Au point de départ de cette antithèse, Jésus évoque le précepte de l'amour du prochain qui se trouve en Lv 19,18 : « Ne te venge pas et ne sois pas rancunier à l'égard des fils de ton peuple : c'est ainsi que tu aimeras ton prochain comme toi-même. C'est moi, le Seigneur. » En revanche, on chercherait en vain dans la Torah le précepte d'haïr son ennemi.

Mais aimer son prochain, c'est savoir qu'il y a des ennemis et agir en conséquence. Ce qu'on sait non seulement dans le judaïsme, mais partout. D'où l'invitation à faire mieux que les publicains, mais aussi que les païens. De nouveau, la clé est à chercher au commencement : commencez par l'amour, aimez les premiers au lieu de vous contenter d'un amour miroir. Dans ce passage, le « vous » se substitue au « tu ». Le discours s'adresse donc à une communauté, celle d'Israël d'abord pour Jésus, la communauté des disciples pour Matthieu. Tout ce qui relève de cet amour premier rapproche de la perfection du Père céleste, « car il fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons, et tomber la pluie sur les justes et les injustes » (5,45).

Il n'est pas question de dévaloriser l'amour que nous portons à ceux qui nous aiment. Mais il s'agit de ne pas s'en contenter. De nouveau, l'auditeur/lecteur se trouve en présence d'une logique de l'excès : l'amour inconditionnel prend ici la figure de l'amour des ennemis.

En conclusion des antithèses

L'accomplissement de la loi proposée dans les antithèses est-il praticable ? Comment s'en sortir si « les commencements du mal sont passibles des mêmes peines que son aboutissement extrême » (PB 151) ? Jésus ne verse-t-il pas dans l'utopie ? De telles exigences ne conduisent-elles pas tout droit à une démobilisation ? La question a été ardemment débattue. Considérer les exigences de Jésus dans ce discours comme des « conseils » à distinguer de préceptes, comme l'a proposé la tradition ancienne et médiévale, ne paraît pas

correct. En effet, il ne s'agit pas de conseils librement suivis par des individus, mais d'exigences universelles adressées aux disciples et à la foule, c'est-à-dire à la société entière. Ce sont des « conditions sine qua non de l'accomplissement du Décalogue. Qui ne veut pas dépasser n'accomplira pas » (PB 153).

Mais l'accomplissement doit être vu dans une perspective eschatologique. Non pas qu'il faille prôner une éthique provisoire, dont les exigences seraient supportables en fonction de la courte durée de temps séparant de la parousie. Plus profondément il s'agit de la prise de conscience que la fin, l'accomplissement jusqu'au bout, reste hors du champ ; nous n'y sommes reliés que par une flèche de sens en pointillé. Et dans l'entre-temps, l'Église donne une interprétation du discours pour qu'il puisse être pratiqué, une sorte de jurisprudence. Celle-ci est indispensable pour la collectivité des disciples, même si elle court toujours le danger de trop de lenteur.

Si on peut parler de loi à propos des préceptes de Jésus, il faut ajouter « loi parfaite de liberté » (PB 159). Comment ces préceptes obligent-ils ? Pas selon une lecture littérale, matérielle, mais selon l'Esprit. « Ils ne dictent pas les gestes qu'ils décrivent, mais ils font une obligation d'aller, *s'il le faut*, aussi loin que ce qu'ils suggèrent, sans s'y conformer matériellement » (PB 161). Et cela sans contrainte, car « la contrainte imposée en vue de la démonstration publique des vertus amène irrésistiblement à les feindre » (PB 163).

La logique est autre. Il y a à la fois obligation et liberté. Les préceptes de Jésus ne sont pas facultatifs, mais le surréalisme des situations qu'il propose suscite en ses disciples le désir d'inventer sans limites. L'enjeu de cette éthique de l'excès est grave. Car l'humanité ne sera sauvée de sa folie de mort que par une autre folie, celle dont Jésus se fait le témoin et le porte-parole. Dans un raccourci saisissant, Beauchamp avance que « de violence, il n'y en a qu'une dans l'homme, pervertie ou convertie » (PB 170). Le feu des paroles de Jésus peut nous épouvanter, mais c'est le feu de l'amour, le feu de l'Esprit.

IV. CRITIQUE D'ATTITUDES PRATIQUES (MT 6,1-18)

C'est toujours bien de la vraie « justice » dans l'optique de Jésus qu'il est question dans cette partie. Le sujet est cette fois traité à partir des trois pratiques de piété bien connues dans le monde juif : l'aumône, la prière et le jeûne. Le genre littéraire est donc celui de la *didachè* adressée à des Juifs. Ceux-ci connaissent bien ces pratiques. Il n'est donc pas question de les y initier ni de les exhorter à les pratiquer. L'objectif est plutôt de changer l'esprit dans lequel elles sont réalisées, de redresser un défaut dans l'exercice de ces pratiques, à savoir lutter contre l'hypocrisie ou la comédie.

Les trois sections sont structurées de la même façon en deux développements successifs :

- impératif négatif / motivation / sanction ;
- impératif positif / motivation / sanction.

On y trouve les mêmes oppositions : public vs caché ; vu des hommes vs vu du Père ; récompense déjà reçue vs récompense à recevoir du Père. Il faut cependant remarquer que la deuxième section comporte un développement, comme une excroissance, qui rompt un peu le rythme global. Il s'agit de développer comment prier avec l'exemple du Notre Père (v. 7-13) et d'exhorter au pardon (v. 14-15).

Les trois sections sont précédées par une exhortation globale qui les chapeaute : « Gardez-vous de pratiquer votre justice devant les hommes pour être vus d'eux ; sinon, pas de récompense pour vous auprès de votre Père qui est aux cieux » (v. 1) ; le mot grec traduit par « justice » est *dikaïosunè*. Par ailleurs, à la traduction « en public » (NFC) mieux vaut préférer « devant les hommes » (plus littéral). Peu importe que les pratiques de justice se déroulent en public ou en privé. Ce qui compte dans les deux cas, c'est qu'elles ne soient pas accomplies pour être vues des hommes, pour parader. Bref, c'est une erreur d'œuvrer pour satisfaire au jugement des hommes, alors que seul compte celui de Dieu. Autrement dit encore : pas de théâtre ! Le mot grec pour « être vu » est *theathènai*, un mot proche de notre mot « théâtre », en grec *theatron* (« lieu de spectacle », « spectacle »). Celui qui fait du théâtre pour se donner en spectacle aux hommes et rechercher leur approbation se passe pour le coup de celle de Dieu. C'est ce qui va être explicité de façon encore plus précise dans les v. 2.5.16. On lit une critique sur le même registre en 23,5-7 : « Toutes leurs actions, ils les font pour se faire remarquer des hommes. Ils élargissent leurs phylactères et allongent leurs franges. Ils aiment à occuper les premières places dans les dîners et les premiers sièges dans les synagogues, à être salués sur les places publiques et à s'entendre appeler 'Maître' par les hommes. »

Le temps est venu d'examiner comment sont développées les trois invitations à passer d'une pratique du « paraître » à une pratique du secret ou plutôt de la discrétion.

1. L'aumône sans comédie (6,2-4)

Au sens premier, *eleèmosunè* signifie « miséricorde », mais ce mot a aussi le sens d'« aumône » plus adapté dans ce contexte. Cette pratique est recommandée notamment dans Dt 15,11 : « Puisqu'il ne cessera pas d'y avoir des pauvres au milieu du pays, je te donne ce commandement : tu ouvriras ta main toute grande à ton frère, au malheureux et au pauvre que tu as dans ton pays. » Elle l'est aussi dans le judaïsme contemporain de Jésus. Et on y trouve également des recommandations de discrétion dans la pratique de l'aumône.

La particularité de l'enseignement de Jésus réside dans le fondement théologique qu'il donne à sa mise en garde contre le fait d'ériger une pratique bonne en soi en spectacle à son propre profit, pour gagner la considération d'autrui. Cette façon de faire est critiquée avec ironie par le recours à une image : faire sonner de la trompette pour attirer l'attention sur sa bonté. C'est la mauvaise motivation.

Dans la présentation de la bonne manière de faire, il y a un trait de génie avec la création d'une image frappante, celle de la main gauche qui ignore ce que fait la main droite, une phrase qui deviendra proverbiale. Seul Dieu qui voit dans le secret peut être au courant. Celui qui agit de manière désintéressée, sans recherche de la vaine gloire, peut compter sur la récompense de Dieu. En quoi consiste-t-elle ? Le texte ne le précise pas. Mais le contexte (5,43-48 et 6,9-13) est marqué par la relation Père-fil(le)s. En réponse à des gestes humains qui expriment l'attitude devant le Père, celui-ci offre en retour une relation privilégiée de filiation. Il s'agit d'une croissance dans l'amour, dans la relation Père-fil(le)s.

2. La prière sans comédie (6,5-15)

Ce passage est composé de deux ensembles : d'abord une mise au point sur la façon de prier tout à fait parallèle dans son style avec les développements sur l'aumône et le jeûne (v. 5-8), puis un exemple de prière avec le Notre Père (NP) (v. 9-15), texte dont Luc présente un parallèle dans un autre contexte (Lc 11,1-4).

A. La prière sans hypocrisie ni rabâchage (v. 5-8)

Comme pour l'aumône, l'auditeur/lecteur est mis en garde contre une manière hypocrite de pratiquer la prière. Il n'est pas reproché aux hypocrites de faire semblant de prier. Ils prient effectivement, mais ils étalent leur piété, en étant sensibles au paraître. Même la prière, lieu par excellence de la relation entre Dieu et les personnes humaines, peut être travestie en moyen de se faire valoir.

La prière juive peut se dérouler dans trois types de lieux : au Temple, dans les synagogues, et en tout autre lieu. Quand Jésus propose de se retirer dans un lieu discret – le mot *tameion* désigne en premier lieu une resserre à provisions, un grenier de stockage, et par extension une pièce qui n'est pas visible de la rue –, il ne s'agit pas d'un précepte, mais d'une image : un tel lieu met à l'abri d'admirateurs pieux. Où que ce soit que l'on prie, il faut rechercher la présence de Dieu plutôt que celles de pieux admiratifs. Comme pour l'aumône, seul le Père qui voit dans le secret est concerné, le but étant une croissance dans la relation Père-fil(le)s.

Cet enseignement sur la prière rebondit ensuite (v. 7-8) dans une autre direction. Le point de comparaison n'est plus la façon juive de prier, mais la façon païenne de le faire. Il ne convient pas de rabâcher comme le font les païens. Le verbe *battalogeô* (« rabâcher ») est inconnu de la LXX et n'apparaît qu'ici dans le NT. Il signifie sans doute « dire des paroles vaines », comme on le fait lorsque la langue va plus vite que le cœur ou le cerveau. Ils s'imaginent qu'à force de paroles ils seront exaucés et que plus longs seront leurs discours plus forte sera la pression sur leurs dieux. Il ne faut pas les imiter. Pour une simple et bonne raison : le Père sait ce dont vous avez besoin. Le but de la prière n'est pas de le mettre au courant des besoins. Mais plutôt que des discours sur la prière, un bon exemple de sobre prière évangélique pourra aider.

B. Le « Notre Père » (v. 9-15)

a) Comparaison Mt - Lc

La première constatation est que la prière est plus courte en Lc 11,2b-4 qu'en Mt 6,9-14. Dans le texte, on constate quelques différences :

- L'invocation initiale est plus développée chez Mt : « Notre » et « qui es aux cieux ».
- Il n'y a que deux demandes concernant le Père chez Lc qui ne parle pas de la volonté de Dieu.
- Concernant le pain, Mt a « aujourd'hui » et Lc « chaque jour » (ce qui étend la portée de cette demande à toute la vie).
- La demande sur la remise des dettes ou des péchés est formulée assez différemment.
- Lc n'a pas de demande sur la préservation du mal.

Comment interpréter ces différences ? Soit l'un a raccourci la prière, soit l'autre l'a allongée. La seconde solution est généralement considérée comme plus probable, tant il paraît peu vraisemblable que Luc ou l'auteur de sa source ait supprimé délibérément des éléments de la prière de Jésus. Les deux demandes supplémentaires dans le texte de Mt sont peut-être apparues au fil du temps comme des explications du sens de ce qui précède. La troisième

demande développe la portée des deux premières sans rien leur ajouter à proprement parler. Et la septième demande clarifie la portée de la sixième dont la formulation un peu ambiguë a torturé les traducteurs. En revanche, les différences de formulation dans les demandes du pain et du pardon sont plutôt vues comme des aménagements de Luc en vue de clarifier leur portée pour ses destinataires qui sont des païens convertis. Donc, lorsqu'on tente de reconstituer Q, on omet les troisième et septième demandes, mais on adopte le texte de Mt pour la quatrième et la cinquième à cause de leur formulation plus juive. Il ne faut cependant pas oublier que Mt et Lc ont aussi pu avoir des sources différentes provenant de pratiques liturgiques de communautés différentes.

La reconstitution de la version originale de Jésus s'avère d'autant moins possible qu'on va davantage dans le détail. Mais l'attribution globale à Jésus est assurée. D'une part, c'est une prière qui s'intègre tout à fait bien dans le monde juif du 1^{er} siècle ; les parallèles juifs ne manquent d'ailleurs pas. D'autre part, on ne retrouve pas dans sa formulation les accents de la théologie chrétienne primitive qui insiste sur la personne de Jésus, sa crucifixion et sa résurrection ou sur l'Esprit. Enfin, cette prière est en consonance parfaite avec la prédication de Jésus centrée sur le règne de Dieu et sur le pardon ; elle peut aisément être mise en parallèle avec les paraboles.

b) Une prière juive, mais avec une tonalité particulière

On peut comparer le NP à deux prières qui jouent un rôle important dans la piété juive au 1^{er} siècle : le *Qaddish* et les Dix-huit bénédictions.

Le *Qaddish* (en araméen = « saint ») est un hymne de louange à Dieu récité à la fin des cours dispensés dans les synagogues ou dans la liturgie synagogale après l'homélie. C'était aussi la prière des personnes en deuil. Il existe sous plusieurs formes. Le voici sous sa forme la plus condensée² :

« Que le nom du Très-Haut soit exalté et sanctifié dans le monde qu'il a créé selon sa volonté. Que son règne soit proclamé de nos jours et du vivant de la maison d'Israël dans un temps prochain. Amen ! »

Avec la sanctification du nom et la venue du Règne, le parallélisme est patent avec le début du NP. Cela ne doit cependant pas occulter deux différences évidentes. Dans le NP, le nom qui doit être sanctifié est celui du Père – avec la proximité que ce nom implique – plutôt que du Très-Haut. Quant au Règne, il ne concerne plus la seule maison d'Israël, mais bien la création tout entière : « sur la terre comme au ciel ».

Venons-en à la prière des Dix-huit bénédictions (*Shemoneh Esreh*). On l'appelle aussi *Amidah* (« la [prière] debout ») qui est récitée en direction de Jérusalem aux offices du matin, de l'après-midi et du soir. C'est donc la prière qui rythme la piété juive au fil du jour. Les parallèles avec le NP sont développés dans le tableau ci-joint. (encadré)

L'enracinement juif de la prière de Jésus y apparaît clairement. Où est sa tonalité propre ? La différence la plus évidente est la sobriété du NP. En outre, la prière des Dix-huit bénédictions baigne dans la tradition et les préoccupations d'Israël : son élection et sa rédemption. Rien de tout cela dans le NP qui du coup est une prière dans laquelle n'importe quel être humain peut s'adresser au Père céleste sans référence aux patriarches d'Israël et sans nécessité d'un enracinement dans la tradition particulière du peuple élu. Enfin, la structure du NP est différente. Après trois demandes en « tu » concentrées sur la venue du règne de Dieu,

² Traduction empruntée au *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme* (dir. Geoffrey WIGODER), Éd. du Cerf, 1993, p. 930.

on a trois requêtes en « nous » concernant la vie des disciples en ses points essentiels : la nourriture, le pardon et la préservation du mal.

c) *Commentaire du texte de Matthieu*

Notre Père qui es aux cieux

Dans l'usage juif, on évite de prononcer le nom de Dieu. Dès lors, on emploie des substituts tels que « Seigneur » ou « l'Éternel ». Jésus s'écarte de ces usages pour employer le mot « Père », un usage connu, mais marginal, en monde juif.

Le mot « Père » souligne la proximité de Dieu, encore renforcée par l'adjectif possessif « notre ». Il importe de remarquer le pluriel qui renvoie au sentiment d'appartenir à une communauté. Celui qui prie n'est pas isolé ; il fait partie de la communauté des fils et filles de ce Père. Quant à l'expression « qui es aux cieux », elle n'a pas pour but de localiser le Père. Elle souligne plutôt sa transcendance : ce Père est le tout autre qui ne se confond pas avec la création dont il est le principe.

Que ton nom soit sanctifié

À part ici et dans le parallèle lucanien, il n'est nulle part question de sanctification du nom dans le NT, alors que cette expression est présente dans le *Qaddish*.

Le « nom de Dieu » est une expression connue dans la Bible et le judaïsme pour signifier l'être de Dieu, son identité profonde. Dans la prière selon Jésus, non seulement on invoque Dieu par le nom de Père, mais le premier souci de l'orant est le nom de Dieu. S'il se soucie qu'il soit sanctifié, c'est qu'il le sait quotidiennement bafoué, soit qu'il soit moqué ou, pire peut-être, utilisé sans vergogne à des fins politiques, commerciales ou de pouvoir personnel. Lorsque son nom est sanctifié, Dieu, le Saint par excellence, est reconnu pour ce qu'il est et non déformé à des fins peu louables.

Le verbe est au passif sans que soit précisé l'agent de la sanctification. Par qui ce nom peut-il être sanctifié ? Si on se réfère à la tradition biblique, deux voies s'ouvrent en réponse à cette question.

D'abord, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob s'en charge lui-même en révélant sa force, sa gloire et sa sainteté, par exemple dans l'apparition à Élie (1 R 9) ou encore en sauvant son peuple, comme il est dit en Ez 36,22-23 : « C'est pourquoi, dis à la maison d'Israël : Ainsi parle le Seigneur Dieu : Ce n'est pas à cause de vous que j'agis, maison d'Israël, mais bien à cause de mon saint nom que vous avez profané parmi les nations où vous êtes venus. Je montrerai la sainteté de mon grand nom qui a été profané parmi les nations, mon nom que vous avez profané au milieu d'elles ; alors les nations connaîtront que je suis le Seigneur – oracle du Seigneur Dieu – quand j'aurai montré ma sainteté en vous sous leurs yeux. »

Mais les hommes ont aussi leur rôle à jouer. Le peuple est appelé à sanctifier le nom de Dieu, à accueillir sa réalité pour ce qu'elle est, en se laissant instruire et en vivant selon ses commandements. Ainsi, par exemple, Is 29,22-24 : « C'est pourquoi, ainsi parle le Seigneur, le Dieu de la maison de Jacob, lui qui a racheté Abraham : désormais, Jacob ne sera plus déçu, son visage ne pâlera plus, car en voyant ce que j'ai fait au milieu d'eux – ses enfants –, ils sanctifieront mon nom, ils sanctifieront le Saint de Jacob, ils trembleront devant le Dieu

d'Israël. Les esprits égarés découvriront l'intelligence, et les récalcitrants accepteront qu'on les instruisse. »

Dans cette ligne, l'orant appelle d'abord humblement le Père à faire lui-même en sorte que son nom soit respecté, lui le Créateur au projet d'amour et d'alliance. Que Dieu soit Dieu ! Mais il n'oublie pas non plus sa propre responsabilité d'œuvrer à la reconnaissance de Dieu pour ce qu'il est vraiment. Comment ? Par sa fidélité à la volonté de Dieu. C'est ainsi que la réalité de Dieu tel qu'il est prendra corps dans l'histoire humaine.

Que ton Règne vienne

Cette deuxième demande en « tu » concernant le Père s'intéresse à sa présence au monde des hommes. Son Règne se fait proche à travers le ministère de Jésus et fait partie de sa prédication. L'orant en demande la réalisation plénière et définitive.

Le règne de Dieu n'est pas envisagé ici dans une perspective nationaliste, comme c'est le cas dans la 11^e des Dix-huit bénédictions citée plus haut. Le Jésus des évangiles ne parle pas du tout avec une vision nationaliste. Israël n'est bien entendu pas exclu du règne de Dieu. Mais sa participation à ce règne n'est pas exclusive. Comme le laisse entendre la demande suivante, c'est le ciel et la terre, c'est-à-dire toute la création qui est concernée.

Que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel

Comme les deux précédentes, cette troisième demande en « tu » est centrée sur Dieu et son projet ou, plus précisément cette fois, sa volonté. Formuler une telle demande implique la conviction que la volonté de Dieu nous est favorable, est positive pour nous, sans quoi cette prière serait masochiste.

Qu'entend Mt par « volonté » de Dieu ? Le contexte immédiat du NP peut nous éclairer. Cette prière s'insère dans le SerM où Jésus reformule la volonté de Dieu, de manière à ce que nous puissions être parfaits comme l'est notre Père céleste (Mt 5,48). Comment cela ? Ce qui précède immédiatement l'indique : en pratiquant l'amour, y compris des ennemis, car alors nous serons « les fils de notre Père qui est aux cieux, car il fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons, et tomber la pluie sur les justes et les injustes » (Mt 5,45).

Il importe aussi de remarquer qu'on retrouve exactement la même formule « que ta volonté soit faite » plus loin en Mt 26,42. C'est lors de la prière de Jésus à Gethsémani, dans un verset propre à Mt : « Mon Père, si cette coupe ne peut passer sans que je la boive, que ta volonté soit faite ». Il est très probable que Mt ait relié jusque dans la littéralité des mots, cette prière ultime de Jésus et la troisième demande du NP. Certes la volonté de Dieu vise prioritairement une vie en plénitude d'amour, mais le bonheur visé ne correspond pas aux critères de réussite tels qu'ils sont définis socialement. Le jusqu'au bout de l'amour est loin d'être simple.

Dans l'expression « sur la terre comme au ciel », le singulier du mot « ciel » est frappant lorsqu'on le compare à l'invocation « Notre Père qui es aux cieux ». L'expression « les cieux » désigne aux yeux des anciens un espace qui échappe aux prises des êtres humains. Qu'on pense au mythe de Babel. Dès lors, c'est devenu une expression symbolique de la transcendance de Dieu, de son caractère tout autre. En revanche, « le ciel » au singulier sert à désigner une partie de la création. Et les anciens croyaient en son caractère harmonieux : la beauté de la voûte céleste, la parfaite ordonnance des astres. Pourquoi ? Parce que les lois divines s'y déployaient sans entraves. Autrement dit, la volonté de Dieu s'y

accomplis pleinement. C'est bien différent de ce qui se passe sur terre où le mal concurrence durement la volonté de Dieu. La troisième requête aimerait que la volonté de Dieu déjà accomplie au ciel se déploie totalement sur terre, autrement dit dans le reste de la création.

Donne-nous aujourd'hui notre pain de ce jour

Avec cette demande, on arrive au point de bascule avec la seconde partie du NP qui est formulée en « nous ». Il s'agit cette fois de confier au Père miséricordieux nos besoins et nos soucis d'humains les plus essentiels : le pain quotidien, le pardon qui libère et la préservation du mal.

Existe-t-il requête plus simple que celle-ci ? Et pourtant, elle comporte un mot dont la traduction a fait l'objet de nombreux débats, à savoir le mot *epiousion* qui qualifie le pain. Ce mot n'apparaît qu'ici dans le NT ; il est inconnu des versions grecques de la Bible et on n'en a trouvé trace dans aucun texte grec antérieur aux évangiles de Mt et Lc. C'est dire la difficulté pour le traduire. Vu le manque de parallèles, l'étymologie est pratiquement la seule voie pour le comprendre. Cinq interprétations ont été proposées :

1. L'adjectif *epiousios* est composé à partir du substantif *ousia* (« substance ») et de la préposition *epi*. Cette préposition sert de préfixe et on ne voit pas qu'elle ajoute un sens particulier ; c'est pourquoi on parle à son propos de préfixe vide. Tout le poids du sens repose donc sur le substantif. On traduit alors « pain substantiel » ou « pain essentiel ». Mais en quoi est-il essentiel ? Une première ligne d'interprétation renvoie au pain de la Cène (Mt 26,26) ou encore au pain de vie dont parle Jean (6,35). Les Pères de l'Église ont suivi cette voie et pensent au pain eucharistique.
2. Partant de la même hypothèse, mais rétifs à une interprétation jugée trop spiritualisante ou sacramentalisante, d'autres – en particulier chez les Réformateurs – estiment que le pain essentiel est celui qui est nécessaire pour survivre dans un sens matériel.
3. D'autres comprennent *epiousion* au sens de *epi tèn ousan (hèmeran)* et traduisent « d'aujourd'hui » ou « de ce jour ». Mais ce sens n'est pas attesté. Si on avait voulu dire « pour le jour-même », il aurait été plus naturel d'utiliser l'adjectif *ephèmeros*.
4. Une autre hypothèse est de considérer *epiousion* comme dérivant du verbe *epeimi* (« aller vers », « s'approcher », aller à la suite de »). Le sens serait alors « le pain du jour qui suit », « le pain du lendemain ».
5. Une dernière hypothèse part elle aussi d'une dérivation de *epeimi*, mais en pensant à un futur plus lointain : le pain du grand jour à venir, à la fin des temps, dans le Royaume de Dieu (au sens de Lc 14,15).

Aucune interprétation ne s'impose, en tout cas de manière exclusive. S'il faut en choisir une, j'opterais pour « nécessaire » (au sens de « essentiel ») qui peut recouper plusieurs des sens donnés ci-dessus. Dans l'esprit du SerM, recevoir ce pain nécessaire de Dieu, c'est aussi recevoir de lui la possibilité de le partager.

Remets-nous nos dettes, comme nous-mêmes nous remettons leurs dettes à nos débiteurs

Le deuxième besoin essentiel, après le pain, est le pardon. La comparaison avec la demande parallèle chez Lc (11,4) fait apparaître de légères différences de formulation, mais il en est une qui est importante : Lc sollicite la remise de « nos péchés », tandis que chez Mt il s'agit de « nos dettes ». Cette dernière formulation est immédiatement audible pour un auditoire juif qui connaît un usage figuré du mot « dette » pour ce que les hommes doivent à

Dieu, du fait de leurs fautes. La transposition lucanienne évoque plus clairement pour des païens un manquement, une transgression envers Dieu.

Le vocabulaire utilisé dans cette requête relève du domaine commercial et économique : le monde de la dette. Le présumé est que l'orant est criblé de dettes et sollicite de son créancier, le Père, une remise de ces dettes, qu'il n'est pas en mesure d'éteindre avec ses propres ressources. C'est un appel à la bienveillance du créancier de la part de quelqu'un qui a la lucidité de reconnaître ses dettes, de ne pas se croire sans péchés. La foi prend ici la figure de la conviction que le père est capable de remettre ces dettes tout simplement, sans rien exiger pour cela. Ce qui correspond bien à la figure de Dieu tel que Jésus l'annonce dans les paraboles notamment (par exemple en Lc 15). Le pardon divin gratuit peut briser la fatalité, rouvrir à chacun l'avenir. À ce titre, il est indispensable.

La seconde partie de la requête introduit une comparaison (« comme nous aussi »). Une des questions posées par cette subordonnée est la portée du verbe *aphèkamen* à l'aoriste. Normalement, en grec, ce temps indique une action passée : « comme nous aussi, nous avons remis leurs dettes à nos débiteurs ». Mais certains manuscrits ont le verbe au présent. Dans ce cas, l'idée serait que les orants pardonnent immédiatement ou promettent de pardonner. Un original araméen dans lequel passé et présent n'étaient pas distingués pourrait être à l'origine de l'ambiguïté, mais c'est difficile à prouver. La difficulté avec le verbe au passé est qu'en ce cas le pardon de Dieu paraît conditionné par le pardon préalable interhumain. C'est peu compatible avec la parabole des ouvriers payés au même salaire (Mt 20,1-16) ou celle du débiteur impitoyable (Mt 18,23-35), où la grâce divine inconditionnelle précède toute action humaine. La remise des dettes, fruit d'un amour fraternel, résulte du pardon divin, fruit d'un amour paternel ; elle ne le conditionne pas. Mais ce pardon fraternel n'en est pas moins indispensable, comme il appert en Mt 5,23-24, au point que son absence pourrait empêcher le pardon paternel de s'effectuer (Mt 6,14-15).

Et ne nous expose pas à la tentation, mais délivre-nous du mal

Cette troisième requête, nous place devant le problème de traduction par excellence du NP. En témoigne la volte-face de la traduction liturgique récente qui a délaissé la traduction œcuménique adoptée peu après le Concile Vatican II « ne nous soumet pas » et l'a remplacée par « ne nous laisse pas entrer » en tentation. Avant le Concile, à l'époque où l'on vouvoyait encore Dieu, on disait : « et ne nous laissez pas succomber à la tentation ». Et en latin, la Vulgate de St Jérôme propose : « *et ne inducas nos in tentationem* ».

La difficulté dont témoigne cette variété de traductions repose sur le sens de deux mots. Qu'entend-t-on par *peirasmos* ? Et comment faut-il traduire le verbe *eispherô* ?

L'argument principal des opposants à « ne nous soumet pas à la tentation » est que Dieu ne tente pas, qu'il n'induit personne au mal. Ce rôle est réservé à Satan. Ce raisonnement est appuyé par une référence à Jc 1,13 : « Que nul, quand il est tenté, ne dise : 'Ma tentation vient de Dieu.' Car Dieu ne peut être tenté de faire le mal et ne tente personne. » Ce raisonnement est exact si on entend par *peirasmos* la tentation au sens d'incitation au mal, au péché. Mais le mot grec a un autre sens, celui de « mise à l'épreuve », une opération où l'on éprouve, on vérifie la qualité de quelqu'un. C'est d'ailleurs ce sens qui est préféré en Jc 1,12 qui précède immédiatement la phrase qui vient d'être citée : « Heureux l'homme qui endure l'épreuve (*hupomenei peirasmon*), parce que, une fois testé, il recevra la couronne de la vie, promise à ceux qui l'aiment. » On le voit, les traducteurs ont été obligés d'opter tantôt pour un sens, tantôt pour l'autre. Et en Mc 1,12-13, on voit que c'est l'Esprit Saint qui chasse Jésus au désert pour une mise à l'épreuve, laquelle consiste à être tenté par

Satan. Bref, la mise à l'épreuve peut être et est régulièrement dans la Bible le fait de Dieu, tandis que l'incitation au mal ou tentation est l'œuvre du Mal personnifié. Le problème est qu'en grec, les deux sont désignées par le même mot.

Quant au verbe *eispherô*, son sens courant est « porter dans, amener, introduire ». L'image sous-jacente est de demander à Dieu de ne pas nous introduire dans la mise à l'épreuve ou dans la tentation. Si l'on comprend dans le premier sens, c'est tout à fait en accord avec la pensée biblique, dont on a de beaux exemples dans la mise à l'épreuve d'Abraham en Gn 22, ou encore celle du peuple d'Israël lors de l'exode (Dt 8,2), sans oublier la béatitude de Jc 1,12. On sait que Dieu met à l'épreuve et que le combat spirituel qui s'y joue est essentiel. Mais celui qui ne se considère pas comme un héros invulnérable de la foi lui demande de limiter la mise à l'épreuve, car il se sait faible et il sait qu'elle constitue un péril redoutable, une mise en danger de pécher et peut déboucher sur une catastrophe.

Telles sont les ambiguïtés qui rendent la traduction difficile. « Ne nous soumet pas à la tentation » est correct si le mot « tentation » est compris au sens de « mise à l'épreuve », mais pas si l'on comprend « tentation à laquelle on va nécessairement succomber ». La traduction « ne nous laisse pas entrer en tentation » suppose que le mot *peirasmós* est compris dans ce dernier sens, ce qui est loin d'être évident. Elle paraît un peu tautologique avec le v. 13b. Par ailleurs, la traduction « ne nous laisse pas entrer » – qui se base sur une traduction grecque erronée d'un substrat sémitique qui aurait un sens permissif – n'est guère défendable au plan philologique. Jean Carmignac, qui s'est fort opposé à la traduction œcuménique d'après Vatican II, reconnaît lui-même que « si l'on confiait la traduction de cette demande, telle qu'elle est exprimée en grec, à une machine électronique, on obtiendrait sans doute : 'Et ne nous introduis pas en tentation'. » En conclusion, la traduction qui me paraît à la fois philologiquement et théologiquement la meilleure est celle de la NBS : « ne nous fais pas entrer dans l'épreuve ».

Au v. 13b, le croyant ne demande pas d'être délivré du combat spirituel et de la mise à l'épreuve qu'il comporte, même s'il ne souhaite pas y être surexposé, mais bien d'être délivré du mal dont il ne veut pas être la proie. On peut s'interroger sur le sens de *ponèrou*. Si c'est un neutre, il évoque le mal en général. Si c'est un masculin, il implique une personnification du mal : le Mauvais, le Malin, Satan. Le génitif grec *ponèrou* convient aux deux et aucune indication dans le texte ne permet de trancher ; les deux sens existent en effet dans le NT, mais le premier est le plus répandu. En tout cas, le mot fait allusion à la puissance destructrice du mal qui peut pourrir la vie et l'anéantir. Ce mal dont il est complice, l'être humain en est aussi victime. L'orant croit que cette puissance destructrice est contraire à ce que Dieu veut et il le sollicite afin d'en être délivré, libéré.

À la fin du v. 13, figure une doxologie qui manque dans les plus anciens manuscrits : « car le règne, la puissance et la gloire sont à toi pour toujours ». En revanche, elle figure bien en conclusion du NP dans la *Didachè* à la fin du I^{er} siècle. Cela signifie au moins que la tradition liturgique chrétienne de clôturer le NP par une doxologie est fort ancienne. On y évoque la puissance de celui qui peut nous délivrer du mal. Si sa puissance et sa gloire sont professées, c'est dans la confiance que ce Père aimant n'en abuse pas, parce que Dieu est Dieu ! Le mal passe, Dieu pas.

C. Développement final sur le pardon (v. 14-15)

Ce passage, dont on n'a pas de parallèle chez Lc, mais bien en Mc 11,25, est repris ici par Mt pour insister sur le lien entre le pardon de Dieu et le nôtre, dont il a déjà été question plus haut.

3. Le jeûne sans comédie (6,16-18)

Comme pour l'aumône et la prière, il ne s'agit pas de contester l'utilité du jeûne, bien que rien ne soit explicité à ce propos. C'est plutôt le fait d'arborer un air sombre et une mine défaite, pour qu'il n'échappe à personne que l'on est en train de jeûner, qui est critiqué. C'est l'inverse qui est souhaitable : se laver le visage et se parfumer la tête, bref ne pas modifier ses soins de toilette habituels, pour jeûner incognito. Comme pour l'aumône et la prière, seul le Père qui voit dans le secret est concerné, le but étant une croissance dans la relation Père-fil(le)s.

V. PRESENTATION POSITIVE DE LA VOIE NOUVELLE (6,19 – 7,12)

Le discours change brusquement de ton. De la polémique il passe à un exposé positif de la voie nouvelle proposée. Ce sont des questions concrètes de la vie des disciples de Jésus qui sont traitées. On peut subdiviser cette partie en deux sous-ensemble, le premier traitant du rapport aux biens et de la vanité de l'inquiétude (6,19-34) et le second de différentes questions un peu en vrac (7,1-11). La division adoptée est celle de la TOB.

Le trésor dans le ciel (6,19-21)

Thésauriser, il serait insensé de le faire avec des trésors terrestres ; c'est vers des trésors célestes qu'il convient de se tourner. Il est d'autant plus important de situer son trésor dans le ciel que la personne s'identifie à ce qui est pour elle un trésor. La personne vaut ce que vaut l'objet de son désir, ce à quoi s'attache son cœur.

Les images utilisées correspondent bien à un milieu rural palestinien avec le danger des mites pour les vêtements et des vers pour les aliments, d'une part, et celui de voir des voleurs percer les fragiles murs en torchis pour entrer dans une maison par effraction. L'idée principale selon laquelle c'est pour le ciel qu'il vaut la peine d'œuvrer, car c'est là qu'est le vrai trésor, n'est pas neuve ; elle est bien connue dans le judaïsme. Dans la Bible, on la trouve dans le testament de Tobie : « Fais l'aumône suivant ce que tu as, selon l'importance de tes biens. Si tu as peu, ne crains pas de faire l'aumône selon le peu que tu as : c'est un beau trésor que tu te constitues pour le jour de la détresse, parce que l'aumône délivre de la mort et empêche d'aller dans les ténèbres ; en effet pour tous ceux qui la font, l'aumône est une belle offrande aux yeux du Très-Haut » (Tb 4,8-11). Pour les apocryphes palestiniens, on peut citer un passage d'un Psaume de Salomon 9,5 : « Celui qui pratique la justice s'amasse un trésor de vie auprès du Seigneur, mais celui qui commet l'injustice est seul responsable de la perte de son âme. » Dans la littérature rabbinique, on peut citer la réponse du roi Monobaze (converti au judaïsme du I^{er} siècle) à ceux qui lui reprochaient sa prodigalité envers les pauvres (Talmud de Jérusalem, *Peah* 15b). (encadré)

La lampe du corps (6,22-23)

La belle image que voilà ! Mais que signifie-t-elle exactement ? Tout naturellement, nous la lisons à partir de notre conception moderne, scientifique de la vision : les ondes de la lumière viennent de l'extérieur du corps frapper la rétine. À condition toutefois que l'œil soit sain, sinon il fait barrage à la lumière ; un œil malade plonge l'homme dans les ténèbres à la

mesure de sa déficience. Le sens serait alors que l'œil ne fasse pas obstacle et laisse entrer en l'homme la lumière du Royaume. Mais cette lecture n'est-elle pas anachronique, voire un contre-sens, si l'on se réfère à la conception ancienne de la vision ?

L'œil y est conçu comme la lampe du corps, ce qui suggère une lumière sortant de l'œil pour éclairer ce qui est à l'extérieur. La comparaison fonctionne alors de toute autre manière : comme l'œil sain projette de la lumière dans le monde, la personne qui a été remplie de la lumière du Royaume la projette aussi dans le monde. Et cela lui permet de s'orienter dans un monde de ténèbres et de disperser celles-ci. Le corps désigne la personne comme totalité. Au lieu de tâtonner, celui qui est éclairé par le Royaume de Dieu prend fermement la bonne orientation. Faut-il parler d'œil « sain » ? L'adjectif *haplous* n'évoque pas tant la santé que la simplicité, le caractère de ce qui n'est pas partagé. La traduction « si ton œil est simple » serait donc meilleure et elle s'accorde au contexte qui invite à un choix clair pour le trésor du ciel. Dans ce cas, la personne n'est pas partagée, elle est dans la lumière de Dieu.

Ou Dieu ou le Mammon (6,24)

Le même verset (provenant sans doute de Q) se trouve placé par Lc (16,13) dans un contexte différent, celui d'instructions sur le rapport à l'argent. Rien dans le contexte de Mt ne nous préparait à voir surgir tout à coup *mamônas*, un mot rare qui désigne l'argent pris comme idole, l'argent idolâtré qui devient une puissance, maître de la personne qui se livre à lui. Si Mt place cette sentence ici, c'est pour souligner à nouveau que le service de Dieu ne peut être partagé. On ne peut pas servir en même temps deux maîtres, avoir une vie dirigée à la fois et au même niveau par Dieu et par Mammon.

Chercher le Royaume ou s'inquiéter (6,25-34)

Cette section est rythmée par le verbe *merimnaô* utilisé à cinq reprises : trois fois dans une invitation à l'impératif qui rythme le texte (« ne vous inquiétez pas » [v. 25.31.34]), et deux fois au centre dans une double question : « Qui d'entre vous peut, en s'inquiétant, ajouter une seule coudée à la longueur de sa vie ? » (v. 27) et « Pourquoi vous inquiéter ? » (v. 28). C'est assez déroutant pour ceux qui prévoient, anticipent. N'est-ce pas une recommandation impraticable ? Par ailleurs, chaque oiseau affamé, sans parler des famines humaines dont la connaissance nous est assurée par un développement inédit des médias, contredit l'optimisme de Jésus sur ce qui se passe dans la nature. Cela sonne pour le moins étrangement aux oreilles de ceux qui se battent aujourd'hui pour sauver la biodiversité en péril et la sécurité sociale.

Certains évoquent la distance culturelle pour expliquer cet optimisme par rapport à une forme de pessimisme qui caractériserait notre époque tourmentée. L'hypothèse a aussi été émise que ces exhortations sont particulièrement appropriées pour les prédicateurs du Royaume, des « charismatiques itinérants » qui ont quitté tout métier, vivent seuls et sont soutenus par les collectivités locales davantage contraintes aux compromis de la vie. Mais, plus fondamentalement, ce n'est pas une forme d'insouciance optimiste qui est ici prônée et qui serait d'ailleurs en contradiction avec une exhortation paulinienne comme celle de 2 Th 3,10b-12 : « Si quelqu'un ne veut pas travailler, qu'il ne mange pas non plus ! Or, nous entendons dire qu'il y en a parmi vous qui mènent une vie désordonnée, affairés sans rien faire. À ces gens-là, nous adressons, dans le Seigneur Jésus Christ, cet ordre et cette exhortation : qu'ils travaillent dans le calme et qu'ils mangent le pain qu'ils auront eux-mêmes gagné. » Le SerM n'invite pas à se libérer des contraintes de la vie en vivant dans la paresse. Comme dans ce qui précède, le curseur d'attention est plutôt déplacé vers l'appel à

une recherche de l'essentiel : le Royaume du Dieu-Père et sa justice. Là est l'essentiel par rapport auquel les autres soucis sont relativisés et non plus survalorisés dans une quête angoissée.

La paille et la poutre (7,1-5)

Comme l'indique la première phrase, le thème est celui du jugement. Plus précisément, il est recommandé aux disciples d'éviter les jugements négatifs³ à l'égard de leurs frères et sœurs, des jugements qui ne sont pas fondés sur l'amour de l'autre, mais bien sur le souhait d'oublier, d'occulter la poutre qui encombre notre œil, tandis qu'aucune paille dans celui du voisin ne nous échappe. Nul ne peut porter un jugement sur autrui s'il n'utilise pas la mesure de Dieu lui-même, c'est-à-dire l'amour et la miséricorde qui sont bien illustrés dans la parabole du débiteur impitoyable (18,23-35). C'est ce que ne fait pas l'hypocrite. C'est pourquoi Jésus l'invite à soigner d'abord le mal sérieux qui l'aveugle avant de songer à redresser – et avec indulgence – les torts d'autrui (v. 5). Alors seulement, il pourra regarder autrui non d'une manière a priori dévalorisante et destructrice, mais d'une manière valorisante et créatrice. Il pourra ainsi agir à la manière du Père créateur et libérateur.

Les perles aux pourceaux (7,6)

Ce verset propre à Mt et qui n'a pas de lien avec son contexte immédiat est énigmatique. Que signifie-t-il ? D'où vient-il ? Pourquoi Mt l'a-t-il repris ici ? Aucune de ces questions n'a de réponse claire.

Et d'abord qu'y a-t-il de commun entre le sacré ou le saint (*to hagon*) à ne pas donner aux chiens et les perles à ne pas jeter aux porcs ? L'image paraît boiteuse. Depuis le XVIII^e siècle, il a été proposé, pour résoudre ce problème, de recourir à l'araméen. En fait, le *to hagon* du texte grec résulterait d'une confusion entre deux mots araméens proches, l'un signifiant « saint » et l'autre « anneau ». Le sens se rapprocherait alors de Pr 11,22 : « Un anneau d'or au groin d'un porc, telle la femme belle mais dissolue. » Mais cette solution reste purement hypothétique et ne convainc pas grand monde.

Si le texte portait bien « le saint » dès le début, que peut signifier ce verset ? En tenant compte du fait que dans la culture juive, les porcs et, dans une moindre mesure, les chiens sont une figure des païens, il pourrait s'agir d'une sentence d'une communauté judéo-chrétienne refusant la proclamation de la Bonne nouvelle et de la Loi avec ses perles à des païens, car ils ne sauraient pas l'apprécier à sa juste valeur et la fouleraient aux pieds. Mais cela ne correspond guère à la théologie de Mt. Alors pourquoi a-t-il inséré cette phrase dans son SerM ? Cela reste mystérieux.

Prier le Père avec confiance (7,7-11)

À première vue, ce passage où revient avec insistance le mot « demander » invite à ne pas se décourager et à persévérer dans la prière (surtout les v. 7-8). Mais, en fonction de la seconde partie, il apparaît que le point essentiel est plutôt de souligner la bonté infinie du Père, plus grande encore que celle d'un parent à l'égard de son enfant (v.11), une bonté qui mérite la confiance. On est là un peu dans la même logique qu'un très beau verset du prophète Isaïe 49,15 : « La femme oublie-t-elle son nourrisson, oublie-t-elle de montrer sa tendresse à l'enfant de sa chair ? Même si celles-là oublièrent, moi je ne t'oublierai pas. » Mais ici plutôt

³ Ce qui n'empêche pas une démarche d'aide positive à son frère sur le discernement de sa conduite (18,15-18).

que l'image d'un Seigneur sauvant son peuple, c'est celle d'un Dieu Père qui est mise en avant.

Quant aux « bonnes choses » que le Père donnera à ceux qui le lui demandent, de quoi peut-il s'agir ? Dans le contexte, cela désigne tout ce qui est nécessaire pour une vie de disciple, tel que celle-ci a été présentée dans le NP, autrement dit tout ce qui peut faire vivre positivement en fils et filles de notre Père. Et, pour Mt qui écrit un évangile, le don par excellence du Père, c'est Jésus Christ, témoin indépassable de ce qui est nécessaire pour vivre en vérité cette filiation.

La règle d'or (7,12)

Cette partie du SerM se conclut sur une brève maxime dans laquelle se concentrent la Loi et les prophètes. Il convient d'abord de constater qu'elle n'est pas propre à Jésus, ce qui ne veut pas dire sans particularité. Dans l'encadré, j'en reprends quatre qui sont antérieures ou contemporaine à Mt. (encadré)

Si l'on scrute attentivement ces quatre formulations, une différence est frappante. Elles sont formulées négativement alors que celle de Mt est positive. Dans la formulation négative, l'exigence est limitée : on se contente de ne pas infliger à d'autres ce qu'on ne voudrait pas soi-même subir. Certes, ce n'est déjà pas mal. Mais faire aux autres tout ce qu'on voudrait qu'il nous soit fait, c'est bien plus inépuisable.

Cette règle d'or propose une « logique d'équivalence » (Paul Ricœur). Comment relier cela à la logique de surabondance partout présente dans le SerM : donner gratuitement, aimer ses ennemis, pardonner... ? Pour cela, il convient d'interpréter la règle d'or à la lumière de ce qui précède dans le SerM. La règle d'or pourrait alors être paraphrasée comme suit : « Tout ce que nous voudrions que nous fassent les hommes, c'est-à-dire ne pas nous blesser par leur colère, ne pas nous juger, nous aimer même lorsque nous sommes leurs ennemis... bref nous accueillir et nous traiter en fils ou filles du Père, c'est-à-dire se comporter à notre endroit comme nous traite le Père » (Marcel DUMAIS, *Cahier Évangile* 94, p. 57), faisons-le pour eux.

VI. EXHORTATIONS FINALES ET CONCLUSION (7,13-29)

Les exhortations finales se préoccupent d'une vraie mise en pratique de la parole (7,24). Il n'est pas question de se contenter d'écouter, il faut « faire », incarner cette Parole dans sa vie. Employé à neuf reprises, le verbe *poiein* (« faire ») scande véritablement tout ce passage : la prise au sérieux de l'enseignement de Jésus se vérifie dans l'action. Une autre caractéristique de ces quatre péripécies finales, c'est de placer chaque fois l'auditeur/lecteur en position de choix inéluctable face à une alternative : deux voies, deux genres de prophètes, deux sortes de disciples, deux types de maison.

Les deux voies (7,13-14)

Le thème des deux voies est classique : un jour ou l'autre, et sans doute à plus d'une reprise, l'être humain doit choisir ce qu'il fera de sa vie. L'opposition entre la voie de la mort et celle de la vie est connue dans la Bible. Par exemple, c'est le thème de Dt 30,19-20a : « J'en prends à témoin aujourd'hui contre vous le ciel et la terre : c'est la vie et la mort que

j'ai mises devant vous, c'est la bénédiction et la malédiction. Tu choisiras la vie pour que tu vives, toi et ta descendance, en aimant le Seigneur ton Dieu, en écoutant sa voix et en t'attachant à lui. » Le même thème revient en Jr 21,8 (« Quant à ce peuple, tu leur diras : 'Ainsi parle le Seigneur : Je vais vous donner le choix entre la vie et la mort.' »), mais aussi dans les Proverbes, les Psaumes, les écrits rabbiniques et apocalyptiques.

Toutefois, ce qui est particulier en Mt, c'est l'insistance sur le caractère étroit de la porte et resserré du chemin qui mène à la vie. La porte n'est pas facile à trouver ; elle est donc l'objet d'une recherche. On n'y passe pas par hasard ou facilement. Dans le contexte, cette porte étroite fait probablement allusion aux exigences radicales du SerM. En fonction de ce qui suit, on peut aussi lire dans ce passage une critique de ceux qui se font des illusions sur leur vie de disciples (v. 21-27). Alors que beaucoup parmi les disciples se fourvoient et vont à leur perte par une voie large et confortable, seuls vivront ceux qui auront su trouver la voie étroite de la fidélité éthique sans cesse renouvelée. Dans la suite (v. 15-27), Mt va préciser contre qui ou quelles attitudes il polémique.

Discerner les faux prophètes (7,15-23)

Le v. 15 présente une illustration concrète de la voie qui conduit à la mort : se laisser abuser et détourner de la voie étroite par les faux prophètes. Mais de qui s'agit-il ? Le mot « prophètes » fait presque immédiatement penser aux prophètes grands et petits de l'AT. Ce n'est pourtant pas à eux qu'il est fait allusion ici. Il s'agit plutôt de membres de la communauté chrétienne, où le phénomène de prophétie a aussi existé, non sans causer des troubles comme en témoignent 1 Co 12 et 14. La mise en garde contre les faux prophètes en Mt 24,11.24 souligne l'importance de cette thématique pour l'évangéliste.

Ceux-ci viennent en vêtements de brebis. Le mot « brebis » était couramment utilisé pour désigner les membres du peuple de Dieu. Dire que les faux prophètes s'avancent vêtus en brebis souligne leur caractère mensonger ; ils essaient de se faire passer pour des membres de la communauté chrétienne, alors que, en réalité (*esôthen* « au-dedans d'eux-mêmes »), ce sont des loups rapaces porteurs de mort et non de la vie de Dieu. Leur duplicité comporte un danger mortel pour les disciples.

Mais comment discerner, reconnaître ces loups déguisés en brebis ? Le critère imparable de discernement, un critère sans appel (v. 19), est d'examiner quels fruits ils produisent, autrement dit quelles sont leurs actions concrètes et l'effet de celles-ci au-delà des paroles. Opérer ce discernement est indispensable au sein de la communauté eu égard au péril mortel auquel les faux-prophètes la confrontent.

Les faux disciples ou du mauvais usage des charismes (7,21-23)

Aux faux prophètes correspondent les faux disciples, ceux qui se complaisent dans une forme de verbalisme religieux au lieu de faire concrètement la volonté du Père des cieux telle qu'elle ressort de l'enseignement de Jésus. Eux aussi, c'est à leurs fruits qu'on les reconnaît. Ce sont ceux qui commettent l'iniquité (v. 23) tout en confessant des lèvres leur foi au Seigneur et en accomplissant des prodiges en son nom (v. 22).

L'expression « jamais je ne vous ai connus » signifie l'inanité de leur relation avec Jésus. Sans amour en acte, il n'y a pas de communion avec le Père aimant annoncé par Jésus, même pour ceux qui le prient et se prévalent de leur appartenance au Christ Seigneur. Sans fidélité éthique, cette déclaration de foi n'est pas validée.

C'est encore ce qu'illustre la brève présentation de la comparution eschatologique des v. 22-23, « ce jour-là » étant le Jour du jugement, jour où l'être humain accédera ou non au Royaume. Ceux qui vont être exclus mettront pourtant en avant les dons de l'Esprit, les charismes, dont ils ont été porteurs. Non que ces charismes soient rejetés ou méprisés, mais gare si ceux qui les ont pratiqués au nom de Jésus sont « sans loi » : ils commettent « l'iniquité » (*anomia*), en adoptant un comportement contraire à la volonté du Père.

Bâtir sur le roc (7,24-27)

Celui qui a entendu les paroles du SerM est interrogé sur la relation qu'il va établir entre l'écouter et le faire. À ce propos, Mt utilise à deux reprises une formule emphatique curieuse « ces paroles qui sont les miennes » (v. 24 et 26). Il renvoie ainsi clairement à la prédication de Jésus, mais plus spécifiquement au SerM que la parabole conclut ; ce sont les paroles par lesquelles Jésus mène la Torah à son accomplissement, fait réussir son processus (Mt 5,17).

De manière à première vue curieuse, le verbe de comparaison est au futur : « sera comparé ». Cela reporte à la fin de l'histoire, au jugement dernier. De même que la solidité de la maison n'est vérifiable qu'au moment où surgissent les intempéries, de même la qualité du rapport entre l'écoute et la pratique ne peut être évaluée en notre temps d'ambiguïté. Elle n'apparaîtra de manière univoque qu'au temps du jugement. La tempête violente et dévastatrice est en effet liée par Isaïe à la colère de Dieu (Is 13,10-13) et à sa justice (Is 28,16-17). Elle peut donc être vue comme une métaphore du jugement.

Mt qualifie chacun des deux bâtisseurs mis en antithèse d'une épithète : le premier est « avisé » ou « sage », tandis que le second est « fou » ou « insensé ». L'avisé est celui qui a non seulement saisi l'importance des paroles de Jésus en fonction du jugement à venir, mais en a tiré les conséquences pratiques et a agi. L'insensé est celui qui adopte le comportement inverse. Dans le contexte, son attitude peut être rapprochée de celle qui est critiquée en 7,21 : celui qui invoque le Seigneur, mais ne fait pas la volonté du Père qui est dans les cieux. Au temps du jugement, sa désillusion sera aussi grande que la ruine de son entreprise. Mieux vaut choisir la voie étroite qui mène à la vie que le chemin large qui mène à la perdition (7,13). Il s'agit d'un avertissement sévère pour les chrétiens de l'Église matthéenne s'ils négligent de mettre en pratique ce qu'ils écoutent avec joie.

Conclusion narrative (7,28-29)

L'inclusion avec 5,1-2 est parfaite. Alors que ce n'était pas clair en 5,1, il apparaît maintenant que le SerM était aussi destiné aux foules et non aux seuls disciples. En même temps ces deux versets préparent la transition de 8,1, lorsque Jésus descend de la montagne. Le SerM est ainsi remis en perspective dans le récit évangélique global dont il n'est qu'un des constituants.

Si l'enseignement de Jésus frappe les foules d'étonnement, ce n'est pas parce qu'il livrerait davantage de connaissances, c'est à cause de l'autorité qui s'en dégage et qui le différencie de celui de « leurs » scribes. Qu'on pense seulement aux répétitifs « on vous a dit... Moi je vous dis... » du chapitre 5. Y transparaissent un radicalisme et une audace étonnants.

Encadrés

Bonhoeffer

Dans une lettre de 1935 à son frère Karl, Dietrich Bonhoeffer présente le SerM comme alternative au nazisme montant :

« C'est dans le Sermon sur la montagne que réside la seule source d'énergie qui puisse un jour faire voler en éclats le sortilège et le spectre [...]. Le renouveau de l'Église viendra à coup sûr d'une sorte de nouveau monachisme qui n'aura de commun avec l'ancien que l'intransigeance d'une vie vécue selon le Sermon sur la montagne à la suite du Christ. »

Cité d'après Jens SCHRÖTER, *Jésus de Nazareth. À la recherche de l'homme de Galilée*, Labor et Fides, 2018, p. 291.

La règle d'or dans le Talmud

C'est l'histoire célèbre de Hillel (1^{er} s. av. JC) et du païen qui veut se convertir. Celui-ci s'adresse d'abord à Schammaï, rival de Hillel, pour lui demander de lui enseigner la Loi en une durée de temps ne dépassant pas celui où il pourrait se tenir sur un pied. En colère, Schammaï prend sa règle – il était charpentier – et le chasse. Il adresse ensuite la même requête à Hillel. « Oui, je peux te satisfaire, répond ce dernier, je peux vraiment t'exposer toute la Loi pendant que tu te tiens sur un pied ». Et il lui dit : « Ce qui t'est désagréable, ne le fais pas à autrui. Cette phrase résume toute la Loi ; le reste n'est que commentaire. »

Talmud de Baylone, *Shabbat* 31a. Traduction de Joachim JEREMIAS, *Paroles de Jésus*, Éd. du Cerf (Lectio Divina, 38), 1963, p. 16-17.

Deux lectures modernes contrastées du précepte d'amour des ennemis

Karl Marx

« Les principes sociaux du christianisme ont justifié l'esclavage antique, glorifié le servage médiéval et ils savent au besoin approuver l'oppression du prolétariat, bien qu'avec un air quelque peu contrit. Les principes sociaux du christianisme prêchent la nécessité d'une classe dominante et d'une classe dominée, et pour cette dernière ils se contentent d'exprimer pieusement que la première soit charitable. Les principes sociaux du christianisme transposent dans le ciel la compensation de toutes les infamies et justifient ainsi la perpétuation de ces infamies sur la terre. Les principes sociaux du christianisme déclarent que toutes les infamies commises par les oppresseurs contre les opprimés sont soit le juste châtiment du péché originel ou d'autres péchés, soit des épreuves imposées par le Seigneur, dans son infinie sagesse, aux âmes sauvées. Les principes sociaux du christianisme prêchent la lâcheté, le mépris de soi, l'abaissement, la soumission, l'humilité, bref toutes les qualités de la canaille. Le prolétariat qui refuse de se laisser traiter en canaille a besoin beaucoup plus de son courage, de son respect de soi, de sa fierté et de son goût de l'indépendance que de son pain. Les principes sociaux du christianisme sont sournois. Le prolétariat est révolutionnaire. »

Deutsche Brüsseler Zeitung 12/9/1947.

Gandhi

« Sans la moindre crainte, Bouddha a engagé la lutte contre ses ennemis et réussi à faire capituler un clergé arrogant. Le Christ a chassé du temple les marchands et maudit les hypocrites et les pharisiens. Ces deux grands maîtres étaient partisans d'une action directe et énergique. Mais en même temps, ils ont fait preuve d'une bonté et d'un amour indiscutables dans chacun de leurs actes. Ils n'auraient pas levé le petit doigt contre leurs ennemis, préférant mille fois se rendre que trahir la vérité qu'ils sont venus nous transmettre. Bouddha serait mort en luttant contre les prêtres, si la grandeur de son amour ne s'était pas révélée équivalente à ses efforts pour réformer le clergé. Le Christ est mort sur la croix, la tête couronnée d'épines, en défiant la puissance de tout un empire. Si, à mon tour, j'oppose une résistance de nature non violente, je ne fais que suivre humblement les traces de ces grands maîtres. »

The Mind of Mahatma Gandhi, compiled & edited by R.K. Prabhu and U.R. Rao, Ahmedabad, 1967, p. 215.

Comparaison du Notre Père avec le Shemoneh Esreh

« Père

Béni sois-tu, Seigneur, notre Dieu et le Dieu de nos pères, Dieu d'Abraham et Dieu d'Isaac et Dieu de Jacob, le Dieu grand, fort et terrible, Dieu très haut, auteur du ciel et de la terre, notre bouclier et le bouclier de nos pères, notre confiance en toute génération et génération. Béni sois-tu, Seigneur, le bouclier d'Abraham ! (1^{ère} bénédiction)

Que ton nom soit sanctifié

Saint es-tu et redoutable ton nom ; il n'y a pas de Dieu en-dehors de toi. Béni sois-tu, Seigneur, le Dieu saint ! (3^e bénédiction)

Que ton règne vienne

Restaure nos juges comme à l'origine et nos conseillers comme jadis et règne sur nous, toi, toi seul. Béni sois-tu, Seigneur qui aimes le jugement ! (11^e bénédiction)

Donne-nous aujourd'hui notre pain de ce jour

Bénis en notre faveur, Seigneur, notre Dieu, cette année pour qu'elle soit bonne en toutes les espèces de sa récolte, et fais approcher promptement le terme de notre rédemption ; et donne rosée et pluie sur la face de la terre et rassasie le siècle des trésors de ta bonté et donne bénédiction à l'œuvre de tes mains. Béni sois-tu, Seigneur, qui bénis les années ! (9^e bénédiction)

Remets-nous nos dettes comme nous aussi nous remettons à nos débiteurs

Pardonne-nous, notre Père, car nous avons péché contre toi, efface et enlève nos iniquités de devant tes yeux, car nombreuses sont tes miséricordes. Béni sois-tu, Seigneur, qui abondamment pardones ! (6^e bénédiction)

Et ne nous expose pas à la tentation

Vois notre détresse et combats notre combat, et rachète-nous à cause de ton nom. Béni sois-tu, Seigneur, le rédempteur d'Israël ! (7^e bénédiction). »

Joseph BONSIRVEN, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens pour servir à l'intelligence du Nouveau Testament*, Pontificio Istituto Biblico, 1955, p. 2.

Talmud de Jérusalem, *Peah* 15b

« Mes pères ont thésaurisé des trésors qui ne produisent pas de fruits ; et moi j'ai amassé des trésors qui produisent des fruits ; mes pères ont réuni (des biens) dans un lieu où la main peut avoir empire, et moi dans un lieu où la main n'a pas empire. Mes pères ont recueilli des biens matériels et moi j'ai recueilli des âmes ; mes pères ont amassé pour d'autres et moi j'ai amassé pour moi-même ; mes pères ont amassé dans ce siècle et moi j'ai amassé pour le siècle qui vient ; cela ne veut pas dire que la charité délivre de la mort mais qu'elle procure de ne pas mourir au futur à venir. »

Trad. de Joseph BONSIRVEN, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens*, p. 118.

Versions antiques de la règle d'or

Confucius (VI^e – V^e s.) : « Ce que tu ne veux pas que quiconque te fasse, ne le fais pas aux autres. » (*Entretiens*)

Hérodote (V^e s.) fait dire à Maïandros : « J'éviterai autant que je pourrai de faire moi-même ce que je reproche à autrui » (*Histoires*, III, 142)

Tb 4,15 : « Ce que tu n'aimes pas, ne le fais à personne. »

Rabbi Hillel : « Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas que l'on te fasse à toi-même. Voilà toute la Loi ; le reste est commentaire, va l'apprendre » (Talmud de Babylone, *Shabbat* 31a).

Pour continuer l'étude

- Paul BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre. La Loi de Dieu*, Seuil, 1999, 256 p.
- William D. DAVIES, *Pour comprendre le Sermon sur la Montagne*, Seuil (Parole de Dieu), 1970, 192 p.
- Marcel DUMAIS, *Le Sermon sur la montagne. État de la recherche, interprétation, bibliographie*, Letouzey et Ané, 1995, 332 p.
- Marcel DUMAIS, *Le Sermon sur la montagne (Matthieu 5 – 7)*, Éd. du Cerf (Cahiers Évangile, 94), 1995.
- Jacques DUPONT, *Les béatitudes. t. I. Le problème littéraire. t. II. La Bonne Nouvelle. t. III. Les évangélistes*, Gabalda (Études bibliques), 1969 et 1973, 388, 426 et 744 p.
- Archibald M. HUNTER, *Un idéal de vie. Le Sermon sur la montagne*, Éd. du Cerf (Lire la Bible, 44), 1976, 154 p.
- Ulrich LUZ, *Matthew 1 – 7 : A Commentary*, T&T Clark 1990, 460 p.
- Daniel MARGUERAT, *Le jugement dans l'évangile de Matthieu*, Labor et Fides (Le monde de la Bible, 6), 2^e éd. 1995.
- Daniel MARGUERAT, « 'Pas un iota ne passera de la Loi...' (Mt 5,18). La Loi dans l'évangile de Matthieu », in Camille FOCANT (éd.), *La loi dans l'un et l'autre Testament*, Éd. du Cerf (Lectio Divina, 168), 1997, p. 140-174.
- Geneviève MÉDEVIELLE, « Le discours sur la montagne (Mt 5,1-7,21). Connivences entre théologie dogmatique et discours éthique », *Revue d'éthique et de théologie morale*, n° 249, 2008, p. 9-24.
- Céline ROHMER, « Le bonheur selon Matthieu. Perspectives (Mt 5) et contre-perspectives (Mt 23) », *Revue théologique de Louvain* 50, 2019, p. 362-381.
- Martin STIEWE, François VOUGA, *Le Sermon sur la Montagne. Un abrégé de l'Évangile dans le miroitement de ses interprétations*, Labor et Fides, 2002, 300 p.
- Jean ZUMSTEIN, *Notre Père. La prière de Jésus au cœur de notre vie*, Éditions du Moulin, 2001, 92 p.