

# **lumière & vie**

**"et moi,  
je vous dis"**

**183**

**le sermon sur la montagne  
dans l'évangile de matthieu**

**jean ansaldi  
christian duquoc  
françois genuyt  
jean-claude giroud  
françois vouga  
jean zumstein**

**paraît  
cinq fois  
par an**

Fondée en 1951 par des Dominicains de la Province de Lyon, la revue LUMIÈRE ET VIE poursuit un objectif d'information et de formation qui veut satisfaire aux exigences de la recherche théologique, en se faisant l'écho des questions posées au christianisme et des interpellations que la foi adresse à notre temps.

Le comité d'élaboration, composé par cooptation et interconfessionnel, est responsable de l'orientation de la revue et du choix des cinq thèmes annuels. Il élit le comité de rédaction et le directeur. Dominicains et Dominicaines constituent un tiers des membres des deux comités.

---

**COMITÉ D'ÉLABORATION** : Monique ABADIE, André BARRAL-BARON, Jacques-Yves BELLAY, Alain BLANCY, Bruno CARRA DE VAUX, Bruno CHENU, Hugues COUSIN, Jean DELARRA, Michel DEMAISON, François DOUCHIN, Christian DUFOUR, François FOURNIER, François GENUYT, Pierre GIBERT, Emile GRANGER, François MARTIN, Luc MOREAU, Dominique MOTTE, Louis PANIER, Gabriele NOLTE, Jean-Jacques PÉRENNÈS, Réginald RINGENBACH, Marie-Paul SAULOU, Donna SINGLES, Cécile TURIOT, François VOUGA, Guy WAGNER.

**Président du comité d'élaboration** : François GENUYT

**COMITÉ DE RÉDACTION** : Alain BLANCY, Bruno CARRA DE VAUX, Michel DEMAISON, François MARTIN, Luc MOREAU, Louis PANIER, Réginald RINGENBACH.

**Direction** : Michel DEMAISON

**Secrétariat de rédaction** : Réginald RINGENBACH

**Administration** : Gabriele NOLTE

**Secrétariat administratif** : Marie-Paul SAULOU

---

### **CAHIERS DE L'ABONNEMENT 1987**

- 181 Le racisme, une hérésie
- 182 La mission des laïcs
- 183 Le Sermon sur la montagne
- 184 L'individualisme : décadence ou ressourcement
- 185 Le péché à la lumière de la rédemption

---

**lumière et vie**  
2, place gailleton  
69002 lyon

c. c. p. lyon 3038.78 a

tél. 78-42-66-83

# lumière & vie

tome XXXVI

septembre 1987

n° 183

---

<b>sommaire</b>	<b>"et moi, je vous dis"</b> le sermon sur la montagne dans l'évangile de matthieu	
<b>éditorial</b>	du côté des fondations	<b>2</b>
<b>jean zumstein</b>	proximité et rupture avec le judaïsme rabbinique	<b>5</b>
<b>françois vouga</b>	les sources de la composition matthéenne	<b>21</b>
<b>françois genuyt</b>	du règne de la loi à la loi du royaume	<b>41</b>
<b>jean-claude giroud</b>	la porte étroite du royaume ou le secret de l'impossible	<b>57</b>
<b>jean ansaldi</b>	le sermon sur la montagne ou les tribulations d'un théologien protestant	<b>67</b>
<b>christian duquoc</b>	une parabole de l'agir de dieu	<b>85</b>

---

## les livres

<b>jean massonnet</b>	chronique de nouveau testament	<b>99</b>
	liste des livres reçus à la revue	<b>113</b>

---

# du côté des fondations

Comme le Nouveau Testament en son ensemble, le discours le plus célèbre des évangiles est le produit d'une composition littéraire très élaborée : tel quel, ce « sermon » ne transcrit certainement pas mot à mot une prédication précise de Jésus. Il présente un autre trait remarquable : bien qu'il soit la charte de la pratique évangélique, il a été interprété et appliqué de manières fort différentes par les chrétiens. Ces deux paradoxes s'entrecroiseront pour soutenir la dynamique du parcours proposé dans ce cahier. Mais avant tout — faut-il le rappeler ? — ce texte n'a connu l'importance que la tradition lui a conférée qu'en vertu de l'autorité originelle qu'il détient en tant que page de cette Ecriture où les chrétiens lisent la parole de Dieu.

Le passage de Matthieu 5-7 est donc étudié ici comme un écrit que l'évangéliste a travaillé à partir de ses propres sources et d'autres documents, pour l'insérer dans son témoignage personnel sur le Christ. Ce choix explique que ne soient pas abordés les problèmes, minutieusement scrutés par les ouvrages d'exégèse, qui concernent l'authenticité historique de chaque péricope et son mode de transmission jusqu'à la rédaction matthéenne. Considéré en lui-même, le Sermon sur la montagne est soumis à des lectures plurielles qui poursuivent les trois objectifs suivants : explorer ce qu'il dit sur ses sources, ses destinataires, son genre littéraire, le mouvement qui l'a porté ; par l'analyse de sa structure interne et des rapports entre les figures utilisées, faire apparaître un sens qui rende compte de l'unité et de la progression du discours ; confronter deux interprétations théologiques, protestante et catholique, qui divergent sur le statut du Sermon et sur sa valeur normative en éthique chrétienne.

Il est avéré que le texte censé exprimer la quintessence du message de Jésus, s'il a été vivement critiqué de tout temps par

---

les juifs, ce qui ne saurait surprendre, puis par des philosophes et moralistes athées ou agnostiques, crée aussi des dissensions, explicites ou non, entre les chrétiens. Ce destin l'accompagne sans doute dès l'époque de sa composition, comme le montrent l'analyse de son argumentation et la comparaison avec la version de Luc : les premières communautés n'ont pas pris une position unanime sur la question cruciale du sens à donner à l'événement de Jésus face au judaïsme pharisien dont certaines étaient très proches. Au cours des siècles, des clivages souvent plus vécus que thématiques n'ont cessé de distinguer, sinon d'opposer, deux courants qu'on peut ainsi schématiser : celui des réalistes, enclins aux compromis, qui admirent l'idéal du Sermon, mais n'estiment pas possible, ni forcément souhaitable, de le concrétiser dans la vie des individus et dans le gouvernement des sociétés, y compris ecclésiales, et le courant, plus minoritaire, de ceux qui œuvrent pour le faire passer progressivement, par des engagements radicaux ou par des ruptures significatives, dans la pâte du monde dont ils voudraient être le levain et le sel. Avec la Réforme luthérienne, la discussion a repris, centrée surtout sur deux points : le Sermon selon Matthieu est-il compatible avec l'Évangile paulinien de la justification par la foi seule et qu'elle est alors sa pertinence doctrinale ? Peut-il être mis en pratique sans entraîner des effets négatifs, contraires à son inspiration, et quelle est alors sa pertinence éthique ?

Que le texte noue si étroitement le moment du croire et celui de l'agir à propos des options essentielles de l'existence, cela fait pour une grande part son originalité, sa force et aussi sa difficulté. Il est, en effet, l'une des premières expressions, et des plus percutantes, du lien spécifique que le christianisme met entre la foi et l'éthique. Il montre que la loi reste une condition pour que les mots et les règles sociales gardent une efficacité au moins

fonctionnelle pour assurer la justice entre les humains, en quoi elle est nécessaire à l'affirmation de l'Évangile ; mais il dénonce son incapacité à relever l'enjeu qui l'habite : faire naître le sujet éthique, celui qui répond librement à la parole de l'Autre, origine de la loi. En Jésus, l'autorité qui frappe les foules n'est donc pas celle d'un législateur auréolé par l'éclat de nouvelles Tables, ni celle d'un moraliste particulièrement incisif et convaincant ; elle émane de quelqu'un qui se situe en amont, du côté des fondations, et qui parle en créateur et en libérateur : lui seul ose donner comme repères à l'action humaine la perfection d'un Père qui agit dans une absolue liberté et gratuité, et la promesse d'un Royaume dont les voies, appelées Béatitudes, n'ont rien de commun avec l'utopie d'une société harmonieuse. Mais, s'il y a de la radicalité dans le discours inaugural de Jésus, elle ne va pas dans le sens d'une moralisation exacerbant la culpabilité, elle vient de son pouvoir de détecter la faille en chaque homme, d'empêcher toute complaisance en soi et de fonder l'agir, par delà l'inquiétude, l'utilité, l'observance, sur un détachement, une générosité et une liberté qui ne se comprennent qu'en référence au Père. Comme l'écoute et la mise en pratique qui fondent la maison sur le roc, la foi et la morale ont une source commune, le secret que la filiation est accordée et l'héritage du Royaume déjà assuré.

## **ont collaboré à ce numéro**

---

Jean ANSALDI, professeur d'éthique et de sciences humaines à la Faculté de théologie protestante de Montpellier

Christian DUQUOC, dominicain, professeur de théologie dogmatique à l'Institut catholique de Lyon et à l'Université de Genève

François GENUYT, dominicain, enseignant à l'Institut catholique de Lyon, président du comité d'élaboration de *Lumière et Vie*, L'Arbresle

Jean-Claude GIROUD, enseignant, membre du CADIR, Grenoble

François VOUGA, professeur de Nouveau Testament à la Kirchliche Hochschule Bethel, membre du comité d'élaboration de *Lumière et Vie*, Bielefeld (R.F.A.)

Jean ZUMSTEIN, professeur de Nouveau Testament aux Universités de Neuchâtel et de Genève, Neuchâtel

---

# proximité et rupture avec le judaïsme rabbinique

---

*La recherche récente a fréquemment considéré que les chapitres 5 à 7 du premier évangile étaient la réponse chrétienne au judaïsme postérieur à la catastrophe de 70. L'étude de leur genre littéraire et de leur contexte de communication infirme cette thèse. Cette première grande instruction matthéenne est un abrégé de l'enseignement de Jésus et sa fonction est strictement intra-ecclésiale. Si le judaïsme n'en est pas le destinataire, en revanche, la thématique en est typiquement juive : il y va de l'interprétation de la Torah, expression toujours valide de la volonté de Dieu. Théologie de la Loi, le Sermon est ainsi dans une proximité de pensée unique avec le judaïsme de type pharisien. Seule la thèse faisant reposer l'autorité de la Torah en Christ creuse un fossé infranchissable entre les deux communautés. Cependant, ce retour de la Torah à l'avant-scène chrétienne — dont le discours est l'expression privilégiée — ouvre la voie à une théologie conjuguant les deux Testaments.*

---

En 1966, dans sa célèbre étude consacrée au Sermon sur la montagne, W. D. Davies écrivait : « *Matthieu présente, en partie du moins, la réponse chrétienne au judaïsme issu de Jamnia. Le Sermon sur la montagne est la formulation délibérée de la tradition et de l'idéal moral des chrétiens à une époque où la Mishnah prenait forme dans le judaïsme* »<sup>1</sup>. Cette hypothèse met en jeu deux affirmations. D'abord, d'un point de vue historique et littéraire, le monde religieux qui oriente la problématique et la thématique de *Matthieu* 5-7 serait le judaïsme rabbinique d'obédience pharisienne issu de la catastrophe de 70<sup>2</sup>. Ensuite, sous l'angle de sa fonction argumentative, le texte

1. W. D. DAVIES, *Pour comprendre le Sermon sur la montagne*, Paris, Ed. du Seuil, 1970, p. 101.

2. La première guerre juive (66-70) s'est achevée par l'effondrement du judaïsme palestinien qu'avait connu Jésus. La destruction du Temple, la chute de Jérusalem et la dispersion du peuple impliquent une complète réorganisation du judaïsme qui sera menée par le parti pharisien, notamment depuis l'académie de Jamnia. Sur ce point, voir A. PAUL, R. LE DEAUT, *Au seuil de l'ère chrétienne* (Introduction à la Bible, t. III, vol. 1), Paris, Ed. Desclée, 1976, pp. 205-228 (bibliographie pp. 244-246).

constituerait l'élément chrétien du dialogue entre l'Eglise et la Synagogue ; il serait à la fois le pendant et la réponse à la tradition juive en voie de reformulation.

La proposition de Davies mérite d'être discutée. L'ombre de Jamnia s'étend-elle vraiment sur ce passage ? Et, à supposer que ce soit le cas, doit-il être lu comme une riposte à l'éclosion de la nouvelle identité juive ? Pour tenter d'apporter quelques éléments de réponse à cette double question, nous examinerons tout d'abord le genre littéraire et la fonction argumentative du Sermon. Nous essaierons ensuite de mettre en évidence ses points communs avec la tradition vétérotestamentaire-juive. Nous évaluerons enfin ses incontournables discordances par rapport au monde juif dont il provient.

## I

### le genre littéraire

Aussi surprenant que cela puisse paraître, le genre littéraire du Sermon sur la montagne n'a pas d'analogie incontestable dans la littérature chrétienne primitive ou juive. Dans la production qumranienne, les textes qui entrent en ligne de compte (la *Règle de la Communauté*, la *Règle de la Congrégation* et l'*Ecrit de Damas*) sont structurés de façon entièrement différente. La même remarque vaut pour le traité rabbinique dit *Sentences des Pères* (*Pirqué Abot*). Du côté chrétien, le texte le plus proche est celui de la *Didachè* (notamment 1-6) ; néanmoins tous les éléments qui font de la *Didachè* un manuel de discipline ecclésial sont absents de *Matthieu 5-7*<sup>3</sup>.

Cette absence d'analogie dans le monde vétérotestamentaire-juif, puis chrétien, signifie-t-elle qu'on est en présence d'une œuvre littéraire unique en son genre ? Nous ne le pensons pas, pour autant qu'on prête attention aux indices littéraires donnés par le texte lui-même et qu'on étende l'enquête sur ses possibles analogies avec la littérature hellénistique de type éthique.

3. La *Didachè* dont on trouve une excellente édition dans « Sources chrétiennes » (W. RORDORF, A. TUILIER, *La Doctrine des Douze Apôtres*, Paris, Ed. du Cerf, 1978), distingue les catéchumènes des baptisés, énonce des règles culturelles, a un enseignement sur le baptême, la Cène et les ministères.



### le genre littéraire de l'épitomè

Deux indices littéraires autorisent une première approche. D'abord, l'évangéliste Matthieu lui-même qualifie le Sermon d'*enseignement* : « *Les foules étaient frappées de son enseignement* » (7, 28) ; les versets d'ouverture et de clôture présentent Jésus comme « *enseignant* » (5, 2 ; 7, 29). Ensuite, la partie conclusive est introduite par un motif traditionnel dans l'enseignement éthique de l'époque : celui des deux voies. Qui suit la voie étroite, c'est-à-dire respecte les consignes données par le discours, sera sauvé tandis que le comportement inverse sera sanctionné par la perte. Ces deux indications signalent que, pour l'évangéliste lui-même, il s'agit d'un enseignement où se trouve consigné l'essentiel des instructions de Jésus permettant d'accéder à la vie éternelle.

Dibelius avait bien perçu ces éléments puisque, dans une conférence donnée à Yale en 1937, il déclarait : « *Nous pouvons constater que le Sermon sur la montagne est une compilation de différentes sentences. Mais l'évangéliste met bout à bout ces sentences et ces groupes de sentences pour donner un aperçu caractéristique de la prédication de Jésus.* » Ou encore : « *Vers 50 après J.-C., les premières communautés chrétiennes demandaient un résumé de l'enseignement du Seigneur afin d'avoir une loi pour leur conduite de vie* »<sup>4</sup>.

Ces remarques de Dibelius ne sont certainement contestées par personne. Mais renvoient-elles à un genre littéraire précis ? C'est le mérite de H. D. Betz d'avoir récemment attiré l'attention sur l'existence d'un genre littéraire répondant à de telles caractéristiques<sup>5</sup>. Ce genre est celui de l'*épitomè*. Répandu dans la littérature hellénistique de type éthique, il est notamment attesté dans les traditions épiciuriennes et stoïciennes. Le propre de l'*épitomè* est de présenter le résumé d'une grande œuvre ; il ne s'agit pourtant ni de morceaux choisis, ni d'une réduction scolaire. L'auteur jouit d'une grande marge de manœuvre, si bien qu'il peut faire preuve d'un authen-

4. On consultera avec un intérêt jamais démenti l'article de M. DIBELIUS, « Die Bergpredigt », *Botschaft und Geschichte*, Tübingen, Mohr, 1953, pp. 79-174 (ici pp. 92-93, 97).

5. Les recherches actuelles sur le Sermon sont notamment marquées par les travaux de H. D. BETZ, *Studien zur Bergpredigt*, Tübingen, Mohr, 1985. Dans ce recueil, l'article « Die Bergpredigt : ihre literarische Gattung und Funktion » (pp. 1-16) est à la base de notre analyse du genre littéraire.

tique talent créateur dans l'accomplissement de son travail. Il a notamment la liberté d'imprimer une conception d'ensemble à sa présentation. Semblablement, le choix et la formulation des matériaux lui appartiennent, quand bien même il est appelé à la plus grande concision et à la plus extrême précision dans l'élaboration de son exposé.

En effet, cet abrégé doit permettre d'accéder au centre d'une pensée en saisissant les formulations fondamentales. Même si l'*épitomé* vise à rendre possible l'assimilation d'un système philosophique, éthique ou religieux, elle ne doit pas conduire à une mémorisation mécanique, mais à une appropriation responsable et créatrice. Ce n'est donc pas une production destinée aux gens du dehors ou aux débutants, mais à des disciples déjà instruits.

**le sermon sur la montagne :  
un abrégé de la prédication de Jésus ?**

Cette brève caractérisation de l'*épitomé* permet d'entrevoir l'adéquation entre ce genre et notre texte lui-même. Dans le cadre de cette hypothèse, celui-ci devient un abrégé de l'enseignement de Jésus. Par le choix et la mise en discours de sentences de Jésus, il présente de façon thématiquement structurée les instructions fondamentales du Maître<sup>6</sup>. Le disciple se trouve ainsi confronté à un précis de la théologie de Jésus et, par là, il reçoit les moyens qui lui permettent d'assimiler cet enseignement. Encore convient-il de s'apercevoir que cet abrégé est inséparable d'un certain modèle de communication. L'auditeur, en effet, est appelé à « écouter » les sentences de Jésus et à les « mettre en pratique ». Que faut-il comprendre par là ?

L'*écoute* à laquelle le destinataire est convié n'est pas une réception passive, mais une assimilation compréhensive. Cette mise en activité de l'auditeur est attestée de nombreuses manières par le Sermon lui-même. Le « *Vous avez entendu dire* » des antithèses signale que toute écoute n'est pas porteuse de vérité et qu'une distance critique s'impose si l'on ne veut pas succomber à de faux enseignements sur la Torah. De même, l'appel au discernement (6, 1 ; 7, 15), à l'obser-

6. Tout au long de cet article, nous présumons que le Sermon est une composition de l'auteur du premier évangile effectuée à partir de différentes sources. Voir à ce propos l'article suivant de F. Vouga.

vation (6, 28) et, plus généralement, l'utilisation répétée de verbes exprimant le « voir » installent le lecteur dans le rôle d'un témoin actif et critique de la réalité. Enfin, comme le montre 7, 15-20, cet examen aigu et cette vigilance débouchent sur un savoir.

L'écoute ne saurait néanmoins en rester à une assimilation purement théorique des sentences de Jésus. Le texte postule une interaction constante entre l'écoute et le *faire*, d'autant plus que l'intention ultime de ce discours inaugural du Christ matthéen est la mise en pratique de la Torah. En définitive, comme le signale la parabole des deux maisons qui conclut le passage (7, 24-27), le destinataire est invité à s'identifier à « l'homme sage », c'est-à-dire à celui qui a réalisé l'équilibre requis et la nécessaire interaction entre l'écoute réfléchie et la concrétisation exigeante de la parole reçue.

Faisons un bilan intermédiaire. Aussi bien du point de vue de son genre littéraire que de la stratégie qu'il poursuit à l'égard de son lecteur, *Matthieu 5-7* se présente comme une œuvre didactique. Conçu comme un abrégé présentant de façon profilée les éléments fondamentaux de l'enseignement de Jésus — et cela par la mise en discours thématiquement organisée de sentences prononcées naguère par le Nazaréen —, il vise à transmettre aux membres des communautés chrétiennes proches de Matthieu les rudiments qui permettent à chacun d'assimiler et d'appliquer de façon renouvelée le message prononcé jadis. Nous ne sommes donc ni en contexte d'affrontement direct avec le judaïsme, ni en situation d'apologie face à la Synagogue ; le dispositif choisi est celui de l'instruction intra-ecclésiale.

La pertinence de cette conclusion mérite d'être vérifiée. Nous le ferons en analysant la figure des adversaires de Jésus et, par le biais d'une telle enquête, nous pourrions préciser quelle place et quel rôle exact Matthieu concède à ses opposants dans ce discours.

### **les adversaires de Jésus**

Le Sermon nomme ses destinataires explicites : les personnes qui, tout au long des chapitres 5 à 7, sont interpellées à la deuxième personne du pluriel sont les foules et les disciples (5, 1 et 7, 28). Il s'agit donc d'un discours qui s'adresse aux disciples, figure de la communauté matthéenne, mais qui prétend à une audience universelle, comme le démontre la mention des foules. Ce contexte de communication relève de l'instruction et non de la polémique. Con-

trairement aux controverses matthéennes qui, face à la Synagogue, justifient le mode de vie des disciples en montrant sa conformité avec la Torah vétérotestamentaire, le Sermon ne s'adresse pas à des interlocuteurs juifs pour défendre et prôner l'enseignement de Jésus.

Ce caractère didactique du contexte de communication est confirmé par le type d'argumentation employé. En effet, les destinataires ne sont l'objet d'aucune attaque ; au contraire, ils sont mis en garde contre des adversaires potentiels. De façon tout à fait symptomatique, le discours les instruit à discerner les quatre groupes dont il convient qu'ils se séparent.

Le premier groupe mis en cause est celui des « scribes et des pharisiens » (5, 20). Cette locution est vraisemblablement transparente pour l'époque de Matthieu ; elle mentionne les deux forces qui, après la catastrophe de 70, ont pris en main les destinées du judaïsme : les rabbis et le parti pharisien. Mais le texte programmatique de 5, 17-20 n'engage pas la discussion avec eux. Ils interviennent simplement comme le modèle d'une justice pervertie qui mène à la ruine. C'est là leur *seule mention* dans l'ensemble du discours.

Cette très étonnante discrétion dans la mention du vis-à-vis juif suppose que la rupture entre la Synagogue et l'Eglise matthéenne est déjà intervenue<sup>7</sup>. Cette hypothèse gagne en consistance dès l'instant où l'on constate qu'en 7, 29, l'évangéliste parle des enseignants juifs en les nommant « *leurs scribes* », ce qui suppose qu'ils ont cessé d'avoir un lien quelconque avec les disciples. De même, la formulation très générale de la béatitude des persécutés (5, 11-12) donne à penser que l'hostilité provient désormais aussi bien des païens que des juifs.

Le second groupe critiqué est celui des « hypocrites » (6, 2.5.16). Ce terme stigmatise un comportement éthique marqué par une contradiction entre la signification apparente d'un acte et son intention cachée. A nouveau, il s'agit d'un contre-modèle qui figure au seul titre de repoussoir dans l'argumentation. Il est possible qu'il faille

7. La rupture entre l'Eglise matthéenne et la Synagogue pharisienne est attestée par les éléments suivants. Du côté juif, la 12<sup>e</sup> bénédiction de la prière des 18 demandes formule explicitement l'exclusion des chrétiens de la Synagogue. Du côté matthéen, la radicale condamnation d'Israël et l'annonce de la constitution d'un nouveau peuple (voir Mt 21, 33 - 22, 14) confirment l'existence de la séparation désormais irrémédiable.

identifier les « hypocrites » aux « scribes et aux pharisiens » de 5, 20, mais le texte lui-même n'opère pas explicitement cette assimilation. La critique reste stéréotypée et n'atteste pas une attaque structurée contre le judaïsme.

Le troisième groupe est celui des « païens » (5, 47 ; 6, 7.32). Que les païens symbolisent l'impiété est un lieu commun de la polémique juive et judéo-chrétienne. Le fait qu'ils surgissent ici comme contre-modèle est intéressant, car leur présence établit que la polémique du Sermon ne s'exerce pas de manière spécifique contre le judaïsme.

En fait, la seule critique élaborée est menée contre les *faux prophètes chrétiens* (7, 15-23). Le front polémique est donc *intra-ecclésial* et non pas anti-juif. L'adversaire qu'il s'agit de débusquer et qui représente un danger mortel n'est pas la Synagogue ; ce sont des charismatiques chrétiens revêtus des dons spirituels les plus extraordinaires, mais qui ne mettent pas en pratique la volonté de Dieu telle qu'elle est présentée dans le discours.

L'étude du contexte de communication confirme de façon suggestive celle du genre littéraire. Les allusions à la Synagogue pharisienne sont très rares et, d'un point de vue argumentatif, elles fonctionnent exclusivement comme repoussoir. Le grand discours matthéen n'engage donc pas un dialogue — ne serait-ce que sous la forme d'une polémique — avec son vis-à-vis juif. Les destinataires de son message sont les croyants et les mises en garde qu'il opère sont de caractère intra-ecclésial.

Cette absence de confrontation directe avec le judaïsme signifie-t-elle que le texte n'a plus rien à faire avec les conceptions pharisiennes et rabbiniques ? Seule une analyse thématique peut fournir une ébauche de réponse à cette question.

### la thématique du sermon sur la montagne

A la lecture, deux repères bien visibles se détachent. 5, 17-20 énonce la thèse qui va être développée tout au long et qui a la teneur suivante : la venue du Christ signifie l'accomplissement de la volonté de Dieu. Le sommaire de 7, 12, quant à lui, récapitule l'interprétation de la Loi exposée dans les chapitres 5 à 6 : le centre de la Torah est l'amour du prochain.

Entre ces repères, se trouve le corps central (5, 21 - 7, 11) qui peut être scindé en deux parties. Les six antithèses (5, 21-48) forment un

premier développement ; leur objet est de formuler la justice exigée par la Loi réinterprétée. La seconde partie (6,1 - 7,11) a pour thème, annoncé en 6, 1, la justice qui prévaut devant Dieu. Cette dimension de la vie chrétienne est développée, d'une part à travers l'évocation des trois grandes œuvres de la piété juive, l'aumône, la prière et le jeûne (6, 1-18), d'autre part dans une catéchèse communautaire portant sur l'argent, le souci, le jugement et la prière (6, 19 - 7, 11).

Ce corps central est encadré par une préface qui dit le bonheur et la vocation des disciples (5, 3-16) et par une parénèse (7, 13-27) qui, utilisant le schéma des deux voies, souligne la signification décisive du « faire », de l'accomplissement concret de la volonté de Dieu en regard de la question du salut eschatologique.

Ce bref rappel fait ressortir l'unité thématique de ce discours inaugural du Christ dont l'objet est *l'interprétation de la Torah*, la formulation ultime de la volonté de Dieu. Cette constatation, mise en perspective avec l'analyse que nous avons poursuivie jusqu'ici, nous confronte à la question suivante : comment comprendre le fait que le Sermon sur la montagne ne soit plus en dialogue direct avec le judaïsme et que pourtant son thème central en soit la Torah, pierre d'angle de la foi juive ?

## II

### le retour de la torah

L'écart, si typique de ce discours, entre le contexte de communication dont la Synagogue est absente et la thématique dont la Torah est le centre, indique la surprenante originalité de Matthieu. Le défi et la nouveauté consistent ici à démontrer que, pour l'Eglise matthéenne, la rupture avec la Synagogue pharisienne n'implique nullement la renonciation à l'Ancien Testament, expression toujours valide de la volonté de Dieu. Au contraire, la Torah telle qu'elle a été accomplie par le Christ devient le cadre de pensée de la théologie matthéenne. Pour le dire de façon lapidaire, la théologie de Matthieu est une *théologie de la Loi*<sup>8</sup>.

8. Cette thèse devrait être établie en étendant l'analyse à l'ensemble de l'évangile. Sur ce point, nous renvoyons à l'ouvrage de R. SMEND, U. LUZ, *Gesetz*, Stuttgart, Kohlhammer, 1981, pp. 79-86.

Ce rôle constitutif de la Torah situe Matthieu de façon originale aussi bien par rapport au christianisme naissant qu'au judaïsme. Par rapport au christianisme, le Matthieu des chapitres 5 à 7 se distingue de Jésus pour qui la perspective centrale était la venue imminente du Règne de Dieu. Mais il se sépare tout autant de l'apôtre Paul pour qui la Loi n'est pas la pierre angulaire de la foi chrétienne ; au contraire — serait-on tenté de dire —, ce n'est que critiquée radicalement et soigneusement ordonnée à la foi qu'elle garde sa place dans l'économie chrétienne. Marc, enfin, le prédécesseur littéraire de Matthieu, procède à une critique de la Loi que ce dernier ne saurait admettre. Matthieu est donc l'auteur d'un retour remarqué de la Torah à l'avant-scène de la théologie chrétienne, retour dont le Sermon est l'expression privilégiée.

Ce retour, surprenant par sa massivité, lie Matthieu au judaïsme rabbinique autant qu'il l'en sépare. Il le lie dans l'exacte mesure où, tant pour l'évangéliste que pour la Synagogue, la Torah constitue le passage obligé du rapport à Dieu. En ce sens, le premier évangile est le plus judaïque des livres néotestamentaires. Mais, en un autre sens, il est l'œuvre anti-judaïque par excellence dans la mesure où il essaie de confisquer à son profit et d'intégrer à la foi nouvelle ce qui fait l'essence même du judaïsme : la Torah. Le dialogue est certes rompu avec la Synagogue et l'Église mathéenne suit désormais son propre chemin ; mais si elle a tourné le dos à ses anciens coreligionnaires, ce n'est pas sans emporter la Loi dont elle prétend désormais être la seule légitime dépositaire. C'est ce que montrent à l'évidence ces trois chapitres.

### **la torah, cœur du sermon sur la montagne**

La thèse qui gouverne l'ensemble du texte se trouve en 5, 17 : *« N'allez pas croire que je sois venu abroger la Loi ou les prophètes : je ne suis pas venu abroger, mais accomplir »*. Comme dans toutes les paroles de Jésus introduites par l'expression « Je suis venu », nous sommes en présence d'une déclaration où se trouvent exprimés le sens et le centre de la mission du Christ. Or, selon ce verset, le cœur de l'engagement de Jésus réside dans l'accomplissement de la Loi et des prophètes ou, en d'autres termes, dans l'interprétation de la Torah et dans son instauration dans la réalité.

Contrairement à une opinion fort répandue, les antithèses qui suivent n'affaiblissent pas la thèse initiale en la démentant par leur contenu.

Elles entendent, en effet, non pas abroger la Loi, mais la restaurer dans sa vigueur et son authenticité originaires. Ce qui a été dit aux anciens n'est pas effacé, au sens où l'absence de contrainte succéderait à des principes désuets. Au contraire, l'exigence séculaire est précisée, voire radicalisée. L'obéissance requise n'est pas suspendue, elle est intensifiée au point d'engager l'homme dans la totalité de sa personne. Ce n'est plus simplement le meurtre, mais déjà l'insulte, plus simplement l'adultère, mais déjà la convoitise, qui conduisent à la géhenne. Le divorce légal, le serment légal, la vengeance légale, l'amour du seul compatriote sont désormais insuffisants : ce sont la fidélité sans partage, l'absolue rectitude dans la parole, la non-résistance au méchant et l'amour étendu à l'ennemi qui ont désormais « force de Loi » !

La même remarque vaut pour les trois grandes œuvres de la piété juive. Elles ne tombent pas en désuétude, victimes d'une critique conséquente du ritualisme. Elles sont maintenues ; c'est leur possible exercice pervers qui est dénoncé. L'aumône, la prière et le jeûne ne suscitent l'approbation divine que si on les pratique par fidélité et amour envers le seul Dieu. Le geste ne vaut pas par lui-même, il doit être l'expression d'un engagement intérieur univoque.

La parénèse, enfin, ne se départit pas de ce plaidoyer en faveur de la Loi. L'alternative des deux chemins est conjointement une dénonciation des faux prophètes coupables, malgré leurs charismes extraordinaires, de ne pas porter de fruits, et un appel à être un homme sage, c'est-à-dire à entendre la parole et à la mettre en pratique.

### **le commandement des commandements**

Non seulement le Sermon s'engage à proclamer la Loi accomplie par le Christ, mais encore il pose la question capitale du centre de la Torah. Deux faits textuels permettent de le montrer.

Tout d'abord à la thèse programmatique de l'accomplissement de la Loi (5, 17-20) répond la « règle d'or » : « *Ainsi, tout ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites-le vous-mêmes pour eux : c'est la Loi et les prophètes* ». La Torah interprétée par le Christ a un centre de gravité : c'est le commandement d'amour. L'affirmation peut sembler banale. Pourtant, une comparaison avec l'enseignement du Jésus historique en fait surgir la singularité. Pour Jésus, l'exigence de l'amour est liée à l'annonce de la proximité du Règne. Parce que Dieu s'approche miséricordieusement des pécheurs,



les rapports humains sont soumis à une nouvelle économie. Pour Matthieu, la question n'est plus posée en fonction du Règne qui vient, mais en relation avec la Torah. L'exigence d'amour — et c'est une affirmation propre au premier évangile — devient le *sommaire de la Loi* : elle est le commandement qui gouverne tous les autres, qui en hiérarchise la pertinence respective.

Cette prise de position est parfaitement illustrée par les antithèses (5, 21-48). La réinterprétation de la Loi se joue exclusivement sur la deuxième table du Décalogue : ce sont les relations humaines qui sont en jeu. La première et la sixième antithèses qui encadrent le passage donnent le ton. La première, en excluant toute agression contre le prochain — fût-elle verbale —, souligne le respect inconditionné auquel a droit la personne humaine. La sixième en prônant l'amour de l'ennemi conclut l'ensemble de façon profilée : l'engagement envers autrui ne connaît aucune limitation ; tous, y compris celui qui veut ma perte, sont dignes de mon amour.

#### **du plus grand aux plus petits commandements**

Chez Paul, mais aussi chez Marc, la concentration de l'exigence éthique sur le commandement d'amour aboutit à une réduction de la Loi à cet impératif et ainsi à un abandon de la Torah dans sa dimension rituelle. Le Sermon sur la montagne montre que Matthieu se refuse à franchir ce pas, pourtant nécessaire en contexte de mission pagano-chrétienne.

Le texte programmatique de 5, 17-20 fournit ici encore l'information requise. Pour Matthieu, l'accomplissement de la Loi n'équivaut pas à sa réduction : *« Car, en vérité, je vous le déclare, avant que ne passent le ciel et la terre, pas un i, pas un point sur le i ne passera de la Loi que tout ne soit arrivé. Dès lors celui qui transgressera un seul de ces plus petits commandements et enseignera aux hommes à faire de même sera déclaré le plus petit dans le royaume des cieux »* (5, 18-19a). Les artifices exégétiques les plus ingénieux ne sauraient dissimuler le sens obvie de cette déclaration que Matthieu a tenu à conserver. La Torah dans son *intégralité* est maintenue. En contexte de communauté chrétienne, toute la Torah telle qu'elle est attestée par l'Ancien Testament et reformulée par le Christ doit être enseignée et l'obéissance requise du croyant est une fidélité englobant les plus petits commandements.

Deux exemples particulièrement typiques de cette obéissance incluant la Loi rituelle sont donnés par le texte lui-même. Dans la première antithèse, l'appel à la réconciliation suspend l'obligation rituelle, mais ne l'annule pas. Une fois l'harmonie rétablie, il convient de revenir à l'autel pour présenter l'offrande (5, 23-24). En d'autres termes, l'exigence de l'amour prime le devoir rituel, sans pour autant l'abroger. Seul l'ordre des priorités est établi dans le réseau des prescriptions qui, toutes, gardent leur validité. Semblablement, la pratique du jeûne (6, 16-18) n'est pas mise en cause. Cette prescription rituelle reste d'actualité ; seules les conditions de son juste exercice sont précisées.

*Matthieu 5-7* est ainsi l'expression incontestable de cercles acquis à la prédication de Jésus et désireux de conserver leur enracinement juif. La Torah n'est pas revendiquée de façon formelle seulement ; c'est son intégralité qui est réclamée et intégrée par la foi nouvelle.

### **des similitudes troublantes**

Les grandes options que nous venons d'évoquer posent la question du rapport de ce discours avec la théologie rabbinique d'obéissance pharisienne et, en particulier, avec sa figure emblématique : Jochanan ben Zakkai. Cette interrogation est d'autant plus justifiée que sur les points décisifs que nous avons dégagés (la Torah comme cadre de pensée, le problème du plus grand commandement et celui de la validité intégrale de la Loi), l'académie de Jamnia a pris des décisions fort proches de celles qui sont ici attestées<sup>9</sup>.

Ces similitudes mériteraient une étude détaillée qui ferait apparaître leur réelle pertinence. Néanmoins, elles suffisent déjà pour nous confronter à un fait troublant. Le Matthieu du Sermon et Jochanan ben Zakkai se trouvent dans une situation historique où tout dialogue entre eux est devenu impossible, remplacé qu'il est par l'invective réciproque. Et pourtant ces « frères ennemis » sont dans une proximité théologique unique dans l'histoire des rapports entre l'Eglise

9. La fixation du canon de l'Ecriture juive et la naissance de la Mishna indiquent clairement que pour le judaïsme d'après 70, la Torah est au cœur de la foi juive. Par ailleurs, si la Torah reste valable dans son intégralité, Jochanan ben Zakkai, par exemple, établit un ordre de priorité parmi les commandements : la miséricorde prime le code rituel. Enfin, depuis Hillel, les rabbis posent la question de la norme des normes.

et la Synagogue. Leur commun amour pour la Torah porte en lui la possibilité d'un débat authentique et constructif. Cet échange n'a pas eu lieu, car les points d'accord que nous avons relevés étaient occultés par un désaccord irrémédiable.

### III

#### la rupture christologique

Quels sont les éléments de ce désaccord ? Pourquoi un gouffre infranchissable sépare-t-il ces deux mouvements qui se réclament pourtant du même héritage et de la même référence, la *Torah* ?

##### seul, jésus est l'interprète de la loi

La rupture se cristallise dans la fonction que Matthieu attribue au Christ. L'affirmation qui est à l'origine de ce conflit indépassable a la teneur suivante : l'autorité de la Torah ne réside plus en elle-même ; elle est extérieure à la Torah et elle se trouve dans le Christ. Cette thèse, totalement inadmissible pour des oreilles juives, apparaît d'une double manière.

•  
 Tout d'abord, la forme littéraire même de l'antithèse est significative de ce nouveau rapport. L'opposition « *Vous avez entendu qu'il a été dit aux anciens..., mais moi je vous dis* » suppose que le Christ met en balance son autorité avec celle de la Torah traditionnelle. En s'appuyant sur son seul « je », il entend falsifier les énoncés de la Loi séculaire et y substituer la volonté originaire du Père. Ce faisant, il prétend parler au nom de Dieu contre la Torah consignée dans l'Écriture. Il affirme révéler la Torah eschatologique contre et à la place de la Torah reçue par Moïse. L'autorité qu'il revendique est supérieure à la Torah puisque, passant outre à la lettre de l'Écriture, il se juge apte à dire la volonté eschatologique de Dieu, voilée par la tradition. En accomplissant cette tâche de restitution et d'interprétation, il se déclare libre et souverain par rapport à la Torah, il affirme en être le Seigneur. Désormais, la Torah n'a plus d'autorité en elle-même, comme révélation de Dieu au Sinai ; elle tient son statut normatif de l'interprète eschatologique qui la proclame en vérité.

La thèse de 5,17 consolide l'observation que nous venons de faire à partir des antithèses. Le fameux « *N'allez pas croire que je sois venu abroger la Loi ou les prophètes : je ne suis pas venu abroger, mais accomplir* » met en exergue le fait suivant : l'accomplissement de la Torah, c'est-à-dire aussi bien l'établissement de son sens authentique que son instauration dans la réalité, est lié à la mission du Christ. C'est dans la venue de Jésus que se réalise cet événement capital. L'accomplissement de la Loi et des prophètes est donc subordonné à l'accomplissement du destin du Nazaréen et non l'inverse. La Torah tire son autorité du Christ effectuant sa mission : ce qui signifie du même coup que le Christ est désormais la condition d'accès exclusive à la véritable Torah. Il n'y a plus dorénavant d'écoute authentique de la volonté de Dieu en dehors de la suivance de Jésus.

Cette thèse de la souveraineté du Christ par rapport à la Torah est confirmée par la parénèse. L'enchaînement de l'annonce du jugement des fauteurs d'iniquité (7, 21-23) avec la parabole des deux maisons (7, 24-27) montre clairement qu'accomplir la volonté de Dieu et mettre en pratique les paroles de Jésus telles qu'elles viennent d'être formulées sont désormais une seule et même chose<sup>10</sup>. Bien plus, les paroles de Jésus, c'est-à-dire son interprétation de la Torah, deviennent le critère du salut eschatologique. Le dernier pas est ainsi franchi : seule la Torah telle qu'elle est enseignée par le Christ matthéen mène au salut.

### **un exemple de théologie pleinement « biblique »**

Le Sermon sur la montagne est-il, comme le supposait Davies, la réponse chrétienne au judaïsme issu de Jamnia ? Cette hypothèse doit, certes, être abandonnée, mais non sans nuance.

Dans un premier temps, il convient de prendre acte du genre littéraire et du dispositif argumentatif : il s'agit d'un abrégé de l'enseignement de Jésus destiné aux membres de l'Eglise matthéenne afin que ces derniers puissent assimiler, comprendre et assumer le message de leur Maître dans leur vie quotidienne.

10. La parabole des deux maisons s'ouvre par la déclaration : « *Ainsi tout homme qui écoute mes paroles que je viens de dire* » (7, 24). Cette formulation atteste clairement que désormais la Torah n'est plus dissociable de l'enseignement du Christ matthéen.

Ce n'est donc ni une apologie, ni une polémique dont la Synagogue serait le destinataire. La rupture est irrémédiablement consommée et la parole ne circule plus entre les deux camps, si ce n'est sous la forme de l'anathème.

Mais, dans un deuxième temps, il est tout aussi important et étonnant de remarquer que cet abrégé de la théologie de Jésus se présente programmatiquement comme un accomplissement de la Torah. La Synagogue est vouée aux gémonies, mais la tradition qui la constitue est passionnément revendiquée. Bien plus, cette revendication chrétienne de la Torah s'effectue dans des termes fort proches de ceux du judaïsme rabbinique. Le Christ de ce discours se dit face et à travers la Torah. Sa fonction et sa dignité sont celles de l'*interprète de la Loi*. Sa souveraineté — incontestable et scandaleuse — consiste dans le fait qu'il est désormais le passage obligé menant à la véritable Torah.

Le texte installe donc son lecteur dans une tension surprenante. L'Israël historique n'y est plus partenaire, mais la Torah reste au centre de la foi. En ce sens, *Matthieu 5-7* est l'exemple privilégié d'un essai d'articulation entre l'Écriture juive et le Christ. À l'aube du christianisme, il propose à la foi nouvelle de se souvenir et de vivre de ses racines. À ce titre, il est l'expression d'une théologie conjuguant les deux Testaments ou, si l'on préfère, d'une théologie qui se veut pleinement « biblique ».

jean zumstein

11. Pour prolonger la réflexion, nous signalons deux études récentes : G. STRECKER, *Die Bergpredigt*. Ein exegetischer Kommentar, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1984, et H. WEDER, *Die « Rede der Reden »*. Eine Auslegung der Bergpredigt heute, Zürich, Theologischer Verlag, 1985.

## ÉTUDES THEOLOGIQUES & RELIGIEUSES

1987/3

- E. TROCMÉ, La naissance du Nouveau Testament
- G. WAGNER, Le figuier stérile et la destruction du Temple (Mc 11, 12-14, 20-26)
- F. LOVSKY, Comment comprendre : « Son sang sur nous et sur nos enfants » ?
- D. LYS, Nature, culture, écologie, désert
- J. DUVERNOY, Cathares et Vaudois sont-ils des précurseurs de la Réforme ?
- 
- D. LYS, La vie contre la fête
- M. BERTRAND, Evangéliser les fêtes
- L. GAGNEBIN, Le début de l'année liturgique
- 
- M. BOUTTIER, Aux abords de l'ère chrétienne
- R. CHAPAL, Edmond Jeanneret ou l'enjeu poétique de la foi

---

13, rue Louis-Perrier, 34000 Montpellier - CCP 268-00 Montpellier  
Abonnement France 110 FF - Etranger 130 FF - Prix du n° : 45 FF (franco)

## DOSSIERS DU CENTRE THOMAS MORE

### L'EVANGILE DE JEAN

Lecture sémiotique par Jean Calloud et François Genuyt

Les chapitres 7 à 12 (1987, 145 p.) 70 F (port en sus : 11 F)

Le discours d'adieu (1985, 120 p.) 60 F (port en sus : 11 F)

---

CENTRE THOMAS MORE, La Tourette, B. P. 105, 69 210 L'Arbresle  
C. C. P. Lyon 7308 27 A

# les sources de la composition matthéenne

---

*A partir du constat que le Sermon sur la montagne rassemble des documents issus de divers courants du christianisme primitif, les deux traditions principales sur lesquelles l'auteur du premier évangile a travaillé sont présentées successivement : la Source des logia et les instructions propres à Matthieu. Pour chacune d'elles, sont d'abord identifiés les éléments qui ont été retenus pour être insérés dans le discours final, puis sont définies les règles de composition littéraire qui la caractérisent et l'interprétation originale de l'existence chrétienne qui s'y exprime. La dernière étape de chaque analyse concerne les modalités de la réception de ces deux sources, à savoir comment elles sont comprises, si elles sont modifiées par leur intégration dans la narration matthéenne, quelle influence elles exercent sur l'interprétation théologique que donne Matthieu de l'événement de Jésus et de son enseignement.*

---

Que le Sermon sur la montagne se soit à tel point imposé, dans l'histoire du christianisme, comme charte fondamentale de la foi, est à mettre au crédit de l'efficacité argumentative de la rhétorique matthéenne. Les traits et les thèmes essentiels de ce qu'il est convenu d'appeler la prédication de Jésus y sont rassemblés de façon significative, dans un discours concis qui évoque, par des biais multiples, les aspects les plus divers de l'existence croyante. S'y trouvent en outre intégrées, comme éléments de l'argumentation ou à titre de documents, les versions que la liturgie a retenues comme références de la prière du Seigneur (6, 9-13) et des Béatitudes (5, 3-12).

## **le sermon sur la montagne comme histoire de l'interprétation de Jésus**

La réussite, ici exceptionnelle, de Matthieu consiste à être parvenu à imposer à la chrétienté les résultats de son propre travail littéraire comme la quintessence de l'enseignement de Jésus. Une comparaison avec les trois autres évangiles, en particulier avec Luc et, dans une moindre mesure, avec Marc, montre en effet l'importance prise par Matthieu dans la rédaction du Sermon sur la montagne. C'est vrai pour l'ensemble de la construction de ces trois chapitres, comme l'atteste le parallèle lucanien du discours dans la plaine (Luc 6, 20-49), qui contient une grande partie des matériaux rassemblés en Mt 5-7 (les Béatitudes, comme proclamation eschatologique, les instructions

sur l'amour des ennemis et sur la générosité envers le prochain et la double exhortation finale). Mais c'est vrai aussi de la tournure prise par chacun des éléments qui s'y trouvent. Il suffira de citer, à titre d'exemples, la forme d'antithèse donnée à l'injonction d'aimer aussi ses ennemis (5, 38-42 et 5, 43-48) ou la version que Luc a gardée des Béatitudes et du Notre Père (Lc 11, 2-4), qui est beaucoup plus courte et, vraisemblablement, sensiblement plus proche de la forme originale<sup>1</sup>.

Ces observations conduisent à un premier constat : *le Sermon sur la montagne est, dans sa configuration actuelle, une composition littéraire du premier évangile. Matthieu a rassemblé des traditions provenant de divers milieux du christianisme primitif, les a regroupées et retravaillées, dans une perspective qui lui est propre, pour en faire le programme de l'enseignement de Jésus, tel qu'il le comprend.*

La conséquence de ce processus est la suivante : loin d'être un condensé de ce qu'il est convenu d'appeler la prédication de Jésus, le Sermon sur la montagne est le résultat de l'œuvre de transmission et de création de théologiens chrétiens qui, par la rédaction des documents utilisés par Matthieu, puis, en ce qui concerne l'évangile lui-même, par la disposition actuelle du discours, ont donné forme à leur interprétation de l'événement de Jésus et de son enseignement. Le Sermon sur la montagne, s'il n'est qu'indirectement une source de renseignements sur Jésus, est en revanche un document de premier plan pour reconstituer l'*histoire de la réception* de Jésus dans les christianismes primitifs<sup>2</sup>. Cette histoire de l'interprétation ne doit

1. En ce qui concerne les *Béatitudes* : on peut penser que le texte de Luc (6, 20-23) correspond approximativement à la tradition commune qu'ont reçue les deux évangiles. Luc y a ajouté le bloc symétrique des malédictions (Lc 6, 24-26). Matthieu a inscrit l'ensemble dans une perspective éthique qui lui est propre, modifié les matériaux reçus en conséquence, et rédigé lui-même cinq nouvelles béatitudes. En ce qui concerne le *Notre Père* : le processus peut être décrit de manière analogue. Luc a conservé les demandes originales, tout en adaptant la teneur à l'exigence de la durée (Lc 11, 2-4). Les rubriques propres à Matthieu, dues à la rédaction du premier évangile, vont toutes dans le sens observé à propos des Béatitudes. Leur objet est l'obéissance des croyants.

2. Le concept d'*histoire de la réception* a été développé par K. BERGER, *Exegese des Neuen Testaments* (UTB 658, Heidelberg 1984). Le point de vue proposé est le suivant : l'histoire des traditions permet d'observer non seulement la manière dont elles ont été modifiées, au cours de leur transmission, en fonction de la perspective propre des argumentations qui en ont fait usage, mais aussi la manière dont les rédacteurs les ont tout simplement reçues et comprises.



pas *a priori* être comprise comme une histoire de falsifications : si les paroles de Jésus ont été transmises, interprétées, développées, si les prophètes chrétiens en ont créé de nouvelles, dont ils ont enrichi les premières, si les rédacteurs des documents utilisés par Matthieu et Luc les ont intégrées à de nouvelles argumentations, qui ont leur perspective et leur cohérence propres, et si Matthieu et Luc, enfin, ont entrepris leur œuvre littéraire respective, c'est en raison de l'emprise que ces paroles ont eue sur eux, de l'autorité qu'ils leur ont reconnues et dont ils ont reçu la confirmation dans la proclamation de Pâques.

Le Sermon sur la montagne est un document, de premier ordre, sur la rhétorique de l'évangile de Matthieu<sup>3</sup>. Cependant, pour le bonheur de l'historien, Matthieu a travaillé de manière telle que la rhétorique de ses sources reste repérable à l'analyse. Pour ces chapitres, il a disposé principalement de deux documents qui présentent tous les deux les traits de *collections rédigées*, dotées de la consistance et de la cohérence d'une œuvre rédactionnelle. Le premier, utilisé par Matthieu et par Luc, est désigné conventionnellement comme *Source des logia* (ou paroles) et cité par l'initiale allemande Q. Le second, attesté exclusivement par Matthieu, est désigné conventionnellement par l'abréviation SMt (*Sondergut des Mt Ev* : le bien propre à Mt).

---

## I

### la source des logia

Le cadre de l'argumentation mathéenne est donné par la *Source des logia*. Comme la comparaison avec Luc permet de le constater, Matthieu y a trouvé un discours déjà composé qui offrait une présentation programmatique de l'enseignement de Jésus<sup>4</sup>.

1. Ayant présenté Jésus à travers la prédication de Jean-Baptiste, puis dans le double récit du baptême et de la tentation, le document annonçait le discours (Mt 5, 1-2 // Lc 6, 12.20a).

3. La rhétorique du Sermon sur la montagne a été mise en évidence par H. D. BETZ, *Essays on the Sermon on the Mount* (Philadelphia, 1984).

4. La forme littéraire de la *Source des logia* s'apparentait sans doute à celle de l'*Evangile de Thomas* : des paroles de Jésus, des dialogues et des paraboles étaient reliés entre eux, sans cadre narratif, par des formules du type : « Jésus disait... ».

2. L'enseignement commençait par les Béatitudes. Les trois béatitudes primitives, adressées aux pauvres, aux affamés et aux affligés, avec les promesses qui leur sont liées, constituaient le cadre interprétatif de l'ensemble : les derniers temps, ceux de l'accomplissement des promesses, ont commencé. Y fut ajoutée une quatrième béatitude, qui atteste des difficultés rencontrées par le mouvement qui a transmis ces paroles, qui en a vécu et qui les a mises en forme rédigée ; elle introduit dans le contexte de la prédication eschatologique du prophétisme chrétien le thème de la condition des croyants : le Royaume est plus particulièrement pour ceux qui, se consacrant à sa proclamation, sont victimes de l'hostilité (Mt 5, 3-12 // Lc 6, 20-26).

3. L'enseignement se poursuivait par une collection de directives introduites par la radicalisation du commandement d'amour. L'amour des ennemis sert de titre et de programme éthique de l'existence chrétienne. La prière pour les persécuteurs en est la règle d'application élaborée dans les mêmes conditions que la quatrième béatitude. Les consignes de tendre la seconde joue, de laisser la chemise à qui prend le manteau et de donner à qui demande servent d'illustration. Le refus de faire une discrimination entre amis et ennemis sert de critère de reconnaissance pour appartenir à la communauté. Les modèles de comportement ainsi définis sont fondés sur la confiance en la providence de Dieu qui fait pleuvoir sur les bons et les méchants, et sur la règle d'or (Mt 7, 12 // Lc 6, 31) qui prescrit d'agir envers autrui selon ce qu'on souhaiterait qu'il nous soit fait (Mt 5, 39-48 // Lc 6, 27-36).

4. Le corollaire de la radicalisation du commandement d'amour est, pour les relations interpersonnelles, l'appel à ne pas juger. L'argumentation s'étaie, d'une part, sur l'indicatif de la miséricorde de Dieu, d'autre part, sur l'annonce de la rétribution qui relève du « droit du talion » eschatologique : celui qui juge sera jugé (Mt 7, 1-5 // Lc 6, 37-42).

5. L'enseignement se terminait par un avertissement final mettant à contribution les deux similitudes de l'arbre et de ses fruits et de la maison bâtie sur le roc : l'appartenance au Royaume s'extériorise dans la mise en pratique des modèles de comportement préconisés (Mt 7, 16-27 // Lc 6, 43-49).

### la composition littéraire du discours

Les règles de composition ici à l'œuvre se caractérisent par les traits suivants :

1. D'un point de vue formel, le discours se présente comme la *juxtaposition de paroles* de thèmes et de genres divers (paroles prophétiques, comme les Béatitudes ; règles communautaires, comme le commandement d'amour ; dits de sagesse, comme les considérations argumentatives sur la providence ; sentences juridiques, etc.), qui ne reçoivent leur unité que du contexte qui leur est attribué. La rédaction n'a pas travaillé en intervenant dans le texte, mais en rassemblant et en disposant, selon une logique qui lui est propre, des éléments hétérogènes.

2. Les regroupements ne sont toutefois pas aléatoires. Une analyse rhétorique montre, au contraire, que la mosaïque ainsi constituée présente une forte *unité argumentative*. L'ensemble du discours s'organise de façon concertée : la proclamation eschatologique, qui fonde la conscience que le mouvement a de lui-même, sert de pré-supposé aux règles d'éthique qui le définissent ; le sérieux de celles-ci est rappelé dans l'avertissement final. La logique argumentative ne commande pas seulement la structure d'ensemble, mais aussi le développement de chacune de ses parties. Cela apparaît de façon particulièrement claire dans le développement sur l'amour des ennemis. La thèse présentée est d'abord illustrée, puis développée, pour être ensuite théologiquement et éthiquement fondée.

3. Le travail de la rédaction construit un discours aux dimensions nouvelles, mais s'inscrit dans la continuité du processus qui a conduit à la constitution des traditions. Une analyse des différentes unités rassemblées permet, en effet, de repérer les *phénomènes d'agrégation* qui ont conduit leur développement. Prenons le même exemple de Mt 5, 39-48 // Lc 6, 27-36 : l'ensemble de l'argumentation a trait à l'amour des ennemis. Le commandement d'aimer les ennemis a sans doute servi de point de cristallisation de l'ensemble. Il a attiré à lui les trois paroles qui précèdent (la seconde joue, la chemise, le don à qui demande), les réunissant ainsi autour d'une thématique commune. Bien qu'à l'origine indépendants, ces quatre impératifs ont en commun de ressortir à des titres divers aux formes de communications

paradoxaux<sup>5</sup>. Le commandement d'aimer — et *a fortiori* celui d'aimer ses ennemis — est par définition une injonction qui se contredit elle-même. Son effet argumentatif est de lever toutes les barrières entre les justes et les injustes (personne ne peut réaliser le commandement) et de renvoyer les uns et les autres à la grâce de Dieu. Les trois autres paroles correspondent aux tactiques de la non-violence et ressortissent aux mêmes stratégies de communication en désarmant la haine<sup>6</sup>. Les commentaires qui suivent ont manifestement été ajoutés ultérieurement : ils présupposent que le commandement d'aimer les ennemis est devenu une règle communautaire qui permet de démarquer et de reconnaître le cercle des disciples. Il en va de même de l'argument théologique selon lequel la providence de Dieu, qui fait lever son soleil sur les bons et sur les méchants, fonde les principes éthiques ainsi établis. Enfin l'exhortation à prier pour les persécuteurs est le dernier élément adjoint à l'ensemble. On constate en effet que toute la suite est dirigée sur le commandement d'amour et s'est développée sans tenir aucun compte de ce second impératif.

4. Conclusions : la tradition a tout d'abord rassemblé thématiquement quelques *logia* qui, à l'origine, ont probablement été transmis indépendamment. Ceux-ci ont servi de point de départ à une instruction destinée à définir les règles de comportement du mouvement. A cet effet, l'enseignement a été développé à l'aide de nouveaux éléments venant l'amplifier et le fonder. Ces nouveaux éléments se présentent, au même titre que les anciens, comme des paroles de Jésus, bien qu'ils aient été créés pour interpréter ces dernières. La rédaction de la *Source des logia* intervient dans la continuité de ce processus : rassemblant les unités ainsi élaborées, elle constitue un recueil orga-

5. Les formes de communications paradoxales ont été décrites par l'école de Palo Alto (cf. P. WATZLAWICK, J. H. BEAVIN, D. JACKSON, *Une logique de la communication*, Paris, 1972). De façons diverses, elles se caractérisent soit par leur emploi du langage analogique, soit par leur effet sur le destinataire qui se trouve mis en situation de double-contrainte. Leur usage peut être pathogène, parce que détruisant toute possibilité de comportement rationnel, ou thérapeutique, parce que radicalisant une situation intenable en la faisant éclater par sa propre logique et en provoquant ainsi le changement.

6. L'analyse de ces paroles est proposée par J. HALEY, *Tacticiens du pouvoir : Jésus-Christ, le psychanalyste, le schizophrène et quelques autres* (Collection Sciences Humaines Appliquées), Paris, 1984.

nisé des paroles de Jésus et, en ce qui nous concerne, une première version du Sermon sur la montagne.

### le christianisme présenté par le discours

Le système de conviction dont on trouve ici l'expression se caractérise par les traits suivants :

1. L'interprétation du christianisme et de l'existence chrétienne est gouvernée par une relecture de l'événement de Jésus à partir de la proclamation apocalyptique du Royaume. Le mouvement se comprend comme la communauté eschatologique des derniers temps. Son enseignement et son action sont déterminés par la conviction que les Promesses vont désormais trouver leur accomplissement. La consolation imminente est proclamée aux pauvres, aux affamés et aux affligés, et le groupe vit dans la certitude de cette attente. La persécution elle-même ne modifie ni n'infirme en rien sa confiance. Au contraire : elle s'inscrit dans la suite logique d'une histoire de la prophétie dont il est l'héritier et l'aboutissement.

2. Qui parle, lorsque Jésus parle, dans ce discours ? Il est probable que les éléments les plus anciens fassent écho à l'activité de Jésus lui-même. L'essentiel des développements est cependant dû à l'histoire post-pascale du mouvement, qui a élargi et commenté l'héritage. Or, le phénomène frappant est précisément que l'élargissement du patrimoine s'effectue sans solution de continuité avec la transmission des traditions primitives. Les paroles nouvellement créées sont présentées sur le même plan que les anciens *logia*. La distinction moderne entre les paroles dites « authentiques » de Jésus<sup>7</sup> et les formations

7. La tentative de dégager les *Ipsissima verba* de Jésus s'efforce d'opérer la distinction que le processus de transmission n'a pas effectuée. Elle aimerait trouver dans les *logia* authentiques l'enseignement véritable de Jésus. Elle se heurte à une double difficulté, littéraire et herméneutique. 1. La différenciation entre les paroles de Jésus et les paroles du Seigneur est extrêmement délicate, et les préjugés sur la teneur de la prédication du Jésus historique jouent un rôle déterminant dans les tentatives de reconstitution. 2. La tradition de l'enseignement de Jésus est probablement mieux conservée dans l'ensemble de ses réinterprétations que dans des *logia* isolés de leur contexte de communication. 3. S'il est vrai que la prédication de Jésus visait à interpeller ses auditeurs, l'authenticité ne réside pas dans une reconstitution muséographique, mais dans la transmission vivante de la proclamation. C'est ainsi que l'a compris le processus de canonisation qui concerne les quatre évangiles, et non les paroles de Jésus prises pour elles-mêmes.

des communautés ne trouve ici aucun équivalent. C'est que l'énonciateur n'est plus le Jésus historique. L'ensemble de la tradition, il est vrai, se rattache à Jésus. C'est toujours Jésus qui parle, dans les *logia* anciens et dans les créations nouvelles. La transmission de ses paroles a constitué d'ailleurs le point de départ de l'activité théologique du mouvement. Si les paroles sont transmises, cependant, et si de nouveaux élargissements les mettent en perspective et les commentent, c'est parce que Jésus est ressuscité et parce que la communauté reconnaît en lui le Fils de l'Homme élevé dont elle attend le retour prochain. C'est lui qui parle dans ces discours. C'est parce que Jésus est le Seigneur qu'on transmet ses *logia* ; c'est parce que c'est lui qui parle par la bouche des prophètes que les nouveaux oracles s'ajoutent sans discontinuité aux anciens ; et c'est pour cette raison encore que l'ensemble du patrimoine religieux de la communauté est transformé en parole de Jésus, d'où qu'il vienne <sup>8</sup>.

3. Que Jésus soit compris comme le Seigneur présent auprès de sa communauté eschatologique détermine l'orientation théologique du mouvement. Alors que les formules pré-pauliniennes hellénistiques ont résumé l'essentiel de la prédication chrétienne dans la proclamation de l'événement salutaire de la mort et de la résurrection (Rm 3, 25 ; 4, 24-25 ; 1 Co 15,3-5, etc.), Vendredi Saint n'a, pour le prophétisme de la *Source des logia*, aucune portée sotériologique particulière. Jésus n'est pas le Sauveur mort et ressuscité, mais le Fils de l'Homme qui a instruit et qui instruit les siens. Cet état de fait a des conséquences directes sur la vie de la communauté. Les hellénistes ont centré le culte chrétien autour de l'eucharistie, commémorant ainsi la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il revienne. L'importance de la célébration a trouvé écho non seulement dans les épîtres de Paul (1 Co 11, 17-34 ; 10, 16-17), mais aussi dans les traditions que l'évangile de Marc a héritées d'elles (Mc 14, 22-25) et que Matthieu et Luc ont reprises de Marc. Cependant il ne s'agit là que d'une tradition d'interprétation des christianismes primitifs. La communion avec le Maître vivant prend dans la *Source des logia* un autre chemin, qui est celui de la prière du Seigneur, symétri-

8. Que la règle d'or (Mt 7, 12 // Lc 6, 31) serve de principe fondamental de l'éthique, dans la *Source des logia* déjà, est à cet égard typique. Elle n'a, en effet, rien de spécifiquement chrétien, mais se trouve, bien avant le christianisme, aussi bien dans le judaïsme que dans la tradition philosophique grecque (Platon, etc.) et hellénistique.

quement absente de la tradition des hellénistes, de Paul et de Marc. La théologie chrétienne du mouvement n'est pas une théologie de l'Incarnation, ni une théologie de la Passion, ni une théologie de la Croix, mais *stricto sensu* une théologie de la gloire.

4. Les normes de comportement corrélatives du système de conviction ainsi défini s'expriment dans le programme éthique présenté par l'ensemble du discours de Lc 6, 20-49 // Mt 5-7, tel que le construit la *Source des logia*. Les propos paradoxaux de Jésus en constituent le point de départ et le fondement. De par sa propre tradition, le mouvement en a fait le principe de règles positives par lesquelles il définit son identité. La question de savoir dans quelle mesure cet usage correspond à la logique de communication de la prédication de Jésus n'est pas à poser ici. Au radicalisme de la compréhension du temps et de l'histoire qui sert de mythe fondateur au mouvement, correspond la radicalité du style de vie adopté. La règle en est donnée par le *commandement d'amour* et par l'*attitude de non-violence* qui en découle. Les consignes de non résistance sont présentées comme la mise en application de l'amour des ennemis (Mt 5, 44 a // Lc 6, 27 b : proposition initiale et thèse du discours de la *Source des logia*). L'attitude préconisée est celle d'une militance et non d'une passivité. Elle est l'application de la *tactique de la reddition*, qui vainc de ne pas rendre les coups, et du *jeu des militaires*, qui désarme la violence et la haine en accomplissant plus qu'il n'est demandé<sup>9</sup>. La discipline ainsi définie correspond à la nécessité de vivre de façon appropriée dans un monde déterminé par l'attente du retour imminent du Fils de l'Homme et par l'assurance en la providence miséricordieuse de Dieu. La prière pour les ennemis n'en est que l'aboutissement et la conséquence logique. Elle atteste de la capacité du mouvement à affronter l'injustice sans abandonner la cohérence de ses convictions.

### la réception matthéenne du discours

Le discours de la *Source des logia* a servi de cadre littéraire au Sermon sur la montagne de Matthieu. Du même coup, cependant, il se trouve inséré dans la logique narrative de l'évangile. Ses perspectives propres s'en trouvent profondément modifiées, et cela sur trois plans au moins.

9. Cf. J. HALEY, *Tacticiens du pouvoir*, op. cit., pp. 42-46.

1. Le programme éthique du discours se trouve intégré à un autre programme, imposé par Matthieu, qui est celui de la mise en valeur de la *Loi*. La problématique, fondamentale dans la compréhension matthéenne du Sermon, est annoncée d'emblée : « *Ne croyez pas que je sois venu abolir la loi et les prophètes* » (5, 17-20). L'entrée en matière de Matthieu est significative du propos qu'il se donne. Ce que Jésus annonce, c'est une interprétation, considérée comme normative, de la volonté de Dieu exprimée dans la Torah de la tradition juive. Cette interprétation du christianisme s'oppose explicitement à d'autres, qui sont formellement récusées : il est des mouvements chrétiens qui ont pensé que Jésus était la fin de la *Loi*<sup>10</sup>. Non seulement Matthieu rejette ce point de vue, mais il rattache directement la tradition de Jésus à la *Loi* juive : le commandement d'amour avec la discipline de non-violence n'est pas une donnée nouvelle, mais, tout simplement, la lecture correcte de l'Ancien Testament<sup>11</sup>.

2. Corrélativement, la christologie, qui fonde son autorité, n'est plus la même. Bien entendu, c'est toujours Jésus qui parle. Mais ce Jésus n'est plus le même que celui de la *Source des logia*. Le Seigneur qui parlait par la bouche de ses prophètes, et dans l'immédiateté duquel vivait la communauté, a fait place au Maître de la *Loi*, qui a laissé son enseignement à son Eglise et qui, ayant reçu tout pouvoir dans le ciel et sur la terre, reviendra de là pour juger les vivants et les morts (28, 16-20). Le locuteur a changé, mais l'énonciateur aussi, dans la bouche duquel l'enseignement est placé et au nom duquel il est donné. Matthieu répète le sermon de la *Source des logia* ; mais ce n'est plus la même personne qui le prononce et le thème en a changé. La continuité est faite de ruptures qui remodelent les paysages et

10. La thèse selon laquelle la polémique de Matthieu viserait directement la théologie paulinienne telle qu'on l'observe dans les grandes épîtres aux Romains, aux Corinthiens et aux Galates est évidente théologiquement et plausible historiquement. Selon J. WEISS, *Das Urchristentum* (1917, p. 585), l'expression grecque « le plus petit » (*elachistos*) en Mt 5, 19, serait une raillerie sur le nom de l'apôtre, rappelant de manière grinçante le trait d'humour dont Paul fait preuve à l'égard de lui-même en 1 Co 15, 9.

11. Il est significatif à cet égard que la plus grande partie de l'argumentation de la *Source des logia* sur le commandement d'amour (cf. Lc 6, 27-36) soit reformulée par Matthieu sous la forme d'une interprétation antithétique de la *Loi* : cinquième antithèse sur la *Loi* du talion d'Ex 21, 24 ; Dt 19, 21 ; Lv 24, 20 ; sixième antithèse sur le commandement de l'amour du prochain de Lv 19, 18.



déterminent la nécessaire diversité, dans le temps et dans l'espace, de la trajectoire des mouvements chrétiens.

3. Les transformations de la christologie correspondent enfin précisément à un déplacement de la perception de l'histoire. L'attente imminente du retour, mise en échec par la durée qui s'allonge, est ressaisie dans une histoire du salut qui articule la situation de la communauté matthéenne au passé des promesses vétérotestamentaires, au présent de la concurrence et du conflit avec le judaïsme et à une prédication du Jugement qui sanctionnera les œuvres que chacun aura accomplies. Le thème de la rétribution eschatologique, déjà présent dans le discours de la *Source des logia* par le biais de l'avertissement à ne pas juger autrui, devient un motif central de l'argumentation. L'obéissance est précédée, il est vrai, par l'appel des Béatitudes, mais celles-ci donnent, dans la nouvelle version qu'en fait Matthieu, les *conditions éthiques* du bonheur eschatologique : heureux ceux qui travaillent à la recherche de la justice, qui œuvrent comme pacificateurs, et qui font miséricorde. Les thèmes se trouvaient déjà dans l'état précédent du discours. Ce qui est neuf, c'est que l'échéance décisive est placée *devant* les auditeurs du Sermon sur la montagne et que les thèmes eschatologiques sont employés pédagogiquement dans le sens d'une argumentation « de la carotte et du bâton ». La mise en pratique de la Loi est présentée rhétoriquement comme la condition pour entrer dans le Royaume. L'écho psychologique que rencontrent de telles propositions — en rupture radicale avec l'Évangile de Paul ou de Jean, pour ne citer que ces deux exemples à l'intérieur du canon, et sans vouloir parler de Jésus<sup>12</sup> —, explique sans doute en partie l'efficacité du Sermon sur la montagne dans l'histoire de sa réception.

## II

### les traditions propres à matthieu

L'interprétation très particulière que le Sermon sur la montagne de Matthieu impose du discours de la *Source des logia* est l'effet du télescopage, dans la rédaction du premier évangile, avec le courant

12. La continuité théologique entre la doctrine paulinienne et ce qu'on peut reconstituer de la prédication de Jésus a été mise en évidence par Ch. SENFT, *Jésus de Nazareth et Paul de Tarse* (Essais bibliques 11) Genève, 1985.

légaliste développé dans le second document important qui s'y trouve utilisé : le patrimoine des *traditions propres à Matthieu*. Ses différents éléments se trouvent distribués à l'intérieur de la structure générale fournie par le premier document, mais sa perspective particulière détermine la configuration idéologique du Sermon sur la montagne. Ce patrimoine provient d'un mouvement bien différent du christianisme primitif, qui s'est probablement développé à Jérusalem, dans l'entourage de la famille de Jésus. Il a trouvé son porte-parole en Jacques, le frère du Seigneur, et le modèle de sa compréhension de la prédication de Jésus dans la tradition pharisienne d'interprétation de la Loi. Paul qualifie ses représentants de « faux-frères » (Ga 2, 1-10 ; 2, 11-14) et refuse de reconnaître leur évangile comme un évangile chrétien (Ga 1, 6-11).

Matthieu en a essentiellement repris, dans ses chapitres 5 à 7, les éléments suivants :

1. Les trois antithèses primitives sur l'interprétation du Décalogue et du *Lévitique* : « Vous avez entendu qu'il a été dit aux anciens : tu ne tueras pas » (5, 21-24) ; « ... tu ne commettras pas d'adultère » (5, 27-28) ; « ... tu ne te parjureras pas » (5, 33-36)<sup>13</sup>. A la lecture courante des commandements, ce mouvement chrétien oppose une interprétation linéairement maximaliste. Quiconque se surprend à adresser quelque propos malsonnant à son prochain ou à regarder une femme pour la convoiter est promis à la condamnation du Jugement dernier. Il faudra se demander où le mouvement a bien pu trouver ces idées. Significatif est le caractère casuistique de l'ensemble. Les différents cas de comportements déviants sont clairement catalogués (« Si tu te fâches ; si tu lui dis : imbécile ; si tu lui dis : fou ») et tarifés (« Tu es passible du tribunal, du sanhédrin, de la géhenne »).

2. Les trois instructions sur l'aumône (6, 2-4), la prière (6, 5-6) et sur le jeûne (6, 16-18). Formellement, on constate le même regroupement, par trois, d'instructions parallèles. Les thèmes sont différents et ne concernent plus l'éthique, mais la piété. Le développement correspond aux mêmes règles de la casuistique. L'enseigne-

13. L'analyse littéraire montre que Matthieu a trouvé dans son bien propre ces trois des six antithèses du Sermon sur la montagne. Sur le modèle des traditions reçues, il a donné à d'autres éléments venus de la **Source des logia** la forme des trois nouvelles antithèses qu'il y a ajoutées (le divorce, la loi du talon et le commandement d'amour).

ment n'est plus référé directement à l'Écriture, comme dans les antithèses. Il affirme cependant de nouveau sous forme polémique sa propre discipline contre une tradition et des modèles de comportement concurrents. Le radicalisme qui caractérisait l'interprétation de la Loi dans le domaine des relations interpersonnelles trouve son équivalent dans la radicalité avec laquelle est considérée la situation de l'homme devant Dieu.

### la composition littéraire des instructions

Les règles de composition ici à l'œuvre se caractérisent ainsi :

1. Le travail littéraire est beaucoup plus homogène dans la tradition des instructions propres à Matthieu que dans le discours de la *Source des logia*. La structure didactique des antithèses et des instructions sur la piété témoigne de l'emprise des formes argumentatives sur les matériaux reçus.

La construction rhétorique des antithèses suit le modèle fondamental d'un schéma commun :

- a) l'introduction d'une thèse, présentée comme la leçon reçue par la transmission rabbinique ;
- b) l'énoncé de la thèse, qui est une citation de l'Ancien Testament ;
- c) l'introduction d'une antithèse : l'énonciateur (c'est-à-dire Jésus) récuse la leçon reçue pour lui en substituer une autre ;
- d) l'énoncé de l'antithèse, qui n'abolit pas la thèse, mais l'étend à ses présupposés et en tire les dernières conséquences.

Suivent dans un ordre variable :

- e) un développement casuistique de l'antithèse, toujours à trois membres ;
- f) un motif eschatologique venant sanctionner l'obéissance ou la transgression de la Loi telle que l'interprète l'antithèse.

L'ensemble de la structure s'inscrit dans la perspective d'un mouvement qui se réfère à l'autorité de Jésus (« *Mais moi, je vous dis* ») pour imposer une interprétation extensive de la Loi. De par sa forme littéraire et de par son contenu, l'instruction ainsi constituée ressortit à la discussion rabbinique dans la continuité de laquelle et face à laquelle elle s'affirme.

La triple instruction sur l'aumône, la prière et le jeûne instaure le même contexte de communication et tient de celui-ci sa forme

qui, de nouveau, est significativement homogène ; elle s'en prend directement à un modèle qu'elle récuse et auquel elle oppose sa propre exigence au nom de Jésus :

a) Une formulation casuistique introduit l'objet propre de l'enseignement : « *Quand tu fais l'aumône,... quand vous priez,... quand vous jeûnez...* ».

b) Suit une consigne négative. L'impératif renvoie au mauvais exemple des hypocrites dont le comportement caricaturé sert de repoussoir.

c) Si le comportement des hypocrites est l'objet de la critique, c'est en raison du but qu'ils y recherchent de façon déplacée : « *Ne faites pas..., comme le font les hypocrites afin de...* ».

d) La première partie, négative, de l'instruction se termine par une sentence stéréotypée qui sanctionne l'échec de l'entreprise : « *En vérité, je vous le dis, ils ont leur récompense* ».

e) Prenant le contre-pied de la solution inappropriée adoptée par les hypocrites, l'instruction présente sa propre consigne : « *Toi, quand tu fais l'aumône,... quand tu pries,... quand tu jeûnes...* ».

f) A la finalité du comportement erroné des hypocrites est opposée la finalité préconisée par l'instruction : « *Fais ceci, afin que...* ». Le critère, stéréotypé lui aussi, est que la piété doit être dirigée vers Dieu et non pour les hommes. Comme dans les antithèses, le contexte de communication est celui du conflit des interprétations. La question directrice des antithèses est : comment interpréter la Loi pour y trouver la volonté de Dieu ? Celle des instructions est : comment être pieux de manière à ne pas se tromper soi-même ?

g) A la sanction prononcée sur l'échec des hypocrites correspond la promesse faite à ceux qui se conformeront aux consignes : « *Votre Père qui voit dans le secret vous le rendra* »<sup>14</sup>.

2. La composition des antithèses et des instructions ne procède pas par combinaison de *logia* et d'oracles, mais par le *développement continu d'une tradition d'interprétation*. On peut repérer dans les antithèses, comme dans l'enseignement sur le commandement d'amour, des éléments qui ont servi de point de départ de l'élaboration. Celle-ci ne s'est cependant pas faite ici par la cristallisation de matériaux hétérogènes, mais par un processus d'auto-explicitation

14. Schéma mis en évidence par G. STRECKER, *Die Bergpredigt. Ein exegetischer Kommentar*, Göttingen, 1984, p. 100.

et d'amplification, et selon une logique qui tient à la forme même du genre littéraire. Le point de départ est donné par l'antithèse proprement dite (« *Vous avez entendu qu'il a été dit / mais moi, je vous dis* »), qui se présente elle-même comme un débat sur l'interprétation de la Loi. Les élargissements successifs commentent et précisent l'interprétation, la concrétisent, la légitiment et lui donnent validité normative par l'emploi de motifs eschatologiques. Les termes successifs du commentaire sont l'extrapolation de données déjà présentes dans la tradition ; ou ils se trouvent moulés dans le dispositif de la démonstration quand il s'agit d'éléments extérieurs, par exemple, l'ajout qui est fait à la première antithèse et à ses applications casuistiques (5, 23-24). Un rabbinisme chrétien se réfère à l'autorité de Jésus pour développer son interprétation chrétienne du judaïsme, selon les règles herméneutiques propres aux écoles pharisiennes.

3. L'histoire du développement des instructions des sources judéo-chrétiennes propres à Matthieu témoigne d'un processus de *rejudaïsation* du mouvement. Les antithèses elles-mêmes, qui servent de point de cristallisation à la casuistique, ressortissent aux mêmes logiques de communications paradoxales que le commandement d'amour des ennemis et ses illustrations dans la *Source des logia*. L'interprétation radicale qui en est faite renforce la portée du commandement jusqu'à le rendre inapplicable. La Loi est prise à tel point au sérieux qu'elle s'en trouve *de facto* disqualifiée. D'un point de vue anthropologique, l'exigence est tellement radicalisée, portant non plus seulement sur l'extériorité des actes, mais aussi sur l'intériorité de la conscience, que toute justice est rendue impossible. Elle ne fait que révéler que, par la Loi, nul ne sera trouvé juste devant Dieu (Rm 3, 30). Le légalisme est expulsé de son obsession et renvoyé à la seule grâce de Dieu.

Ce point de vue critique est renversé par les élargissements successifs. La casuistique n'entend en faire qu'un commentaire. Dans la perspective qui la commande, il ne s'agit que de transmettre l'enseignement de Jésus et de l'imposer comme la règle d'interprétation de la Loi. Pour y parvenir, elle se trouve toutefois obligée de faire une lecture lénifiante du paradoxe et d'en humaniser le caractère implacable. L'injonction paradoxale de Jésus redevient praticable. Mais du même coup, la Loi est rétablie et, avec elle, le système obsessionnel

que faisait éclater l'antithèse. Le phénomène est significatif de la dialectique propre au processus de la tradition. L'intentionnalité qui y préside est la fidélité à l'enseignement reçu. Du fait qu'il est répété et cité dans un nouveau contexte de communication, sa portée argumentative se transforme et sert de caution à un monde interprétatif qui lui est étranger.

### **le christianisme présenté par les instructions**

Le système de conviction dont on trouve ici l'expression se caractérise par les traits suivants :

1. L'interprétation du christianisme et de l'existence chrétienne est gouvernée par une relecture de l'événement de Jésus à partir d'une conception rabbinique de la fidélité à la Loi. C'est dans la Loi qu'il faut chercher la volonté de Dieu et la foi chrétienne se comprend, selon ce mouvement, à l'intérieur du judaïsme. Les formes de son expression théologique sont celles des écoles pharisiennes. Ses conceptions fondamentales leur sont apparentées. La révélation est liée à la Torah, c'est-à-dire à Moïse et aux anciens, scribes et pharisiens, qui sont assis dans sa chaire (Mt 23, 2-3). Jésus lui-même se trouve intégré, de ce point de vue, dans la chaîne des interprétations qui continuent de constituer la Loi.

2. Qui donc parle, quand Jésus parle, dans ces instructions ? Il est probable, ici comme dans la *Source des logia*, que les éléments les plus anciens rendent écho à l'activité de Jésus lui-même. Le recadrage de ce patrimoine dans un moule plus orthodoxe est le corollaire de la réinterprétation qui est faite de Jésus comme scribe et maître de la Loi. Sa prédication est projetée dans le cadre fourni par les pratiques de l'herméneutique rabbinique. Il est l'*interprète de la Loi*. Le mouvement, incontestablement, lui reconnaît une autorité particulière. Cette autorité est cependant à comprendre dans le monde de référence auquel il est rattaché. Jésus a autorité en tant que maître de la Loi et dans la mesure où sa lecture de la Loi requiert autorité. Pour le dire autrement : ce n'est pas de Jésus que la Loi tire sa valeur normative, mais c'est sa fidélité à la Loi qui confère à Jésus son autorité. Il s'ensuit qu'ici non plus, l'énonciateur n'est plus le Jésus historique, mais la figure fondatrice d'un rabbinisme chrétien qui se réclame de ses enseignements. Jésus est le maître parce que,

quand il parle, c'est Moïse, tel qu'il doit être compris, qui s'adresse à son peuple.

3. Que Jésus soit présenté comme l'interprète autorisé de la Loi de Moïse détermine l'orientation théologique du mouvement. Celui-ci se comprend, tout d'abord, comme une école à l'intérieur du judaïsme. De là, la mise en garde : « *Ne prenez pas le chemin des païens et n'entrez pas dans une ville de Samaritains* » (10, 5). Le christianisme n'est pas conçu comme l'envoi d'une communauté missionnaire, mais comme un ferment de réforme à l'intérieur d'Israël : « *Allez plutôt vers les brebis perdues de la maison d'Israël* » (10, 6). Sa vocation est de vivre et de proclamer la fidélité véritable du peuple à son Dieu et à sa Loi. Elle le rapproche, sur ce point décisif, des autres mouvements de restauration contemporains : les pharisiens, déjà cités, mais aussi, par exemple, les esséniens. Que le prosélytisme des hellénistes (Ac 6-8 ; 11, 19-30) leur soit apparu comme une aberration et l'apostolat paulinien comme une imposture (Ga 2, 1-10 ; 2, 11-14 ; Rm 15, 14-33) est aisément compréhensible. Les développements du christianisme dans un monde païen s'inscrivent en discontinuité complète avec la manière dont ils ont compris Jésus.

4. Les normes de comportement corrélatives du système de conviction ainsi défini s'expriment dans le programme d'une meilleure fidélité et d'une obéissance plus rigoureuse à la Loi. Les injonctions paradoxales de Jésus, transmises, prises au sérieux et aménagées comme règles de discipline, leur servent de mythe fondateur. A cet égard, la continuité de la tradition est réelle, bien que surprenante. La foi chrétienne se trouve ainsi doublement déterminée par la radicalité de l'exigence requise et par l'échéance de la rétribution finale. Les représentations eschatologiques sont reprises des milieux pharisiens. La figure de Jésus ne leur est en aucune manière liée : il n'est pas le Juge, mais le maître de la Loi. En tant que tel, il a seulement transmis les critères qui seront appliqués au Jugement dernier : « *Celui qui transgressera un seul des plus petits commandements et enseignera aux hommes à faire de même sera déclaré le plus petit dans le Royaume ; au contraire, celui qui les mettra en pratique et les enseignera sera déclaré grand dans le Royaume de Dieu* » (5, 19). La tournure est polémique ; s'y trouvent visés autant les hellénistes qui, dans les récits de controverses, se réfèrent à l'autorité de Jésus pour prendre des libertés à l'égard des règles de pureté rituelle, des jeûnes et du sabbat, que les développements des églises en milieu

païen et la théologie paulinienne en particulier, pour laquelle Christ est précisément « *fin de la Loi* » (Rm 10, 4) <sup>15</sup>.

### la réception matthéenne des instructions

La conception du christianisme proposée par les instructions des sources propres à Matthieu a eu une influence décisive sur la configuration théologique de l'évangile.

1. Matthieu a repris de sa source l'herméneutique rabbinique de la Loi. Pour lui aussi, le christianisme reste soumis à l'ensemble de la Torah (celle-ci comprenant non seulement ce qui est devenu l'Ancien Testament, mais aussi la totalité de ses commentaires, conformément à la conception défendue par les pharisiens). Jésus est et reste le maître de la Loi : « *Ne croyez pas que je sois venu abroger la Loi et les prophètes : je ne suis pas venu abroger, mais accomplir* » (5, 17). L'observance de la Loi demeure la pierre de touche de la foi chrétienne : « *Si votre justice ne surpasse celle des scribes et des pharisiens, vous n'entrerez pas dans le Royaume des cieux* » (5, 20). L'héritage judéo-chrétien est cependant contre-balançé par celui qui nous est parvenu par le truchement de l'évangile de Marc et qui fait valoir le point de vue des hellénistes. La synthèse opérée par Matthieu est profondément originale. Du mouvement rabbinique, Matthieu conserve la thèse de la normativité de la Loi. Des hellénistes, il reprend l'idée d'une gradation des commandements, légitimée au nom de Jésus, qui fait de l'amour du prochain, de la miséricorde, de la justice ou de la règle d'or leur critère de hiérarchisation et d'interprétation. L'herméneutique constituée à partir de ces deux pôles trouve son expression dans une déradicalisation des exigences radicales ; celles-ci sont ramenées aux dimensions du possible dans une perspective qui en privilégie la dimension éthique. Des règles d'application précises sont ajoutées pour servir de conclusions pragmatiques aux antithèses : l'appel à la réconciliation comme règle d'application

15. On appelle *récits de controverses* les représentations dramatiques mettant en scène Jésus face à ses adversaires qui l'obligent à prendre position sur les lois de pureté rituelle (Mc 2, 15-17 ; 7, 1-23), les jeûnes (Mc 2, 18-22), le sabbat (Mc 2,23 - 3,6) ou diverses questions théologiques et éthiques (Mc 10, 1-9 ; Mc 12, 13-37 ; etc.). Il est significatif que Jésus y défend un point de vue diamétralement opposé à celui que lui font tenir les instructions. Cet état de fait témoigne de la diversité de la réception de Jésus dans les différents christianismes primitifs.



de l'injonction à ne pas se mettre en colère (5, 25-26), la réglementation du divorce comme règle d'application de l'antithèse sur l'adultère (5, 31-32), etc. ; et la prière du Seigneur est donnée comme solution pratique au problème de la prière (6, 9-13).

2. Le déplacement de la conception de la Loi est la conséquence d'un changement de christologie. Jésus ne tire plus son autorité de son enseignement de la Loi, mais, reconnu comme Seigneur au ciel et sur la terre, il est aussi l'interprète eschatologique de la volonté de Dieu. Le principe herméneutique de la narration de l'évangile n'est pas donné par l'interprétation de la Torah, mais par l'épiphanie pascalle qui fait apparaître le Terrestre comme le Ressuscité. L'énonciateur n'est plus l'interprète de Moïse, mais le Maître eschatologique de la volonté de Dieu. L'impératif de la Loi n'est qu'un versant de la communication de l'Évangile qui commence par l'assurance donnée aux disciples de la présence, à leurs côtés, de l'Emmanuel, et se poursuit par la vocation qui leur est adressée d'aller et de proclamer la bonne nouvelle à toutes les nations.

françois vouga

## CULTURES ET FOI

GEORGES CASALIS (1916-1987)

### RÉSISTANCE ET LIBÉRATION

Ce choix de prédications et d'articles de Georges Casalis permet de suivre l'itinéraire d'un chrétien qui a répondu avec la vigueur de l'Évangile à l'appel des événements, de la Résistance aux nazis à la théologie de la libération avec les pauvres de l'Amérique latine.

Parmi les textes retenus : *Ce Jésus en qui je crois, Prédication de mai 1968, Eglise et pouvoirs, Les priorités théologiques pour la décennie 1970-1980, L'Évangile des pauvres, Un Pape venu du froid, un froid venu du Pape, Méthode et message des théologies de la libération.*

Cultures et Foi, 5 rue Ste-Hélène, 69002 Lyon CCP Lyon 102 03 N Prix 50 F

## **CENTRE THOMAS MORE**

### **PROGRAMME 1987-1988**

- 14-15 novembre 1987 : **Du plein emploi à la pleine activité** (G. ROUSTANG)
- 21-22 novembre 1987 : **La drogue, les toxicomanies** (A. LAZARUS)
- 28-29 novembre 1987 : **Le sujet priant chez Jean de la Croix** (J.-C. SAGNE)
- 5-6 décembre 1987 : **Les thérapeutiques du cancer** (M. CLAVEL, Ph. QUEMERE, A. RIVIERE, A. ANCELIN-SCHUTZENBERGER)
- 9-10 décembre 1987 : **La culture d'entreprise** (Ph. BERNOUX, A. ETCHEGOYEN, H. SAVALL, D. SEGRESTIN)
- 12-13 décembre 1987 : **Espace et Révolution** (M. ABELES, M. OZOUF, J. REMY, E. TERRAY, P. VIDAL-NAQUET)
- 9-10 janvier 1988 : **Une « culture religieuse » française : Montaigne, Pascal, Châteaubriand, de Gaulle** (M. CREPU, J.-C. ESLIN)
- 14-15 janvier 1988 : **Ruralité : La maîtrise des régions** (M.-C. BECOUARN, G. YOU, Cl. BONTRON, N. MATTHIEU)
- 23-24 janvier 1988 : **Eglises africaines : contraintes économiques** (S. ADA, S. ASCH, J.-F. BAYARD, L. GABEN, E. LE ROY, R. LUNEAU, A. MBEMBE)
- 30-31 janvier 1988 : **Juger le mal au XX<sup>e</sup> siècle** (O. MONGIN, J.-C. ESLIN)
- 5-6 mars 1988 : **Bioéthique : La mise en cause de la philosophie** (F. DAGOGNET, J. RUVELLIN-DEVICHI, J.-L. TOURAINE)
- 12-13 mars 1988 : **L'héritage de Piaget aujourd'hui** (J. VONECHE)
- 19-20 mars 1988 : **La violence : XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles** (A. FARGE, M. PERROT, P. BAUDRY)
- 26 mars 1988 : **Le sens de l'équité et le civisme dans la vie quotidienne** (L. BOLTANSKI)

---

*(Les sessions d'avril à juin seront annoncées dans le prochain numéro)*

---

Programme détaillé et tous renseignements :  
CENTRE THOMAS MORE - B.P. 105 - 69210 L'ARBRESLE - Tél. 74.01.01.03

# du règne de la loi à la loi du royaume

---

*Le Sermon sur la montagne, on l'a vu, constitue un ensemble littéraire soigneusement composé, destiné à transmettre l'essentiel du message de Jésus, tel que Matthieu l'a reçu et compris, à des chrétiens de la seconde moitié du I<sup>er</sup> siècle. Ce texte peut et doit être lu et entendu par les chrétiens d'aujourd'hui, tel qu'il se présente en lui-même. Les deux articles suivants le parcourent donc d'un bout à l'autre, en faisant apparaître sa cohérence interne et en donnant une idée de la complexité des rapports que l'auteur a tissés entre les différents registres de signification. Cette lecture à deux voix n'a évidemment pas la prétention d'épuiser la matière de ces chapitres, ni d'en faire un commentaire littéral continu. Elle se propose de montrer quelles structures et quelles figures le discours met en œuvre pour tracer son chemin et toucher son but. Ce faisant, une interprétation se dégage qui essaie de rendre compte de l'unité de l'ensemble, de l'étonnante multiplicité des thèmes et de l'importance des enjeux engagés par la parole du Maître qui enseigne avec autorité.*

---

Le Sermon sur la montagne est dans toutes les mémoires. Quelques-unes de ses sentences sont devenues proverbiales. Les cercles chrétiens en font l'objet favori de leurs échanges. Les exégètes ont retracé minutieusement l'histoire de sa rédaction, fruit des débats qui ont agité les communautés primitives. C'est dire que toutes les conditions sont réunies pour qu'il soit trop bien connu, sinon méconnu. Quoi qu'il en soit, *reste le texte*. Un texte, donc un monument cohérent. Autre chose par conséquent qu'un réservoir de citations ou l'empilement de couches rédactionnelles successives. C'est pourquoi une lecture attentive à la lettre du texte et à sa composition interne ne paraîtra pas tout à fait inutile dans un ensemble soucieux par ailleurs d'en dégager la signification théologique. Celle que nous proposons est un écho, combien affaibli, d'un séminaire tenu en 1985, à l'Arbresle, où se côtoyaient des sémioticiens et des psychanalystes, mais aussi des participants soucieux d'évaluer leur propre lecture.

Les grandes masses de ce discours se laissent découper assez facilement. Une large introduction, comprenant les Béatitudes annoncées aux foules et les déclarations faites aux disciples, définit la position des auditeurs (5, 1-16). Une conclusion avertit des modalités du jugement qui sanctionnera leur écoute et leur mise en pratique de la parole (7, 15-27). Entre l'introduction et la conclusion, le corps du discours se divise en deux parties d'égale dimension : la première rassemble des réflexions autour de la Loi (5, 17-48), elle fait l'objet de cet article ; la seconde, dont l'unité est moins visible, est centrée sur le rapport du sujet au Père (6,1 - 7,14), elle fera l'objet de l'article suivant.

I

---

## le cadre et les acteurs du discours

« Voyant les foules, Jésus gravit la montagne et, quand il fut assis, ses disciples s'approchèrent de lui. Prenant la parole, il les enseignait, disant... » (5, 1-2). Ces quelques mots dessinent avec précision le cadre, les acteurs, l'événement qui les rassemble. Les acteurs et le cadre : Jésus sur la montagne ; les disciples, à proximité ; les foules, à distance. L'événement : la parole qui se perd dans les lointains, l'enseignement qui concerne le groupe restreint des disciples. Il saute aux yeux tout de suite qu'une espèce de clivage traverse cette scène de part en part. Clivage entre ciel et terre ; entre ceux qui sont au loin (les foules) et ceux qui sont proches (les disciples) ; entre la parole qui s'envole et l'enseignement qui instruit. Clivage qui se répercute entre la première partie de l'exorde (les Béatitudes annoncées à tous) et la seconde partie (les déclarations sur le sel et la lumière, qui instaurent les disciples en témoins).

## les béatitudes

Les huit Béatitudes relèvent de la parole pure. Elles forment un tout parfaitement construit, qui brille comme un cristal sans défaut. Elles sont toutes bâties sur le même modèle et leur unité découle d'abord de leur forme. Chacune comporte en effet : a) une déclaration de bonheur ; b) la désignation d'une catégorie de bénéficiaires (les pauvres, les affligés, les affamés de justice, etc.) ; c) la définition des variables du bonheur (le royaume des cieux, la terre, la miséricorde,

Dieu...). Elles remplissent à cet égard trois fonctions bien précises. La première est de souhaiter le bonheur, c'est-à-dire la joie partagée entre l'énonciateur et son auditoire dans cette communication de parole : « Quel bonheur de vous rencontrer, car même si nous sommes à plus ou moins grande distance, nous sommes tout de même à portée de voix ». La seconde fonction consiste dans l'énumération des titres qu'ont les êtres humains à être salués, titres qui les habilitent à recevoir les premières « perles » du discours. Enfin, la troisième explicite les bienfaits dont ils ont ou auront la jouissance.

On ne commentera pas ici le contenu des Béatitudes pour ne retenir que leur point commun : la force de parole qui les anime. Cette force, qui atteint tout homme, les apparente à un poème. Parce que le poème entretient une relation particulière à la parole, il fait mieux que de dire quelque chose de sensé. Il permet de parler et d'écouter, étant la trace d'une énonciation à partir de laquelle on pourra produire une infinité de commentaires, mais dont aucun ne pourra jamais l'épuiser. Une telle « force » de parole traverse les Béatitudes et les distingue de directives d'ordre moral.

Les Béatitudes ne sont pas, en effet, une liste de conseils, de prescriptions et, pour tout dire, ce ne sont pas des injonctions du type : fais ceci et tu auras cela. Si elles étaient des injonctions, elles nous enfermeraient dans la jouissance propre à l'observance de la loi. Mais il n'y a pas de jouissance à être pauvre ou persécuté. En revanche, le pauvre ou le persécuté est déclaré et, par cette déclaration, *fait* bienheureux de ce qu'il a jouissance du Royaume. Le bonheur n'est donc pas promis en conséquence de la loi. Il est purement *asserté*. Ne peut y correspondre que la foi, et c'est encore une béatitude.

C'est à cette force de parole que se rapporte l'énoncé des Béatitudes. Comme le poème, elles sont du côté de l'énonciation plus que de l'énoncé, de la jouissance plus que du commandement. On aura à s'en souvenir lorsque se rencontrera l'opposition fameuse entre « *Vous avez entendu dire* » et « *Moi, je vous dis* ». Ce que vous avez entendu dire se réfère à la Loi, et Jésus n'est pas venu abroger la Loi, car elle reste, comme toute loi, condition de la parole entre les êtres humains. Mais il est venu parfaire la Loi. La parfaire ou la parler. Ce qui veut dire que la différence introduite par Jésus devra s'entendre, non d'un énoncé à un autre (de la loi ancienne à la loi

nouvelle, comme on dit parfois à tort), mais de l'énoncé de la Loi à son point d'énonciation. Jésus fait retour à l'esprit de la Loi. Sa parole vaut pour toutes les lois<sup>1</sup>. C'est pourquoi il pourra maintenir les prescriptions, sans en changer un *iota*, et pourtant dire autre chose..., annoncer la nouvelle qui crée l'événement.

### **l'instauration des disciples**

Entre le v. 10 et le v. 11, il y a une fracture. Elle reproduit le clivage signalé dans l'introduction. Le discours ne s'adresse plus aux « foules », présentes et à venir, il s'applique aux disciples : « Vous », ici et maintenant. Ceux-ci sont établis dans une relation directe avec le locuteur : « Moi », qui vous parle. Ils illustrent la position de ceux qui, ayant entendu les Béatitudes, y ajoutent foi. Dès lors, le discours les insère dans une longue histoire qui évoque, à l'avenir, la béatitude des persécutés « à cause de moi » et, dans le passé, la persécution des prophètes dont ils prennent la succession, mais surtout qui les avertit, dans le moment présent, sur leur rôle de témoins : « *Vous êtes le sel de la terre* », « *Vous êtes la lumière du monde* ». Bien entendu, Jésus ne dit pas cela des disciples parce qu'ils le sont, mais ils le sont parce qu'il le dit. Ce qui démontre à nouveau la force de parole de cette déclaration.

On chercherait en vain, en dehors d'elle, le moyen d'occuper la position de témoin. C'est que la déclaration, comme les Béatitudes, dit ce que les disciples sont par le fait qu'elle le dit. Là aussi, la parole n'enjoint pas, elle instaure. Certes, on peut déchoir de ce rôle de témoin, il faut donc s'y maintenir, et la recommandation de ne pas laisser le sel s'affadir, le boisseau cacher la lampe, est utile. Mais il n'y a pas d'obligation à devenir ce que l'on est déjà : le sel à saler, la lumière à briller, le témoin à témoigner. S'il y a quelque chose à faire, c'est plutôt à demeurer dans le secret, voire à disparaître pour *être* (le sel dans la terre, la lumière dans le monde, le prophète dans la mort), afin que seules restent visibles les « bonnes œuvres », telles une ville située sur une montagne, et que soit glorifié le « *Père qui est dans les cieux* ». Car c'est d'un Autre dont témoigne le témoin.

1. Comparaison boiteuse, mais utile : l'agent a autorité pour faire avancer les voitures malgré les feux rouges, l'esprit du règlement étant que la circulation des voitures s'effectue le mieux possible.

## II

**le discours sur la loi et le royaume**

Le discours, dans sa première partie, n'est pas une succession d'avis hétéroclites ; il suit un parcours, et il n'est pas intelligible en dehors de ce parcours.

**le mouvement du texte**

Le texte commence par une introduction centrée sur la *loi* ; il se termine par l'évocation de la *perfection* du Père céleste. Ce déplacement du texte donne toute sa signification à la sentence première. « *Je ne suis pas venu abroger la loi, mais la parfaire* », c'est-à-dire, au départ, la maintenir et, à la fin du discours, la conduire à son terme.

A l'intérieur de la configuration de la loi se pose le problème de la justice. Non pas de la justice en général, mais de deux formes de justice : celle des scribes et des pharisiens, celle que promeut Jésus. Entre les deux, l'enseignement du Maître établit une comparaison, qui va du moins au plus abondant : « *Si votre justice ne surpasse pas celle des pharisiens, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux* ». Il s'agit d'*entrer*, et la justice que requiert cette entrée doit, non pas dépasser la précédente, mais devenir plus *féconde*, tendre vers la plénitude. Dès la première phrase, le texte est mis en mouvement.

A la fin du texte, la perfection, qui est relative à celle du Père, se trouve, comme la justice, divisée en deux sous-ensembles : la perfection ordinaire des païens et des publicains (ce qu'ils font n'est d'ailleurs pas sans valeur : saluer leurs amis, se rendre justice entre eux !), et la perfection des « fils », caractérisée par l'amour non seulement des amis, mais des ennemis.

S'il y a deux anti-thèses, c'est qu'il y a deux déviations éventuelles à corriger. On peut tomber du côté des scribes et des pharisiens, par stérilisation de la justice, ou du côté des païens et des publicains, par défaut de différenciation dans la perfection à rechercher. S'il y a deux défauts, deux corrections de la trajectoire sont à prévoir. L'une tend à donner *corps* à quelque chose dans l'ordre de la loi (par fécondité) ; l'autre vise à la différenciation dans l'ordre de la

*parole* (il faut saluer en tout homme le prochain) : bref, il faut que le corps devienne parlant.

Ainsi le discours veut-il conduire ses auditeurs (et ses lecteurs) jusqu'au *terme*, dans tous les sens du mot : jusqu'au terme du texte, pour accomplir un parcours qui en déploie l'intelligibilité ; jusqu'au terme de la perfection, c'est-à-dire jusqu'au Père céleste, pour que la loi dont il est la source puisse marcher ; jusqu'au terme de l'histoire pour que s'accomplisse de manière vivante ce qui était à l'origine. L'indication du mouvement étant donnée, comment celui-ci va-t-il se réaliser ?

### les six étapes du parcours

Si nous partons de la configuration de la loi, où se posent les problèmes de justice, pour parvenir à la configuration de la perfection, où se posent les problèmes de degrés, il nous faut franchir un certain nombre d'étapes. Car ces deux configurations n'ont que peu de choses à voir entre elles ; elles sont même à distance l'une de l'autre. La première fait référence au monde juif, par la mention des scribes et des pharisiens, et elle concerne les justes dans leur façon de pratiquer la Torah. La seconde efface en quelque sorte la différence entre juifs et païens, justes et non-justes, bons et méchants, pour produire la *figure universelle du prochain* : elle concerne les fils du Père, créateur du ciel et de la terre. Pourtant, entre le point de départ et le point d'arrivée, le fil n'est pas rompu, un cheminement se dessine, qui doit normalement effectuer la transition, le saut, entre la première configuration et la seconde, de telle sorte que la seconde constitue l'aboutissement de l'impulsion première.

De fait, ce cheminement nous fait traverser tour à tour les grands domaines où surgissent les *enjeux fondamentaux* de la vie humaine : la vie et la mort, le langage et la parole, le mensonge et la vérité, l'adultère et le mariage, la violence et la réconciliation, les passions et le désir. Sont convoqués autour de ces enjeux les *figures du corps* (la main, l'œil, le cœur, la tête et les cheveux, la droite et la gauche), les grandes *institutions* (la Cité du grand Roi, les différents tribunaux, l'écriture et la tradition), enfin les *éléments cosmiques universels* (le ciel et la terre, le soleil et la pluie, la lumière et les ténèbres). Ces grands domaines, le locuteur nous les fait parcourir par étapes successives, chacune donnant lieu à une station balisée par deux points.



de repère : le rappel d'une tradition antérieure (« *Vous avez entendu dire* »), une révélation nouvelle (« *Moi, je vous dis* »).

Notons ici que la Loi écrite n'est jamais citée explicitement. Il est donc inutile d'y rechercher mot à mot les textes de référence et vain de s'offusquer de ne point les y trouver, puisque le discours ne se rapporte pas aux Ecritures, mais à ce que, des Ecritures, les oreilles n'ont pas pu ne pas entendre et qui se transmet de génération en génération. Ainsi le texte oppose, non pas deux énoncés mais deux types d'énonciation, une sentence traditionnelle sous forme impersonnelle (« *Il a été dit aux anciens* ») et une parole de révélation (« *Je vous dis* »). Par rapport à ces deux énonciations, la Loi écrite fonctionne comme un code culturel, c'est-à-dire ce qui permet de parler, mais qui ne parle pas.

Le texte compare, en effet, le code légal à un code linguistique, voire, en deçà des mots, aux *lettres* de ce code, évoquées par la plus petite d'entre elles, le « i » (le *iota*), et même par le point sur le « i ». Ce refoulement de la Loi à sa fonction de code en précise le rôle. On a besoin de toutes ses prescriptions pour pratiquer la justice, comme on a besoin de toutes les lettres de l'alphabet pour écrire et parler correctement. Mais cette contrainte de la littéralité, loin d'entraver, libère au contraire la parole articulée. Ce ne sont pas les règles de la grammaire qui freinent le poème ! Il ne suffit pas, sans doute, de les observer pour faire œuvre de génie. Il peut arriver, en revanche, que l'on commette une erreur grammaticale, ou une faute d'orthographe, ou quelque entorse à des règles tombées en désuétude, sans compromettre le sens de la phrase, *jusqu'à un certain point*. Il en va du code légal comme du code linguistique. A preuve l'espèce d'indulgence accordée à « *celui qui violera un de ces commandements les plus petits* » ; il sera déclaré « *le plus petit dans le royaume* », mais dans le royaume quand même. En effet, commettre une infraction, parce qu'on ne peut ou ne sait faire autrement, ce n'est pas forcément tomber dans l'injustice. *Jusqu'à un certain point*, là aussi, car il y a une limite en deçà de laquelle il n'est pas possible de transiger : on s'en rendra compte lorsque le Sermon reprendra les principales dispositions du Décalogue. S'il faut les dépasser, il faut néanmoins passer par elles. Mais si la Loi énonce les conditions de la justice et de la parole, c'est la justice et la parole qui sont visées, c'est-à-dire proposées à l'accomplissement.

**première station :**  
**le langage entre les mots qui tuent et l'entente (5, 21-26)**

La première intervention de Jésus porte sur le meurtre qui se trouve ici interdit par la Loi : « *Tu ne tueras pas* ». Il est question de vie et de mort, de la victime et du meurtrier et, plus généralement, du rapport entre *l'un* et *l'autre* (homme). Comment régler ce rapport pour que l'un puisse exister en même temps que l'autre, et réciproquement ?

Ce que la Loi interdit, c'est une manière radicale de régler le problème : en éliminant l'un ou l'autre. Jésus ne revient pas sur cette prescription première. Il ne lui oppose pas d'anti-thèse, comme on dit à tort. Il n'y ajoute pas non plus d'exigence nouvelle. Que fait-il alors ? Là où la Loi *interdit*, Jésus *révèle*. Il révèle ce qu'on voudrait ne pas savoir quant à la racine du meurtre. Quand vous avez une affaire de meurtre, allez donc voir ce qui s'était dit entre X et Y qui viennent de s'entretuer.

Car c'est dans la parole que gît la racine du mal. Traiter quelqu'un de « sans cervelle », c'est déjà faire un pas vers le meurtre. Mais le déclarer « fou » ou, selon une traduction vraisemblable, « renégat », c'est déjà le considérer comme un homme mort. Tenir quelqu'un pour un homme sans parole revient en effet à le disqualifier dans son humanité de la manière la plus décisive. Car la parole comme telle inscrit le sujet dans l'ordre symbolique, et donc dans son rapport à l'Autre : « *La parole est ce qui constitue l'Autre en tant qu'Autre pour autant qu'elle te constitue, toi, comme sujet* »<sup>2</sup>. Contester quelqu'un dans son humanité, telle est la racine du meurtre que Jésus révèle.

Cette révélation apporte avec elle son propre remède : le principe de réconciliation. Ce principe est illustré par une variante du rapport d'altérité : entre frère et frère. Il peut arriver qu'un frère aille porter son offrande à l'autel et qu'ailleurs un frère ait quelque chose contre lui. Revient alors à la mémoire du premier une situation conflictuelle qui avait été oubliée ou télescopée par le geste d'offrande. Que faut-il faire ? Résoudre la situation conflictuelle. Non pas sous le mode de la morale, soit en reconnaissant devant Dieu son péché,

2. D. VASSE, « Le vrai et le faux dans la psychanalyse », *Recherches et Documents du Centre Thomas More*, 76/3, p. 9.

soit en pardonnant du fond du cœur (car on ne sait pas qui a tort, qui a raison), parce qu'un tel comportement disposerait du frère comme d'un double. Non, le frère est un *autre*, et la preuve en est que cela grince entre l'un et l'autre. Pour que s'articule vraiment le rapport d'altérité, il faut donc faire un détour : déposer son offrande, aller vers son frère, et revenir présenter son offrande. Car Dieu n'est pas le Dieu de l'un sans l'autre. On ne peut lui parler sans parler à son frère.

Troisième cas de figure : supposé que les frères s'entendent bien, quelqu'un peut avoir un adversaire — nouvelle variante du rapport d'altérité, donc nouvelle variante du conflit. Là aussi, il faut y mettre fin par la négociation, substituer au conflit d'intérêt le débat de parole et s'arranger directement avec lui pendant qu'on est en route, afin d'aboutir à un accord avant d'avoir recours au juge. Ainsi se trouve éclairé, par touches successives, le problème du conflit : depuis la dénonciation de la parole meurtrière, l'énoncé du principe de réconciliation, jusqu'à l'indication de sa résolution par le compromis et, si possible, l'entente.

#### **deuxième station :**

#### **le cœur entre la passion et l'amour (5, 27-30)**

La deuxième sentence attribuée à Jésus prend appui sur le précepte du Décalogue : « *Tu ne commettras pas d'adultère*. ». Le précepte nous place sur une ligne de crête. S'en tenir à la simple tradition, au discours qui se transmet de génération en génération, exposerait au risque de faire de cette ligne un point d'arrivée, alors qu'elle est un point de départ. Ce serait le plus sûr moyen de revenir en arrière. Car le précepte n'est que le commencement d'un parcours sur lequel Jésus apporte une lumière nouvelle. Là aussi, il s'agit de mettre le doigt sur le ressort du mal. Ce ressort, c'est la pulsion à la jouissance immédiate, qui se traduit par la « convoitise du regard ». Une nouvelle configuration se dessine à présent : nous ne sommes plus dans le champ de l'agressivité et de la haine, où se dissimulait la pulsion de mort ; nous entrons dans le champ de l'amour humain et de l'appétit sexuel, sous l'impulsion de la vie. Dans les deux cas, survient la possibilité d'un excès de la pulsion. La loi y met un frein.

Il reste à savoir comment. Si, dans le cas de la haine, la coexistence n'allait pas sans grincer entre les deux partenaires, dans le cas de l'amour, elle ne marche que trop bien, puisque le partenaire masculin

s'accorde même avec la femme d'autrui. Ce double excès de la pulsion mène sans doute à des résultats opposés : si la haine conduit à l'éviction de l'autre, l'amour conduit à la *confusion*. Mais, à chaque fois, la conséquence est la même : l'autre n'est pas respecté, il ne compte plus dans sa singularité. Une femme est inspectée, dévisagée, dévorée des yeux, réduite à l'avance à l'état d'objet de plaisir. Et c'est à cet objet que s'identifie le sujet désirant, par une sorte d'extension de lui-même. La convoitise du regard ne peut aboutir qu'à l'association du même et du même.

La loi interdit cette conjonction excessive. Mais elle fait plus que l'interdire. La Parole qui dicte la Loi émane d'un Autre, absent mais souverain. En tant que parole qui s'adresse chaque fois à un *tu* (« Tu ne commettras pas d'adultère »), la Loi instaure chaque-un dans sa singularité : par rapport à cet Autre, Unique, chacun se compte pour l'un et compte pour l'autre. En même temps qu'elle s'interpose en Tiers entre l'un et l'autre, elle fait surgir le désir du sujet comme désir de l'Autre absent, dans l'ordre du secret. Dès lors, elle interdit d'attenter au désir de l'autre, sous peine de réduire à rien le désir du sujet lui-même. Ce faisant, la Loi introduit un écart entre la pulsion et le désir. Mais ce qu'elle fait, elle ne le dit pas.

C'est sur l'écart entre la pulsion et le désir que la parole de Jésus jette un jour neuf. Dans la mesure où la Loi s'édicte au futur, et sous une forme négative, il faut bien qu'il y ait, en amont, une pulsion qui cherche à se satisfaire de n'importe quel objet. Ce sera par la limitation de la pulsion libidinale, dénoncée dans sa tendance à la complétude, que le sujet accède au statut de sujet de la Loi. Que nous apprend Jésus quant à cette limitation ? Il nous dit que la pulsion a son siège dans le « cœur ». Le cœur n'est pas l'intériorité, c'est le *corps*, ou un état du corps qui se définit autrement que par la simple apparence ou la nature biologique. C'est dans le « cœur-corps » que risque de se produire la confusion ou l'assemblage indu de l'un et de l'autre. On croit faire corps avec lui, être une seule chair, dans une totalité indifférenciée. Pour parer à ce danger, il faut couper, trancher dans cette totalité, mais couper et retrancher de manière « cordiale », afin que cette coupure s'inscrive dans le « cœur », même si elle affecte l'un des membres du corps.

C'est en ce sens qu'il faut lire la recommandation : « Si ton œil droit te scandalise (te fait chuter), arrache-le et jette-le loin de toi...  
... Si ta main droite te scandalise, coupe-la et jette-la loin de toi ».

On distingue, dans cette figure complexe, les *membres* concernés : l'œil captateur, la main prédatrice ; le *danger* à éviter : la confusion ; les *opérations salutaires* : arracher, couper, jeter au loin, c'est-à-dire inscrire sur le corps quelque chose de la séparation. Mais sans oublier que cela viendra inciser le *cœur*. Il ne s'agit donc pas de prôner la mutilation : vos deux yeux et vos deux mains, vous les aurez quand même. Et vous les aurez en corps et en cœur. Mais la division du sujet aura joué. Un écart aura été institué entre la pulsion et le désir.

C'est à ce résultat que vise l'injonction de Jésus. On ne l'atteindrait pas en s'abstenant physiquement de l'adultère. C'est le cœur qui doit se transformer, en abandonnant son vœu de complétude. Il ne suffirait pas non plus d'en corriger l'intention par l'observance de la Loi. C'est l'autre, et non pas la Loi, qu'il faut respecter. Et pour y parvenir, le sujet doit accéder au statut de sujet divisé, autrement dit se prêter, non pas au scalpel, mais au tranchant de la parole qui « *va jusqu'à séparer âme et esprit, jointures et moelle* », chair et cœur, pulsion et désir. Telle est la visée de Jésus : instaurer un sujet capable d'*aimer*, en laissant tomber ce qui doit tomber, perdre ce qui doit être perdu, chuter ce qui doit chuter, afin que le corps tout entier ne soit pas déchu et jeté à la décharge. Car aimer ne va jamais sans blessure.

### **troisième station : la femme entre l'errance et l'inscription**

D'une station l'autre, le chemin n'est pas long. L'homme qui convoite une femme n'est pas loin de répudier la sienne. La coutume a prévu le cas : « *Si quelqu'un répudie sa femme, qu'il lui donne un acte de répudiation* ». C'est un « on-dit ». Il ne s'adresse pas à *tu* et, par conséquent, il n'émane pas d'un *je*. Qui parle et à qui parle-t-on ? On ne sait. Ce qu'on sait, en revanche, c'est que ce « on-dit » accorde à l'homme un pouvoir exorbitant. Jésus prendra la coutume à contre-pied en opposant au divorce l'indissolubilité du mariage. C'est la lecture que fait l'interprétation courante. Elle fait état d'une réforme de la Loi, mais elle ne dit pas pourquoi. Or la sentence de Jésus va plus à fond, semble-t-il, en dévoilant la structure qui est en jeu dans la répudiation. Il porte le débat sur le problème de l'*inscription*.

Ce qu'il dénonce, en effet, c'est l'impuissance du certificat de répudiation à justifier la répudiation. Cet écrit, en tant qu'il inscrit la

femme sur du papier, est sans valeur. Pourquoi ? Parce que « *qui-conque répudie sa femme — hors le cas d'inconduite — en fait une adultère* ». Le jugement est insolite et demande explication.

Jésus ne se contente pas de dire que le mari qui répudie sa femme l'expose à l'adultère, ce qui est une évidence (mais la femme mariée ne serait-elle exposée, elle aussi ?). Il dit qu'*il en fait une adultère*, alors même qu'il n'est pas encore question de relation avec un autre homme. Si l'on analyse la transformation opérée par la répudiation dans la langue du texte, on enregistre un double résultat : a) celle qui était « sa » femme devient « une » femme ; b) là où la femme était inscrite dans les liens du mariage, elle n'est plus inscrite que sur du papier ; en fait, elle est sans inscription. Non seulement la femme répudiée est la conséquence de la femme convoitée, mais elle en épouse le sort : celui d'être « une femme » qui ne peut que tomber sous le regard de convoitise parce qu'elle n'est inscrite nulle part, ni dans sa parenté d'origine qui lui avait donné son nom, l'inscrivant dans l'ordre du langage, ni dans celle de l'homme qui avait demandé de l'épouser, l'inscrivant dans la symbolique du mariage. Elle est objectivement dans le statut de la femme adultère, errant dans le champ inhospitalier du désir.

Le principe sous-jacent à l'argumentation, c'est donc la nécessité absolue pour la femme d'être inscrite quelque part. Or le certificat de répudiation la désinscrit. C'est pourquoi Jésus le récuse. Mais pourquoi la femme plutôt que l'homme ? Manifestement, le cas de la femme n'est pas symétrique à celui de l'homme, dans le texte. On peut en trouver la raison par une référence culturelle : dans la coutume juive, l'homme est circoncis, la femme non ; l'ordre symbolique de la loi est inscrit dans la chair de l'homme, non dans celle de la femme. C'est la parole de nomination dans la lignée ou dans la parole contractuelle du mariage qui marque de son sceau le corps de la femme. Mais ces dispositions culturelles, pour être contingentes, traduisent sans doute une disposition structurelle propre à la différence des sexes. Cette différence veut que l'homme ne désire pas comme la femme. Certes, là où est l'être humain, il y a *du* désir. Mais ce désir se répartit inévitablement en désir et cause du désir. Or, si au départ l'homme est sujet désirant, la femme est cause du désir et, quand elle désire à son tour, à titre de sujet, ce qu'elle désire, c'est le désir de l'homme. Elle a donc tendance à être confondue — imaginairement — avec l'origine du désir, l'Autre. Seule

la parole de cet Autre peut lever la confusion et rétablir l'égalité de l'homme et de la femme devant la Loi, reconnaître que ni l'un ni l'autre ne sont le désir, mais qu'ils s'inscrivent différemment en lui. Ainsi la troisième sentence ne fait pas double emploi avec la seconde : celle-ci avait pour enjeu le cœur, en deçà des convoitises, celle-là met en cause l'inscription de la femme, en deçà du certificat de répudiation.

**quatrième station :**  
**quand parler, c'est faire (5, 33-37)**

On s'arrêtera ici sur la question des serments et sur la qualité de la parole. L'interrogation ne porte plus sur la vie et la mort, le cœur et la jouissance, l'alliance et la rupture, elle porte assez visiblement sur les rapports difficiles entre le dire et le faire. Jésus nous en avertit : la dissociation du dire et du faire est déjà reconnaissable et même anticipée dans la manière d'articuler prétentieusement et de façon purement verbale l'un et l'autre au niveau du discours. Autrement dit, dans la façon de substituer au faire un autre discours et de justifier le discours par le discours. Cette amplification prend une enflure particulièrement démesurée quand elle prend Dieu à témoin. Jurer par Dieu revient à prétendre que ce que je dis, Dieu l'approuve, ce qui est en quelque sorte se mettre à la place de l'Autre et soutenir que ma parole est aussi solide que la terre et le ciel, puisque l'une est « *l'escabeau de ses pieds* » et l'autre « *le trône de sa gloire* », et aussi bien établie que Jérusalem, puisqu'elle est « *la cité du grand Roi* ». Jurer, c'est en somme prétendre que ma parole vaut pour la parole créatrice et dispense donc de faire.

Quel est le remède ? Dire oui, quand *c'est* oui, non quand *c'est* non. Quand je l'ai dit, je m'arrête, car il n'y a rien à ajouter qui ne serait esquivé, soufflée par le Malin. C'est la seule façon d'articuler le dire et le faire, parce que, quand je dis, j'engage ma parole, et que ma parole est engagée quand elle fait corps. La sentence apporte ainsi le point final aux considérations antérieures sur le langage, l'indestructibilité du pacte, la force de parole qui leur est nécessaire.

**cinquième station :**  
**le sujet entre l'œil et l'œil (5, 38-42)**

Une fois de plus, l'adage commun a pris le relais de la Loi : « *Vous avez appris qu'il a été dit : œil pour œil, dent pour dent* ». Qu'or-

ganise cet adage ? Une chose et une chose, un objet contre un objet. L'articulation est directe puisque, de deux choses, on décide que l'une vaut pour l'autre, à condition de respecter une équation rigoureuse. Dans le mécanisme de la vengeance, ce minimum à respecter évite l'excès, qui consisterait à rompre l'équilibre. Mais cette disposition n'est pas tenable jusqu'au bout parce que l'articulation se fait seulement d'objet à objet, sans intermédiaire, sans médiation, sans tenir compte du sujet, qu'il commande ou qu'il obéisse. Le sujet est effacé au profit des objets échangés ; exactement : de leur privation réciproque. Cette règle d'équation (œil/œil, dent/dent), c'est la caricature même du oui/oui, non/non. Dans les deux cas, on observe le même couplage ; mais là où il était l'indice d'une vérité qui tranche, il n'est plus que la représentation de ce en quoi il faudrait *justement* trancher, par arrêt des repréailles. La raison en est que l'instance du sujet n'est pas intervenue.

Quel est le conseil donné par Jésus ? Si vous jouez de la correspondance directe de l'œil et de l'œil, de la dent et de la dent, c'est qu'entre les termes vous n'avez *rien* (pas de liberté, pas de sujet) et, par conséquent, vous ne changerez rien à la situation, soit conflictuelle, soit confusionnelle, de l'un et de l'autre : l'autre, vous l'aurez toujours à l'œil (celui qui reste !), comme vous aurez toujours une dent contre lui. Pour en sortir, il faut briser le dispositif en miroir où les visages cherchent leur réplique dans l'autre, au détail de leur mutilation près. Si la loi du talion repose sur la volonté de voir l'autre refléter votre propre visage, la seule solution pour en finir avec ce tête-à-tête, c'est de refuser la duplication. « *Moi, je vous dis de ne pas tenir tête au méchant* ». Se détacher de cette image objective du moi, c'est en secret préserver le *sujet*.

Un tel souci explique la stratégie curieuse préconisée par Jésus : « *Si quelqu'un te frappe sur la joue droite, tends-lui encore la joue gauche* ». Il n'est pas de meilleur moyen pour détruire la réversibilité des objets que d'accentuer la dissymétrie. Cela ne signifie pas qu'il faille se prêter docilement aux mauvais traitements : pour dissoudre l'image réduplicatrice, c'est une joue imaginaire qu'il faut tendre, c'est-à-dire marquer le retrait du sujet sur le moi.

Une autre façon de rompre la symétrie consiste à détourner la riposte : si on veut *prendre* (ta tunique), *laisse* (ton manteau). Au lieu de rendre coup pour coup, laisser faire : telle est la réponse du sujet.



En refusant de s'identifier à l'objet qui le représente, il garde sa liberté. Ce faisant, il ouvre l'espace de la demande et garde l'initiative vraie : « *Donne à qui te demande, ne te détourne pas de qui veut t'emprunter* ». De la réversibilité des objets, on est passé à l'initiative du don, du tort à la demande, de la réplique à la réponse, parce que, des deux côtés, on a laissé au sujet la chance d'émerger.

**sixième station :**  
**le sujet entre les amis et les ennemis (5, 43-48)**

C'est au même souci de préserver l'identité du sujet que répond l'ultime recommandation « *Moi, je vous dis : aimez vos ennemis et priez pour ceux qui vous persécutent* ». La recommandation s'oppose à la différence de traitement que les durs d'oreille avaient retenue de la Loi : « *Tu aimeras ton prochain et tu haïras ton ennemi* ». L'amour ne peut agir sur le simple discernement des qualités ou propriétés d'autrui conformes à celles que je retrouve en moi : le frère du frère, l'ami de l'ami que je suis. Il est la reconnaissance d'une altérité irréductible, celle qui fait de tout homme le semblable de tout autre homme. N'est pas déniée pour autant la distinction entre amis et ennemis (puisque'il faut *les aimer*) ; mais l'amour ne souffre pas de contraire, car en tout homme doit être saluée l'humanité. Ne plus lui adresser la parole, c'est lui retirer sa qualité d'être de parole, et donc son humanité. Mais le commandement de l'amour ne va pas sans la révélation de ce qui est donné à être, à savoir, « *les fils de votre Père des cieux, qui fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons, et tomber la pluie sur les justes et les injustes* ». L'amour fait devenir fils. Et le fils, pour honorer son statut de fils, doit faire les œuvres du Père. Le discours parvient ici à son terme en dévoilant la fin proposée : être parfait comme le Père céleste est parfait.

Cette dernière parole met explicitement en jeu le rapport entre la loi et l'évangile. Si nous avons suivi le parcours du discours, on ne peut que prendre acte de la ligne définie par lui : on passe à l'évangile en venant de la loi. Jésus ne peut dire : « *Moi, je vous dis* », qu'après avoir rappelé : « *Vous avez entendu dire* ». Supprimer la loi, c'est rendre impossible l'affirmation de l'évangile. Mais d'autre part, si, venant de la loi, on n'entre pas dans le royaume, on érige le règne de la loi, c'est-à-dire qu'on retombe dans la justice stérilisée des scribes et des pharisiens. Jésus donne pour la première fois, et

au terme, l'orientation directrice de tout son propos : la perfection du Père. Cette perfection est nommée amour. Or, en évoquant l'inimitable amour créateur, Jésus ne place-t-il pas le disciple devant la figure de l'impossible ?

### la fécondité de l'impossible

Effectivement. Si abondante soit notre justice, elle sera toujours surpassée et prévenue par la perfection du Père. L'amour du Père, créateur du ciel et de la terre, qui parle à ceux qui ne pratiquent pas la Loi et se révèle à ceux qui la pratiquent, est irréprésentable comme il est irréalisable. De plus, en tant qu'il engendre des fils, ceux-ci sont à leur tour, dans le secret de leur cœur, irréductibles à tout savoir comme à tout pouvoir. L'autre homme, personne ne peut disposer de sa vie, de son corps, de son droit, de sa parole, comme personne ne peut lui ravir ou lui restituer sa qualité de sujet. Comment dès lors lui rendre justice ? La loi assure un minimum de viabilité entre les êtres humains, elle ne les fait pas vivre. Elle règle leur action, son application ne peut éteindre la dette d'amour à l'égard d'autrui. Le commandement peut faire obligation de donner, mais le don transmis ne pourra retourner le don de la vie. La perfection des fils *doit* et *ne peut* égaler la perfection du Père. Mais si, par sa parole, Jésus nous place devant la figure de l'impossible, il ne nous demande pas l'impossible, il le révèle. Il nous révèle en même temps que la justice tire sa *fécondité* de cet impossible, pour autant qu'elle se nourrit de l'amour créateur. Telle est la Bonne Nouvelle. Comment l'agir humain articule les différents possibles de l'action à cet impossible, comment le fils ajuste sa pratique sur autrui, son désir et sa demande sur le Père, c'est à quoi répond la suite du discours.

françois genuyt

# la porte étroite du royaume ou le secret de l'impossible

---

L'ensemble formé par les chapitres 6 et 7 apparaîtra d'emblée moins organisé que le chapitre 5. Une lecture trop superficielle relèvera l'aspect quasi disparate d'une suite de sentences et de conseils comportementaux. Mais si l'unité n'est pas toujours très perceptible, c'est qu'elle est à rechercher non dans les formes rhétoriques ou stylistiques du discours, mais plutôt dans l'organisation de la signification, dans le tissage des figures, dans les rapports à établir entre les différents registres de sens (tels l'espace, les figures du corps, la figure du « Père », etc.).

Le rapport entre le sujet et la Loi (mis en scène dans le chapitre 5) se trouve prolongé ici par le rapport entre le sujet et le Père : comment s'ajuster au Père, entrer dans l'ordre du Père ? Les chapitres 6 et 7 définissent les diverses composantes d'une telle problématique : ils dessinent une place pour celui qui écoute le Sermon sur la montagne et cherche à le mettre en pratique.

I

---

## organisation d'ensemble

Le discours se présente d'abord avec trois considérations sur l'aumône, la prière et le jeûne (6, 1-4, 5-6, 16-18), qui ont des ressemblances formelles immédiatement perceptibles : un énoncé de portée générale, adressé à un « vous », du type « quand vous faites ceci, n'agissez pas ainsi » ; puis un énoncé adressé à un « tu », personnalisé et singulier, instituant le sujet individuel destinataire du discours, du type « pour toi, fais ainsi » ; et enfin une conclusion définissant la position du Père « là dans le secret », et son rôle « il voit dans le secret » et il « rend » : « *Ton Père te rendra* ». Un même dispositif est ainsi mis en place pour ces trois comportements que sont l'aumône, la prière et le jeûne : tous trois spécifiés par le « secret » et placés sous le regard du Père.

Le propos sur la prière comporte toutefois une expansion : le Notre Père (6, 9-15). Il forme un tout bien construit qui se présente comme une adresse au « Père qui est dans les cieux ». Sa position est comparable à celle des Béatitudes, il tient en lui-même, mais il n'est pas sans rapport avec tout le reste du discours. Nous y reviendrons après avoir examiné l'ensemble du réseau discursif.

Viennent ensuite trois paroles se présentant comme des énoncés autonomes non reliés entre eux et dont le rapport avec ce qui précède n'est pas apparent : le trésor (6, 19-21), la lampe du corps (6, 22-23), l'impossibilité de servir deux maîtres (6, 24). Elles sont suivies d'une série de remarques qui peuvent également se regrouper en trois domaines principaux : propos sur l'inquiétude ou la nécessité de ne pas être inquiet (6, 25-34), propos sur le jugement (7, 1-5), prolongé par une sentence sur les « perles aux pourceaux » (7, 6), propos sur la demande et l'encouragement à demander (7, 7-11). Et ils sont articulés aux trois paroles qui précèdent par l'introduction « *Voilà pourquoi je vous dis...* » (6,25) : ils composent ainsi un prolongement à ces paroles, comme une application des principes préalablement posés.

Le chapitre 7 s'achève sur trois nouvelles considérations susceptibles de conclure le discours et d'inviter ceux à qui il s'adresse à prendre position : la « marche à suivre » avec les figures du chemin et de la porte étroite, le discernement à avoir avec la figure de l'arbre et de ses fruits, enfin la mise en pratique des paroles dites avec l'histoire des deux maisons.

## II

---

### **du spectaculaire au secret**

L'aumône, la prière et le jeûne sont trois comportements d'une pratique de justice : en cela ils prolongent les indications du chapitre 5 relatives à l'exercice de la Loi. Mais c'est à leurs effets que le texte s'attarde ici ou plutôt à ce qu'ils signalent et à ce qu'ils sont susceptibles de produire.

Etre vu, se faire remarquer, se faire voir : de telles perspectives sont ici disqualifiées. Au paraître recherché va s'opposer le secret. Un seul regard compte, mais il n'est pas sensible aux apparences, il n'est pas attiré par les effets accumulés : le cri, le campement aux carrefours

ou la mine de composition. Il voit dans le secret et ne connaît que la vérité du sujet. Tel est le regard du Père, apte à voir là où justement il n'y a pas à voir, ce qui justement ne se donne pas à voir.

Le secret est le point commun des trois comportements : il désigne la position du sujet de l'aumône, de la prière et du jeûne, divisé entre ce qu'il fait et ce qu'il donne à voir (« *Que ta main gauche ignore ce que fait ta main droite* »), mais susceptible d'être reconnu par le Père.

De l'aumône, du jeûne et de la prière surgit donc cette possibilité d'être reconnu par quelqu'un, le Père qui est dans les cieux. En effet, à quoi serviraient le don d'argent, la privation du jeûne et la formulation des prières, s'il n'y avait pas ce regard du Père et cette reconnaissance ?

Mais cette reconnaissance connaît une suite : ton Père te rendra. Qu'y a-t-il donc à rendre ? L'argent distribué sera-t-il restitué ? Ce pourrait être vraisemblable, mais que rendra-t-on pour la prière et pour le jeûne ? Il ne s'agit certainement pas d'un système de don et de contre-don ou de récompense accordée au sujet pour quelques bonnes actions réalisées. C'est bien sur le sujet (sur « toi ») que vient s'inscrire la restitution, mais elle contribue à qualifier ce qui fait suite à la reconnaissance : elle redéfinit l'état du sujet, ce qu'il est plutôt que ce qu'il a. Pour ainsi dire, cette restitution le réoriente, le retourne vers le Père.

Et le secret est nécessaire ; c'est lui qui détermine les comportements. Mais il joue un double rôle : celui d'une marque — interne au sujet, non extériorisée et non extériorisable — pour être vu par le Père et donc relié au Père, celui d'un passage, d'un lieu où passer (« dans le secret ») pour être remis en marche vers la perfection du Père.

### III

#### le secret et l'impossible

Les trois paroles sur le trésor, la lampe du corps et les deux maîtres, viennent reprendre et redéfinir ce que le secret suggère. Il y a un trésor à amasser, mais selon le lieu où il est amassé, le résultat sera différent : sur la terre ou dans le ciel. Sur terre, il est consommé par la mite et le ver, ou dérobé par les voleurs. Dans le ciel, il échappe

à ces adversaires. Dans un cas, il est voué à disparaître ; dans l'autre, il est sauvegardé. C'est donc le lieu qui détermine le trésor, et ce lieu est celui d'un acteur caractéristique de ce discours : le Père...

Mais « *où est ton trésor, là sera aussi ton cœur* ». Le cœur est là où se trouve le trésor, et le trésor est là où se situe le Père. Le cœur renvoie à l'intériorité du corps, il n'est pas sans lien avec la position du secret précédemment mise en place : pour inscrire en soi le rapport au Père, pour avoir le cœur au lieu du Père, il faut amasser un trésor tout autre que ceux amassés sur la terre.

La seconde parole porte sur le corps lumineux. Mais ce qui fait le corps lumineux, c'est l'œil. Il s'agit donc du corps tout entier qu'il faut rendre « lumineux » plutôt que « ténébreux ». Pour obtenir cela, un seul moyen : l'œil en bon état de fonctionnement. L'œil n'est pas ici ce qui regarde et ainsi rend possibles l'évaluation et le jugement de ce qui est perçu (cette possible fonction de l'œil sera d'ailleurs disqualifiée plus loin : « *Qu'as-tu à regarder la paille... ?* ») ; il est au contraire ce qui permet d'obtenir du corps tout entier une image lumineuse. L'œil sain rend le corps visible. Nous sommes à nouveau renvoyés vers la position du secret : là, le Père voit, encore faut-il que le corps soit visible et perceptible. L'œil n'est donc pas opérateur de jugement sur les activités du corps du sujet, il est mise à disposition du corps au regard du Père. Il conditionne ainsi toutes les activités du corps pour qu'elles s'articulent au secret.

La parole sur les deux maîtres vient ensuite. Difficile sentence qui exprime une incompatibilité entre deux maîtres ; le service de l'un exclut le service de l'autre. « *Vous ne pouvez servir Dieu et l'argent* » : le domaine religieux et le domaine économique ne peuvent se conjindre l'un à l'autre. Il y a deux maîtres et il est impossible de les servir l'un et l'autre. Après les paroles sur le trésor et le corps lumineux qui renvoyaient au lieu du secret, se trouve posé le principe d'une impossibilité. On ne peut se contenter ici d'une interprétation morale renvoyant à des comportements ou à des lignes de conduites : en effet, nous ne sommes pas dans l'ordre des directives morales, mais dans l'ordre de ce qui les fonde. Cette sentence définit donc un point de repère qu'on pourrait énoncer ainsi : il y a quelque chose d'impossible, comme il y a un trésor tout autre et un corps lumineux. Par ailleurs, l'évocation de l'argent renvoie à la problématique de l'aumône qui concerne bien évidemment l'argent et ce

qu'on en fait : par l'aumône, l'argent renvoie aux pratiques sociales, au terrain où se placer pour agir.

« *Vous ne pouvez servir Dieu et l'argent* » : ainsi s'énonce la question de l'impossible. Il convient pourtant de se tenir là pour transformer le don d'argent, la récitation des prières et la privation du jeûne en possibilités de reconnaissance par le Père. Il convient de s'articuler à cet impossible pour passer de l'argent au trésor dans le ciel et pour passer de Dieu au Père qui est dans les cieux. Dans le secret, le sujet divisé entre Dieu et l'argent, partagé par l'impossibilité de les servir tous deux, mais rendu perceptible par son corps lumineux, pourra être « restitué » par le Père.

#### IV

#### **conséquences : l'inquiétude inutile, le jugement déplacé, la demande nécessaire**

Les considérations qui suivent sont d'abord directement reliées aux principes antérieurs : « *Voilà pourquoi je vous dis...* » En d'autres termes, « s'il faut vous situer par rapport à cet impossible et au lieu du secret, alors ne vous inquiétez pas, ne jugez pas, ne donnez pas vos perles, demandez... ».

L'inquiétude inutile : cette formule caractérise l'ensemble 6, 25-34. Il s'agit d'éliminer toute inquiétude relative à la nourriture et au vêtement. C'est le vouloir du sujet qui est à orienter correctement, vers le Royaume et sa justice. Toutefois, cette non pertinence de l'inquiétude et des préoccupations se trouve en contradiction avec ce qui est proposé plus loin, la nécessité de la demande : « *Demandez et l'on vous donnera* » (7, 7), ainsi qu'avec un des énoncés du Notre Père qui met en évidence une demande d'un élément concret : « *Donne-nous aujourd'hui notre pain* ». La demande est même marquée par l'insistance : « *Frappez, cherchez, demandez...* ». L'orientation du sujet consiste donc plutôt à le positionner dans ce lieu paradoxal où les préoccupations sont impertinentes, mais les demandes nécessaires.

Entre préoccupations et demandes prennent place les remarques sur le jugement (7, 1-5). Du dispositif du regard (du Père vers « toi ») dans le secret, on passe au jeu des regards entre frères. L'œil est ici opérateur de jugement, il sort donc du rôle qu'il devait jouer

précédemment. Il évalue et mesure au lieu d'éclairer le corps tout entier. Cette séquence vient comme antithèse à la parole sur « la lampe du corps ». Et il faut intervenir sur l'œil pour qu'entre frères les relations fonctionnent correctement.

A l'énoncé sur le jugement, fait suite une parole plus générale : « *Ne donnez pas aux chiens ce qui est sacré, ne jetez pas vos perles aux pourceaux* ». On peut la rapporter au problème du trésor, comme le jugement se rapportait à l'œil. Le trésor ne concerne ni les chiens ni les porcs et, en se débarrassant des perles, on risque de le perdre et de l'exposer aux piétinements.

Ainsi, au cœur du paradoxe sur la demande vient en quelque sorte s'inscrire une double limite : le jugement entre frères qui détourne l'œil de sa fonction et la dilapidation des perles qui annihile tout trésor. Le maintien de cette double limite sauvegarde le « secret ». Le piège du jugement et le risque du détournement sont signalés comme des perversions toujours possibles : surévaluation du « ténébreux » en autrui ou dévaluation du « trésor à placer », de ce qui, en soi, est trésor possible.

Dès lors, après avoir établi le « secret » qui permet l'orientation vers le Père, on peut rappeler « la Loi et les prophètes » (7, 12). Le mouvement est ici semblable à celui du chapitre 5 : voilà la Loi à pratiquer, mais voilà aussi le Secret qui fait vivre. Et c'est au lieu du secret, où il convient de se placer, que l'impossible se révèle, que le regard du Père fait naître des fils.

## V

### **l'arbre et la maison**

Le discours se clôt par trois séries de remarques : « *Entrez par la porte étroite...* » (7, 13-14), « *Méfiez-vous des faux prophètes...* » (7, 15-23), « *Quiconque écoute ces paroles...* » (7, 21-27). Au terme du discours, on redéfinit le sujet auquel sont destinés tous les propos tenus, en l'inscrivant dans des parcours figuratifs particuliers: de l'ordre de l'espace (la porte et le chemin), de la végétation (l'arbre et ses fruits), de la construction et des intempéries (les deux maisons). Parce qu'elles synthétisent mieux l'ensemble du Sermon sur la montagne, nous aborderons en dernier lieu les remarques sur la porte et le chemin.



Les propos sur l'arbre et ses fruits mettent en place un principe de reconnaissance et de discernement : les fruits sont reconnus bons ou mauvais et, à partir d'eux, on peut déduire la qualité ou le défaut de l'arbre. Il faut donc attendre que les fruits se manifestent pour juger de ce qui était avant. Ce système de véridiction ou de production de la vérité est appliqué aux faux prophètes. Et c'est un moyen donné au sujet pour discerner ce qui est de l'ordre du Royaume et ce qui est de l'ordre de la perdition.

En revanche, celui qui parle ici (le « je » énonçant le discours), quand il opère le discernement et le jugement, n'applique pas ce principe. Il dira : « *Jamais je ne vous ai connus* » ; et il ne jugera pas en fonction des effets et des pratiques (« *Nous avons prophétisé, chassé les démons, fait des miracles,... tout cela en ton nom* »), mais en fonction de ce qu'il y avait à l'origine de tous ces actes. Le destinataire ne discerne qu'à partir des effets du passage par le lieu du secret, mais le destinateur discerne au secret même.

Vient ensuite l'histoire des deux maisons et c'est sur ce petit récit que tout le discours s'achève. Deux maisons soumises à la tempête, l'une a résisté, car elle était fondée sur le roc, l'autre n'est plus qu'une grande ruine, car elle était bâtie sur le sable. Le rapport aux intempéries (la pluie, les torrents et les vents) fait apparaître l'opposition entre les deux maisons. Comme dans la parole sur l'œil (l'œil sain qui rend le corps lumineux, l'œil malade qui rend le corps ténébreux), une différence très radicale est posée. Elle joue ici comme un signal pour tout destinataire de ce discours : voici une maison debout et voici un tas de ruine, qu'en est-il donc de leur principe de solidité et de construction ? Présentées comme ultimes figures du discours, les deux maisons renvoient à la question du secret : sur quoi se fondent les maisons ? Sur quoi se fondent les pratiques ? Quel est le secret de la construction ? En quel secret les pratiques prennent-elles sens ? Car c'est au lieu du secret que se trouve toute la différence. Et c'est au lieu du secret que saura se situer l'homme avisé et sage.

## VI

### la porte et le chemin

« *Entrez par la porte étroite* » (7, 13-14) : les figures sont ici relatives à l'espace, à l'organisation des espaces et aux trajets possibles : porte

étroite, chemin large et chemin resserré. Des acteurs sont mis en scène dans cet espace : « beaucoup » et « peu » ; beaucoup sur le large chemin, peu sur le chemin étroit pour trouver la porte.

Il y a donc un cheminement : des chemins et des acteurs qui cheminent, des parcours à effectuer. L'un est spacieux et large, on y marche en foule, il est sans obstacles, mais il conduit à la perdition. L'autre est étroit, moins praticable et moins commode, mais il mène à la vie.

Et il y a aussi une porte, un point particulier qui délimite l'espace, car la porte inscrit la répartition de l'espace : de ce côté-ci, de ce côté-là. Les deux côtés sont différents, on ne peut les occuper en même temps, on passe nécessairement de l'un à l'autre. La porte indique le point de passage, l'endroit obligé où l'on passe d'un côté à l'autre. Or ce point est « étroit » : ni porche, ni arc de triomphe, mais porte étroite, faite non pour des foules en masse, mais pour des individus singuliers. Car tout le monde est invité à passer (« *Entrez...* »), mais le passage est pour chacun, un à un : il concerne chacun dans son identité propre.

« *Entrez par la porte étroite* » : c'est comme une injonction ou un ordre, une invitation pressante adressée au sujet entendant ce discours. L'énonciateur convoque les destinataires du Sermon sur la montagne au point où se fait le passage : « Voilà, c'est là, passez par là... ». S'opèrent alors dans ces énoncés comme une recatégorisation des principaux acteurs du discours et comme une inscription, dans l'ordre de l'espace, du cadre énonciatif du discours. Il y a Jésus sur la montagne, les disciples à proximité et la foule à distance, le clivage entre le ciel et la terre, le clivage entre ceux qui sont proches et ceux qui sont loin (cf. l'analyse du chapitre 5). Et maintenant c'est la porte qui est au point de clivage entre le ciel et la terre, entre le Royaume où l'on entre et le lieu d'où l'on vient, entre le grand nombre susceptible de se perdre sur le chemin spacieux et le petit nombre de ceux qui trouvent la porte et passent, un à un.

« *Entrez par la porte étroite* » : un chemin est tracé qui conduit au Royaume, qui oriente vers la perfection du Père. Mais deux parcours sont mis en opposition : le chemin large et sans porte, le chemin étroit avec porte. La porte ne signale donc pas la différence entre un espace de vie et un espace de mort. Elle évite plutôt une confusion, elle sépare et divise et, en même temps, elle articule un

côté avec l'autre. En ce sens, elle peut rappeler l'incompatibilité des deux maîtres — c'est-à-dire la règle de l'impossible, de l'impossible confusion et de l'indispensable distinction — en même temps que souligner encore la nécessité d'en passer par là. C'est sur ce chemin divisé que le sujet chemine, c'est là qu'il est atteint par le regard du Père, c'est là qu'il va se trouver réorienté et remis en marche.

## VII

### notre père...

Prière enchâssée dans l'épisode sur la prière, le Notre Père condense l'ensemble des données des chapitres 6 et 7.

Il est corrélatif au regard que le Père porte dans le secret. A ce regard qui produit des fils correspond, répond, la parole à dire. Et c'est Jésus qui pose cette parole et, par là même, instaure l'énonciataire comme sujet de la parole : « *Vous donc, priez ainsi* ». Il précède ainsi tout récitant du Notre Père, mais le rend apte à se situer sous le regard du Père et à énoncer sa réponse de fils.

Le Notre Père représente la porte à passer, le seuil où tentent de se dire la relation, le lien, la filiation. Mais il dessine aussi l'ensemble du parcours, et du chemin à faire : côté ciel, côté terre, d'un côté de la porte et de l'autre. D'une part, la préoccupation du nom, du règne, et de la volonté ; de l'autre, les préoccupations du pain, de la remise des dettes, de la délivrance... Côté contemplation, car côté Royaume, et côté trébuchements, car côté cheminement et obstacles. Le Notre Père s'ouvre par la préoccupation du ciel et s'achève sur les trébuchements des hommes : trébuchements à se pardonner les uns aux autres pour s'ajuster au ciel, pour s'ajuster au Père.

A la porte où il insiste et frappe, le sujet se trouve rejoint par le regard du Père. Et ce regard attire, attisant le désir. Et le désir trouve à se dire dans la prière du fils où la réponse se fait appel.

**jean-claude giroud**

# ÉTVDES

Septembre 1987

La Méditerranée dans la politique française

Papandreou, un chef charismatique

Science et technique : le cas de l'espace

S. O. S.-Amitié

Le religieux à la télévision

Georges Dumézil ou la mythologie retrouvée

Les chrétiens et le zen

---

Études - 14, rue d'Assas, 75006 Paris  
Le n° 37 F (Étranger 42 F)

# ESPRIT

Août-Septembre 1987

*L'ISLAM OU LES AVATARS DE L'UTOPIE*

par Joseph Maïla et Olivier Roy

DANS LES PRISONS DE TEHERAN, entretien avec Ehsan Naraghi

TOCQUEVILLE ET LE RESPECT DE L'AUTRE, par Louis Dumont

CULTURE OFFICIELLE ET NON OFFICIELLE EN EUROPE DE L'EST, par Petr Fidelius

LE DISCOURS APOCALYPTIQUE CONTRE LA TECHNIQUE, par Dominique Bourg

LA PART DES FEMMES DANS *L'EMILE*, par Claude Habib

---

Abonnement annuel : 440 F (France), 450 F (Étranger)  
212, rue Saint-Martin, 75003 Paris - C.C.P. Paris 1154-51 W

Le numéro : 55 F

# le sermon sur la montagne ou les tribulations d'un théologien protestant

---

*Comme théologien protestant, j'éprouve une réelle difficulté à recevoir le Sermon sur la montagne : celui-ci propose, en effet, une « justice » inconciliable avec celle qu'enseigne Paul. Il importe donc, au seuil de cette étude, de ne pas tricher avec l'exégèse en s'engageant dans de savantes constructions harmonisantes qui ne feraient que masquer le problème. La première chose à faire est de prendre acte de la pluralité de l'Écriture et du nécessaire choix d'un centre herméneutique. Cette démarche n'est pas sans porter des fruits quant à la compréhension de la théologie et au renouvellement du dialogue œcuménique. Ensuite, et si je suis conduit à saisir l'Évangile chez Paul, je ne peux le faire qu'après avoir été réduit au désespoir quant à la possibilité de ma fidélité éthique. La section matthéenne est ici indépassable en tant que loi en son usage pédagogique. Enfin, si elle ne peut fonctionner comme norme pour l'éthique hic et nunc, elle interroge pourtant toutes les valeurs à partir de son incontournable inscription dans la lettre du texte biblique.*

---

La théologie systématique protestante, y compris dans son versant éthique, n'est pas monolithique et n'a pas à faire semblant de l'être, comme si elle se devait de rougir de sa pluralité. D'où le titre qui m'implique personnellement et qui n'occulte donc pas le débat, mais au contraire le convoque.

Cet article comprendra deux chapitres : le premier sera consacré à dire le réel malaise qu'éprouve le théologien protestant que je suis à la lecture du Sermon sur la montagne ; le second tentera d'esquisser quelques pistes d'accueil possibles.

## I

---

### **un accueil difficile**

Pourquoi le nier ? Le Sermon sur la montagne constitue pour beaucoup de théologiens protestants un apport scripturaire particulièrement difficile à intégrer, dans la mesure où ils se refusent à d'ingénieuses constructions harmonisantes qui sont autant d'insultes

à l'exégèse comme aux règles les plus élémentaires de la logique. Ces difficultés me paraissent pouvoir se réduire à trois : certaines sont d'ordre théologique, d'autres psycho-anthropologique, d'autres enfin d'ordre sociologique. Je vais les exposer ci-dessous par rang décroissant d'importance, la première traitée étant probablement la plus redoutable.

### difficultés théologiques

On pourrait les résumer d'une phrase : le Sermon sur la montagne pose un salut par l'éthique qui prend à contre-pied le paulinisme fondamental de la Réforme. Certes, une telle affirmation mérite quelques atténuations et elles seront apportées ; mais nuancer n'est pas dénier, et il faudra bien se résoudre à y faire face, du moins pour qui entend faire de l'Écriture le fondement de sa réflexion.

#### *La justice vient de l'obéissance à la loi*

Le véritable noyau programmatique est constitué par Mt 5, 17-20. Il semble construit autour d'un apport reçu de la tradition antérieure et réduit aux versets 18a et 19a : « *Car en vérité je vous le déclare, pas un iota, pas un petit trait de la loi ne passeront... Dès lors qui transgressera un seul de ces plus petits commandements et enseignera aux hommes à faire de même sera déclaré le plus petit dans le Royaume de Dieu* ». Une telle source s'enracine probablement dans un courant strictement judéo-chrétien qui ne se démarque de la synagogue que par l'autorité reconnue au Rabbi Jésus.

L'intention de Matthieu est donc à saisir dans les modifications qu'il apporte à ses sources, modifications qui attestent son combat sur deux lignes de front :

— Contre le strict judéo-christianisme, il arrache la loi à la répétition de son origine historique pour la recentrer dans un acte souverain de Jésus. Il ne s'agit pas, en l'occurrence, d'un simple transfert d'autorité, car le contenu n'échappe pas aux effets de ce mouvement : accomplissant lui-même la loi, le Christ matthéen en dévoile le sens original et eschatologique et, par là, ouvre sur une *justice* possible qui dépasse celle des scribes et des pharisiens. Toute la suite du Sermon sur la montagne se donne comme l'explicitation de 5, 20. Ainsi une obéissance et donc une justice supérieures sont maintenant possibles.

— Contre un christianisme helléniste réputé laxiste vis-à-vis de la loi, Matthieu réaffirme que *l'Évangile n'est autre que la loi* et que la fidélité à celle-ci conditionnera l'accueil ou le rejet par le juge eschatologique. Sentant ce danger helléniste à l'intérieur même des communautés chrétiennes qu'il connaît, non seulement Matthieu combat l'adversaire, mais encore il appelle à un réel effort catéchétique dans son sens (5, 19b) <sup>1</sup>.

Certes, il ne faut pas durcir Matthieu : le recentrement christologique qu'il opère implique que le juge eschatologique soit le Christ lui-même, c'est-à-dire un être compatissant et miséricordieux qui non seulement exige, mais encore précède sur la route qu'il ordonne. Il éclaire les situations conflictuelles et libère de certains obstacles accidentels ou institutionnels. Il n'en demeure pas moins que c'est autour de la loi que se construit l'identité nouvelle et que si, pour utiliser le schéma de Propp, le Christ matthéen accepte d'occuper la place du destinataire de la loi et celle de l'adjuvant, c'est quand même le disciple qui doit se situer en lieu et place du héros pour subir l'épreuve qualifiante en vue, si possible, de parvenir à l'épreuve restaurante. Des nuances de taille seraient à apporter, mais le fond demeure : la justice, la *dikaïosunè*, est au terme de l'obéissance à la loi.

#### *Les efforts concordistes sont inutiles*

L'éthicien protestant, frappé de plein fouet, se doit d'abord de ne pas biaiser avec l'exégèse. Ainsi, dire avec Ed. Thurneysen que ce que décrit avant tout le Sermon sur la montagne, c'est le comportement même de Jésus, en tant qu'il obéit à notre lieu et place, n'est pas totalement faux ; mais cela ne résoud en rien la difficulté, car, contrairement aux présumés de cet auteur, il n'est pas question chez Matthieu d'une obéissance vicairie : rien ne dispense le disciple de faire le même chemin, s'il entend être reçu dans le Royaume <sup>2</sup>.

De même, parler avec D. Marguerat de « complémentarité » entre Matthieu et Paul ne me paraît pas juste. Cet auteur se contredit d'ailleurs lui-même lorsqu'il écrit : « *Mieux que tout autre théologien*

1. N'étant pas exégète, je suis ici redevable aux travaux de G. Barth, D. Bonhoeffer, G. Bornkamm, R. Bultmann, J. Dupont, D. Marguerat, mais aussi et surtout à l'enseignement oral de mon collègue F. Vouga.

2. Ed. THURNEYSEN, *Le Sermon sur la montagne*, Genève, Ed. Labor et Fides, 1958.

*Ju Nouveau Testament, Matthieu nous apprend que l'éthique n'est pas un appendice de la foi chrétienne, mais le lieu même où se forge l'identité du croyant devant Dieu — cette identité que lui reconnaîtra le jugement dernier* ». Il ne peut arguer là d'un rôle « correctif à l'égard de la compréhension paulinienne de la foi »<sup>3</sup> : il s'agit d'une position diamétralement opposée. En effet, si Paul est loin de considérer l'éthique comme un « appendice » de la vie chrétienne, il s'oppose avec la dernière énergie à ce qu'en l'obéissance de la loi se construise l'identité chrétienne ; mieux, il y verrait l'effet contraire et ne pourrait qu'interpeller : « O Galates insensés... ». Entre la « justice » paulinienne qui dépend essentiellement de la foi et la « justice » matthéenne qui n'advient que par l'obéissance de la loi, aucune réconciliation ne paraît possible<sup>4</sup>.

Prenons donc acte pour l'instant de cette difficulté, en apparence insurmontable, plutôt que de nous lancer dans un effort concordiste, somme toute, peu fructueux<sup>5</sup>.

### difficultés psycho-anthropologiques

1. Le Sermon sur la montagne s'inscrit dans une anthropologie résolument optimiste : l'homme, non seulement doit, mais encore *peut* accomplir la loi radicalisée par le Maître eschatologique. Certes, celle-ci n'est pas inscrite naturellement en lui, elle a besoin d'être dite ; certes, son jugement peut être obscurci par les enseignements des scribes ou des faux docteurs hellénistes. Mais après qu'elle a été posée par le Christ, la loi devient possible : *c'est une affaire de volonté*.

3. D. MARGUERAT, *Le jugement dans l'Evangile de Matthieu*, Genève, Ed. Labor et Fides, 1981, p. 230. C'est moi qui souligne.

4. Les efforts concordistes ne manquent pas, qu'il serait fastidieux d'énumérer. Le plus célèbre, mais pas plus convaincant pour autant, me paraît être celui de Thomas d'Aquin (*Somme théologique, Traité de la loi nouvelle*, la 2<sup>ae</sup>, qu. 106-108). En fait, il est sourdement matthéen : « *Lex enim nova est ipsum evangelium* ». Il tente la réconciliation avec Paul en pariant sur des expressions comme « loi de la foi » ou « loi du Christ », sans mesurer que, chez l'Apôtre, elles sont le fruit d'effets rhétoriques (*captatio benevolentiae*) et ne s'inscrivent plus dans le même champ sémantique que celui de « loi des œuvres ».

5. Il va de soi que cette irréconciliable opposition entre Matthieu et Paul ne concerne que le Sermon sur la montagne et laisse de côté d'autres textes matthéens qui pourraient avoir d'autres accents, telle la péricope du « jeune homme riche ».



Nous sommes loin des fines analyses pauliniennes, mais aussi johanniques, plaçant l'homme dans une structure de servitude que le seul énoncé de la loi, non seulement ne peut pas faire basculer, mais encore contribue à alourdir (cf. Rm 7). Par ailleurs, toujours chez Paul, le fidèle, arraché à cet esclavage et placé dans la communion du Christ, reste déchiré entre une « justice » pleinement réalisée *extra se* et un accomplissement dans le réel de son existence après lequel il soupire. Si le « mort avec Christ » se conjugue toujours au passé, le « ressuscité avec lui » se désigne au futur comme une espérance qui n'est pas sans quelques incarnations, mais qui, pour sa réalisation pleine et tranquille, implique une autre économie que celle de l'histoire présente.

Et si, par delà Paul, nous nous référons à l'anthropologie contemporaine informée par Freud, il est clair que la compréhension matthéenne de l'homme et ses exigences éthiques ne peuvent plus être assumées, car elles impliquent une transparence de l'homme à lui-même qui est aujourd'hui strictement incompréhensible. D'où, là encore, les fuites harmonisantes de certaines théologies : distinction thomiste entre précepte et conseil<sup>6</sup> ; éthique de crise pour temps de crise selon A. Schweitzer, alors qu'il est patent que Matthieu ne pose aucune urgence eschatologique ; idéal vers lequel il faut tendre, mais qui est en lui-même impossible, etc. Remarquons que ces lectures ne sont pas en soi illégitimes ; elles sont même possibles à la condition que le théologien qui les pratique s'avoue en rupture avec le vouloir-dire matthéen. Faute de quoi il triche avec l'exégèse.

2. Il y a plus : non seulement cette éthique implique une anthropologie difficilement recevable aujourd'hui, mais elle contient de plus *une charge lourdement pathogène*. C'est qu'elle ne se contente pas de conduire à une juste culpabilisation du tort réel occasionné au compagnon de route, mais appelle à une mise en accusation du fantasme. C'est déjà le cas pour l'équivalence posée entre le mouvement d'humeur et le meurtre ; mais plus encore pour celle établie entre ce que l'on appelle aujourd'hui « le fantasme pervers du névrosé » et l'adultère (Mt 5, 27 sv.).

L'histoire abonde en exemples d'hommes qui, sans aller tous jusqu'à l'émasculatation, se sont enfermés dans une lourde obsessionalité à cause de ces versets. A partir de ma seule et bien humble expérience

6. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Ia IIae, qu. 108, art. 4.

pastorale, je pourrais citer de multiples cas, tel ce Louis qui troublait souvent un paisible conseil paroissial en agressant verbalement une de ses jeunes collègues. Au bout d'un long travail de cure d'âme, le trajet a pu être reconstitué : désir éprouvé pour la jeune femme, culpabilisation extrême et donc auto-agression, retournement de celle-ci en agressivité contre la personne désirée pour alléger l'insupportable charge. C'est d'ailleurs le lieu d'affirmer que, s'il est une chose dont l'homme ne peut être déclaré coupable, éthiquement parlant, c'est bien de son désir<sup>7</sup>.

J'entends bien ici les partisans d'un « troisième usage de la loi »<sup>8</sup>. Mais ceux qui disent qu'il ne faut pas prendre ces textes à la lettre, qu'il faut les adapter à l'aujourd'hui, ne se laissent interpellés que par leur « pointe », etc., ne se cachent-ils pas le fait qu'ils trahissent l'enseignement du Sermon sur la montagne, en ce qu'ils pensent justement comme les hellénistes qui entendaient ramener la loi au « raisonnable » ? En se livrant ainsi à des « interprétations », ne nient-ils pas ce qu'ils affirment par ailleurs à propos de la loi ? Après Matthieu, Luther avait bien vu qu'il n'est de loi possible qu'*insculpta*, gravée ou écrite, et que toute « interprétation » revient à se donner à soi-même sa propre loi<sup>9</sup>. N'est-il pas alors plus correct de prendre acte du fait que la fidélité à l'auteur de ce texte relève, pour l'éthicien, d'un impossible exploit et que, si trahison il doit y avoir, elle doit être justifiée, puis tranquillement assumée ? Qu'on m'excuse d'insister lourdement : *pour le Sermon sur la montagne, c'est tout ou rien et le « plus petit commandement » a autant d'importance qu'un autre ;*

7. Cf. à ce propos, J. LACAN, *Le séminaire VII : L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Ed. du Seuil, 1986, pp. 359 sv. Il va de soi que le terme de *désir* est à prendre ici dans son sens technique de *désir inconscient* faisant pousser des surges fantasmatiques, et non dans son sens banal d'*envie consciente* dont on peut évidemment être coupable.

8. Dans la terminologie classique en théologie protestante, le *premier usage de la loi* désigne celle-ci en tant qu'elle fonctionne comme régulation de la société civile. Le *deuxième usage* fait fonctionner la loi comme lieu où se démasque mon identité pécheresse devant Dieu, comme miroir qui renvoie ce que je suis vraiment. Le *troisième usage de la loi* fonctionne comme commandements concrets s'imposant à l'éthique chrétienne ; cet usage a été largement prôné par Calvin, mais il a suscité de grandes réserves à Luther.

9. Cf. Luther dans la querelle contre Agricola (*Disputa secunda*, W. 39, 1, 348). Cf. aussi J. Lacan : « Cette loi se fait reconnaître identique à un ordre du langage » (*Écrits*, Paris, Ed. du Seuil, 1966, p. 277).

ce sont justement *ses adversaires hellénistes* qui prétendaient possible une constante réinterprétation de la loi en fonction du réel environnant. Faire comme eux et poser un usage normatif de la loi à partir de Matthieu est une inconséquence dont il faut prendre acte par simple honnêteté.

### difficultés sociologiques

Qu'en est-il de l'éthique du Sermon sur la montagne ? Se donne-t-elle pour une éthique strictement interne à la communauté des disciples ? Cela paraît douteux : notre auteur aurait du mal à imaginer des frères en la foi se dérober des vêtements et se gifler ! Une partie du texte vise explicitement l'amour des adversaires. Enfin, les références théologiques n'indiquent pas le Dieu libérateur inscrit dans l'alliance rédemptrice, mais le Dieu créateur assurant l'ordre du monde pour les méchants et pour les bons.

Certes, il ne faut pas exagérer la tension et poser les communautés matthéennes, à l'image des nôtres, comme des îlots émergeant dans un vaste océan d'indifférence laïcisée. Le contestateur, le gifleur, l'adversaire sont des juifs, des chrétiens trop judaïsants ou trop hellénisants. A quelques Romains près, ils ne se situent pas dans des ordres éthiques radicalement inconciliables. Matthieu n'est donc pas Tolstoï<sup>10</sup> !

La question demeure néanmoins : comment, aujourd'hui, le théologien pourrait-il offrir une telle éthique aux fidèles sans que, par leur justice même, ils ne mettent en péril l'ordre social et le sort des plus faibles ? Déjà Paul avait senti la nécessité du compromis, de la prise en compte de l'idolâtrie générale, d'un comportement aussi pacifique que possible, mais ne versant pas dans le pacifisme béat. Les courants post-pauliniens ont abondé dans ce sens. Plus tard, Luther releva aussi le danger social qu'une telle éthique faisait courir : « *Avant de vouloir gouverner le monde chrétiennement, veille à le peupler de chrétiens* »<sup>11</sup>. Rousseau lui-même démontra que, dans une société fondée sur un tel ordre, il suffirait d'un seul qui le refuse pour qu'il

10. On sait que Tolstoï proposait le Sermon sur la montagne comme *primus usus legis*, comme loi civile et politique.

11. M. LUTHER, « De l'autorité temporelle... », *Œuvres IV*, Genève, Ed. Labor et Fides, 1958, p. 20.

y prenne le pouvoir et y mette en péril les équilibres les plus indispensables<sup>12</sup>.

Socialement parlant, donc, l'éthique du Sermon sur la montagne s'avère largement inopérante pour le chrétien, appelé qu'il est à une attitude plus complexe en raison même du maintien de la vie commune dont il est co-responsable. Mais la structure théologique de cette section matthéenne permet-elle cette atténuation sans que le disciple en soit réduit à une justice qui ne dépasse pas celle des scribes et des pharisiens ou qui ne soit que la copie de la démarche des hellénistes ? Probablement pas.

Dès lors, et là encore, que doit faire l'éthicien qui entend que son « oui soit oui » et pas un « oui » qui occulte des manipulations que l'auteur du Sermon désavouerait ? N'est-il pas plus sage qu'il avoue son « non » et que, du même coup, il récupère la liberté de chercher une place possible à cet apport évangélique dont l'unicité et la richesse ne sont plus à démontrer ?

---

Il est temps de conclure ce chapitre. Le théologien réformé que je suis ne peut cacher son embarras, déchiré qu'il est entre deux fidélités, entre ce que la scolastique protestante a appelé la *norme formelle* (*sola scriptura*) et la *norme matérielle* (*sola fide*), entre l'Écriture en sa totalité et l'Évangile au sens paulinien, puis luthérien du terme, entre une christianité définie par l'obéissance de la loi et une autre où « *l'homme est justifié par la foi, indépendamment des œuvres de la loi* » (Rm 3, 28). Par ailleurs, si ce même théologien se met à l'écoute des sciences humaines, le message du Sermon sur la montagne lui paraît fondé sur une anthropologie et inscrit dans une sociologie archaïques dont il ne perçoit plus la réception possible.

Cette déchirure doit être posée comme insurmontable en l'état. Elle peut toutefois être apaisée par un recentrage théologique qui précise une autre fonction possible de la loi et donne un statut différent à l'éthique chrétienne. Ce sera l'objet du prochain chapitre.

12. J.-J. ROUSSEAU, *Le contrat social*, Œuvres complètes II, Lyon, 1796, pp. 240 sv.

## II

**un accueil possible**

Ainsi, pour la section mathéenne que nous étudions, une *dikaïosunè* (une justice, une identité) est possible par l'observance rigoureuse de la loi nouvelle réinterprétée par le Maître eschatologique. Pour Paul, non seulement la loi est déboutée dans sa prétention à procurer la justice, non seulement son énonciation aggrave la transgression, voire la provoque, mais encore le fait même de vouloir être justifié par son observance annule la croix du Christ et signe la manifestation ultime de la révolte contre Dieu (Ga 2,21).

Une évidence s'impose : *l'Écriture contient des "Évangiles" irréconciliables*, en tout cas dans notre économie actuelle où nous ne pouvons voir que comme dans un miroir. Toute volonté de « mise en complémentarité » revient à méconnaître et Matthieu et Paul. *Il faut donc choisir* dans une aussi grande lucidité que possible envers soi-même et une large attention à ceux qui font un autre choix. La lucidité permettra d'attribuer à l'« Évangile » exclu une place précise dans la synthèse théologique, tandis que l'attention à l'autre débouchera sur une approche renouvelée du dialogue œcuménique.

**pluralité théologique et centre herméneutique**

Avant de montrer l'opérationnalité du choix herméneutique, il faut rappeler que notre génération théologique n'inaugure rien, précédée qu'elle a été par M. Luther qui fut, à ma connaissance en tout cas, le premier théologien à avoir eu le courage et l'honnêteté d'avouer la partialité de son centre interprétatif.

*La certitude de Luther*

Dans un petit livret destiné à éclairer la lecture de la Bible, il écrit : « ... l'Évangile lui-même est notre guide et notre instructeur dans l'étude de l'Écriture ». Qu'on ne se y trompe pas, le terme « Évangile » recouvre ici le choix paulinien et désigne le Christ lui-même en tant qu'il me rencontre comme réconciliateur dans l'expérience de la foi sans les œuvres de la loi. Dès lors, et à partir de ce centre élu, la Bible se réorganise et dicte ses propres priorités : « Ne fais donc pas de Christ un Moïse, comme s'il ne faisait rien de plus qu'enseigner et donner des exemples ». Certes, il fait aussi cela, « mais c'est la

*partie la moins importante... et cela ne peut suffire à justifier le nom d'Évangile, car de cette manière le Christ ne t'est pas plus utile qu'un autre saint* »<sup>13</sup>. Une redistribution organique et hiérarchique de l'Écriture s'opère donc à partir d'un choix dont je dirai plus loin les motivations.

Et non seulement l'Écriture se structure, mais la théologie elle-même se scinde, voire se déchire, en au moins deux écoles pour l'instant irréconciliables : d'une part, *une théologie de la gloire* qui entend mener vers Dieu à partir de la création, de la loi et de ses œuvres ; d'autre part, *une théologie de la croix* qui veut conduire vers Dieu à partir de l'« Évangile », de l'écoute de la foi et de la justification gratuite des pécheurs<sup>14</sup>.

Luther a-t-il été conscient jusqu'au bout du fait que son choix en était un et incluait la trahison d'une partie de l'Écriture ? Probablement pas, si l'on en juge par certaines de ses diatribes et par quelques exégèses harmonisantes éparses dans son œuvre. Pourtant la vérité perceait çà et là : commentant l'épître aux Galates, il mesure que les « sophistes » peuvent aussi l'acculer en amoncelant les versets favorables au salut par les œuvres de la loi. Aussi, dans une telle situation, il n'hésite pas : « *Si Christ est le prix de ma rédemption, s'il a été fait péché et malédiction afin de me justifier et de me bénir, peu m'importent les passages de l'Écriture, quand bien même ils en avanceraient six cents en faveur de la justice des œuvres contre la justice de la foi, en clamant que l'Écriture se contredit* »<sup>15</sup>. Dans ce cas, dit-il, il vaut mieux choisir le Seigneur de l'Écriture que l'Écriture, le Maître que la Servante. Hypothèse ultime pour Luther, certes ; provisoire aussi, car émise dans l'attente d'une plus grande élucidation exégétique. Elle n'en dévoile pas moins la certitude du Réformateur quant à un nécessaire « Évangile » pour que l'Écriture puisse se prêter à une lecture relativement cohérente.

### *Le fondement de ce choix et ses conséquences*

Renvoyant à d'autres paragraphes le soin de tirer les conclusions pour l'accueil du Sermon sur la montagne, restons encore dans les généralités pour préciser d'abord, tirer quelques conséquences ensuite.

13. « Une petite instruction sur ce qu'on doit chercher dans les Évangiles et ce que l'on doit en attendre », *Œuvres X, op. cit.*, p. 22.

14. « Controverse de Heidelberg », *Œuvres I, op. cit.*, pp. 135 sv.

15. « Commentaire de l'épître aux Galates », *Œuvres XV, op. cit.*, p. 299.

J'ai parlé de « choix » d'un centre herméneutique ; en est-ce réellement un ? La réalité n'est-elle pas plus complexe ? En effet, ce « choix » n'est que la transcription exégétique et théologique *de la manière dont nous avons rencontré et rencontrons le Christ* ; or cette rencontre est largement un « être rencontré » : *nous y sommes au moins autant passifs qu'actifs*. Certes, la prise de conscience de cette advenue n'est pas indépendante du langage théologique des catéchètes, évangélistes et autres prédicateurs qui ont posé devant nous le témoignage chrétien ; mais elle n'y est pas réductible. Certes aussi, une vérification exégétique s'impose quant au caractère scripturaire de ce centre herméneutique et, du même coup, beaucoup de possibles s'éliminent sous l'impitoyable censure de la *sola scriptura*, mais sans que cela nous reconduise pour autant à l'univocité : l'impossible réconciliation de Matthieu et de Paul en est ici une illustration incontournable.

Il nous faut donc surmonter l'angoisse d'une scripturarité tous azimuts. Ici, s'avouer tranquillement *ce que nous faisons tous, consciemment ou non*, permet déjà d'ouvrir sur deux correctifs importants concernant la construction de la théologie :

1. Je suis tout d'abord délivré de la tentation de capturer Dieu dans ma dogmatique. Celle-ci doit être aussi cohérente que possible et intégrer les apports les plus larges de l'Écriture et de la réalité ; il y va d'une foi paisible et d'un regard non schizophrénique sur le monde. Je dois pourtant me rendre à l'évidence : la cohérence suprême, la fidélité totale, la sphéricité du propos me sont interdites ici-bas. Si l'Évangile paulinien se donne comme principe et charpente de ma théologie, une écharde s'y enfonce, un trou noir s'y dessine, qui me rappellent qu'il n'y a de théologie que « chemin faisant », que Dieu reste incapturable et que le Royaume demeure le seul sabbat qui me soit promis où pourra se mettre en repos ma quête de vérité.

Me désignant la finitude de ma propre construction, le Sermon sur la montagne s'avère déjà pour moi, théologien réformé, le lieu d'une souffrance fructueuse : non qu'il me fasse douter de la pertinence de l'Évangile paulinien (au contraire il me la confirme, car plus je comprends Matthieu et plus je sais pourquoi je suis paulinien), *mais il m'interdit d'y réduire à tout jamais la plénitude du Christ*.

2. La prise de conscience de la partialité du choix herméneutique me paraît par ailleurs renouveler le dialogue œcuménique. Les hommes du XVI<sup>e</sup> siècle, avec les moyens exégétiques dont ils disposaient, ne pouvaient que dénoncer chez l'autre le caractère non scripturaire de sa théologie. Je ne pourrais plus parler ainsi aujourd'hui : le catholicisme romain m'apparaît comme réellement biblique ; je note qu'il a seulement choisi son centre herméneutique dans l'*évangile de Matthieu*, pour ce qui concerne le courant thomiste en tout cas. Si des théologiens catholiques pouvaient assumer un discours comparable, le dialogue œcuménique divergerait, positivement à mon sens : cette attitude sonnerait le glas, tant des positions impérialistes que des lassants efforts de compromis conduisant à des textes, soi-disant d'accord, que leur aspect nègre-blanc rend d'une pâleur et d'une fadeur désespérantes. Ici la diversité s'avérerait souvent légitimement fondée dans l'Écriture (mais pas toujours, et l'interpellation mutuelle n'a pas à cesser). Une *unité possible sous la croix* se dessinerait qui remplacerait avantageusement, à mon sens, un espoir d'*uniformité* qui cache mal le désir de vivre *la gloire* avant l'heure du Royaume <sup>16</sup>.

Ainsi, on le voit, la résistance que le Sermon sur la montagne oppose au théologien réformé, dans son effort de paulinisation tous azimuts, n'est pas sans porter déjà des fruits. Il y en a d'autres et je vais y venir.

### **le sermon sur la montagne comme deuxième usage de la loi**

Si je ne peux recevoir le Sermon sur la montagne comme *Évangile*, dois-je le réduire alors aux apports que je viens d'énoncer, importants, certes, mais largement secondaires par rapport à l'essentiel qui est la rencontre du Christ ? Certainement pas. En effet, s'il n'est pas pour moi *Évangile*, il est alors *loi en son second usage*, lequel, selon la tradition théologique protestante, fait fonctionner la loi comme miroir où je peux lire la radicalité de ma situation pécheresse. Dissolvant toute bonne conscience, mettant en évidence ma mort devant Dieu, la loi me décourage de construire ma justice par les œuvres et m'entraîne à la repentance et à la saisie de la justice qui s'obtient par la foi sans les œuvres de la loi.

16. Sans compter la poursuite du mythe d'une origine innocente, comme si l'on ne savait pas que les divisions entre chrétiens datent des premiers jours de l'Église.



1. Cette fonction n'est pas absente chez Paul : « Nous savons que tout ce que dit la loi, elle le dit à ceux qui sont sous la loi, afin que toute bouche soit fermée et que le monde entier soit reconnu coupable devant Dieu. Voilà pourquoi personne ne sera justifié devant lui par les œuvres de la loi ; la loi en effet ne donne que la connaissance du péché » (Rm 3, 19-20) ; ou encore : « Je n'ai connu le péché que par la loi » (Rm 7, 7). Etape négative, mais indispensable pour la repentance qui conduit à la justice de la foi.

C'est pourquoi Luther, qui faisait plus qu'hésiter sur le troisième usage de la loi (usage normatif pour l'éthique), ne peut qu'entrer en guerre avec violence contre Agricola et ses disciples qui entendaient pousser au bout le raisonnement réformateur et disqualifier à tout jamais la loi dans la théologie chrétienne. S'il n'y a pas de loi, réplique Luther, alors il n'y a pas de péché, pas de repentance et donc pas de saisie du Christ. « Lorsqu'il s'agit de la justification, personne ne peut assez parler de l'impuissance de la loi et de la pestilence de la confiance en la loi »<sup>17</sup>, mais sans la loi, l'homme reste fasciné par l'auto-réalisation de lui-même, par la volonté de « se faire un nom » à la sueur de son effort religieux ou éthique ; sans elle, il n'est pas conduit à ce désespoir qui, seul, le fait se tourner vers la justification gratuite. C'est pourquoi la loi est une réalité indépassable sur le chemin qui mène à Christ. Dès lors, « loi et Evangile ne peuvent être séparés... ils sont liés et entortillés ensemble »<sup>18</sup>.

En tout cela, il ne s'agit pas d'un trajet accompli une fois pour toute, lors de la conversion, par exemple. L'homme est pris dans une structure pécheresse et le « *simul justus, simul peccator, simul penitens* » atteste qu'il doit se remettre sans cesse devant le Christ et qu'il n'en a donc jamais fini avec la loi dans son office herméneutique.

2. Dès lors, on comprend comment le Sermon sur la montagne peut jouer, non pas seul, mais principalement, cette fonction de *secundus usus legis*. Placé en tête du Nouveau Testament, il démystifie toute bonne conscience, met à nu toute certitude envers soi et désespère quant à toute justice possible par les œuvres de la loi. La précision de ses énoncés, la mise en équivalence entre pulsion agressive et meurtre, entre désir adultère et passage à l'acte, etc., montre à tout « pécheur honnête » qu'il ne se distingue du voyou ou du nocœur

17. Contre les antinomistes, W. 39, 1, 347.

18. Ibid., W. 39, 1, 416, texte A.

que par des circonstances historiques forfuites qui n'affectent que les couches les plus superficielles de son être.

3. Du même coup, il importe de n'atténuer en rien ses énoncés, de ne les accommoder à aucun possible. En tant que loi, il doit rester lettre, gravure, radicalement *extra nos*. Ce n'est que dans sa totale extériorité qu'il peut dire notre fondamentale aliénation et, par là, désigner *a contrario* un autre chemin possible pour retourner dans la maison du Père. C'est la tâche de l'exégète de faire résister le texte et d'interdire par là toute accommodation vers un plus grand confort théologique ou éthique.

4. Qu'en est-il alors de sa charge pathogène ? Je crois qu'il s'en libère en remplissant cette fonction de deuxième usage de la loi : en effet, il ne s'agit pas tant d'organiser la réflexion ou le conflit autour de l'œuvre, que de faire de celle-ci le symptôme d'une aliénation radicale qui affecte l'être-homme. « *L'œuvre ne fait pas la personne, mais c'est la personne qui fait l'œuvre* », disait Luther. L'échec éthique désigne ici l'échec ontologique et me renvoie en un lieu où l'être-homme peut être fondé, *extra se*, par la Parole justificatrice. La repentance ne s'y organise donc pas autour de la *faute*, qui n'est que l'index d'une autre rupture, mais autour du *péché*, c'est-à-dire de l'évitement du Dieu de Jésus-Christ dans la volonté idolâtre de « se faire un nom » par soi-même.

---

Reste alors la question qui ne manquera pas de m'être posée : recevoir le Sermon sur la montagne comme deuxième usage de la loi, ce n'est pas le réduire à rien, c'est même lui faire jouer un rôle décisif dans la rencontre du Christ ; mais est-ce conforme à l'intention de Matthieu telle que la révèle l'exégèse ? Je ne peux que répondre tranquillement : non ! Contrairement aux hommes du XVI<sup>e</sup> siècle, je ne peux méconnaître l'apport exégétique qui me confirme le projet matthéen : poser une loi non seulement normative, mais *qui est Evangile*, c'est-à-dire chemin de salut.

Je renvoie donc à mes propos précédents : le Nouveau Testament contient des « Evangiles » irréconciliables, pour ce temps au moins. En élire un comme cœur herméneutique implique toute une redistribution de l'Écriture en fonction de ce choix. Puis-je simplement suggérer au lecteur, trop pressé de me lancer une pierre, même de

manière fraternelle, de se demander d'abord s'il évite réellement lui-même ce cheminement dans le concret de sa pratique théologique, spirituelle, homilétique, etc. ?

### le sermon sur la montagne et l'éthique chrétienne

J'ai dit mon impossible accueil du Sermon sur la montagne comme *Evangile* en raison même de ma propre expérience ecclésiale et personnelle du Christ. Je l'ai accueilli comme *loi*, ce qui aurait réjoui Matthieu, mais en son deuxième usage seulement, ce qu'il n'aurait pas accepté. Est-il possible de faire un pas de plus et de le reconnaître comme *loi normative* pour l'éthique chrétienne (*tertius usus*) ? Franchement, je ne le crois pas.

#### *Les raisons d'un refus*

En première lecture, mon refus se heurte à tout un courant du protestantisme post-calvinien. Ainsi E. Fuchs a-t-il dernièrement plaidé la cause d'un tel usage avec chaleur et compétence<sup>19</sup>. Si je le comprends bien, la loi témoigne d'un *ordo* (respect de l'altérité de l'autre) dont les lois scripturaires ne sont que des *ordinationes* culturellement incarnées. Fuchs reconnaît bien qu'un troisième usage risque constamment de glisser vers le légalisme moraliste, mais cela pourrait être évité : « ... en théorie, le troisième usage de la loi... suppose que le lecteur actuel du texte de la loi a pour mission de s'approprier ce texte, ce qui n'est possible qu'en l'interprétant »<sup>20</sup>. Dans ce constant travail de réinterprétation et de réinvention, je disposerais alors d'un critère : la parole, l'œuvre et la personne de Jésus de Nazareth. Je voudrais faire trois remarques à ce propos :

1. Cette position devrait prendre acte qu'elle n'est en rien plus matthéenne qu'une autre : l'évangéliste ne « suppose » en rien que son lecteur ait à tirer l'essence de ses exigences pour les incarner autrement. Il entend se donner justement comme la loi *déjà* vécue et interprétée par le Christ et posée comme loi nouvelle, y compris dans ses moindres *iota*.

2. Sans méconnaître la pertinence de ce qui est proposé, je crois que ce n'est plus du tout un *tertius usus legis* et que le terme même de

19. E. FUCHS, P.-A. STUCKI, *Au nom de l'Autre*, Genève, Ed. Labor et Fides, 1985, pp. 141 sv.

20. *Ibid.*, pp. 144-145. C'est moi qui souligne.

loi devrait être abandonné. Réécrire la loi, à partir d'un *ordo* déjà déduit et en fonction de la réalité culturelle actuelle, est une démarche de type hellénistique. *Interpréter, puis réinventer la loi, n'a rien à voir avec l'obéissance à la loi.* Une telle manière de faire n'a non plus rien de commun avec la démarche calvinienne dont elle se réclame ; car, pour le Réformateur français, « *il n'y a pas plusieurs règles de bien vivre, mais une seule qui est perpétuelle et immuable* »<sup>21</sup>. La loi ne supporte donc pas de passer sous la coupe de ces « interprétations » successives ; elle n'est loi qu'à garder une solide dimension d'*extra nos*. C'est pourquoi, sans désavouer la démarche de Fuchs, je souhaiterais qu'elle fût débarrassée du terme de *loi* : en relativisant celui-ci, elle l'affaiblit et risque de contaminer le concept utilisé pour le deuxième usage ; or, dans cet usage, la loi n'agit comme telle qu'en restant le plus possible hors de portée de toute capture subjective, dans sa fixation dans la pierre et dans la lettre.

3. A une époque où nous sommes devenus conscients de l'autonomie du signifiant et de sa dynamique propre indépendante du signifié, parler d'une loi régissant l'éthique, c'est courir le risque de glisser dans le processus décrit par Paul (entrelacs du péché, de la loi et de la mort), processus qui, pour l'Apôtre, était un effet de structure et non un moment accidentel de l'histoire. Ainsi, les malheurs légalistes du calvinisme que déplore Fuchs ne me paraissent ni accidentels ni évitables : la notion même de loi normative ouvre sur une dynamique de la lettre qui a vite fait de déjouer les nuances et les précautions prises avant usage.

#### *Le rôle de l'Écriture pour l'affirmation de normes*

L'alternative à cette loi normative est-elle constituée par le « gauchisme spontanéiste » que dénonce Fuchs (p. 144) ? Je ne le crois pas : dans sa critique de Fletcher, P. Tillich a relevé avec pertinence que, sauf cas rarissimes, je ne fais jamais face à une radicale singularité, mais que je vis une section d'espace et de temps (*kairoï*) où la question éthique se pose de manière comparable à beaucoup d'hommes et surtout à beaucoup de chrétiens.

Dès lors, *une éthique sans loi n'est pas une éthique sans normes.* S'il est vrai que ces *normes* s'avouent relatives, provisoires, contextuelles,

21. J. CALVIN, *Institution de la religion chrétienne*, II, VII, 13, Genève, Ed. Labor et Fides, 1955, p. 119.

elles n'en naissent pas moins dans un débat serré où s'interpellent le réel, le possible technique et culturel, l'opinion des frères faibles et des frères forts, le travail des théologiens, les avis des responsables ecclésiastiques, etc. Or, l'un des pôles privilégiés de ce débat est constitué par l'Écriture, non en tant qu'elle serait loi normative, mais en tant qu'elle est mémoire des temps fondateurs, réservoir de la fidélité contextuelle des témoins, partie prenante privilégiée d'un dialogue visant à dégager les normes éthiques de l'*hic et nunc*, dans le respect de la liberté chrétienne qui m'a fait passer d'un statut d'« esclave sous le pédagogue » à celui de fils majeur.

*L'interpellation rigoureuse du Sermon sur la montagne*

Dans cette fonction scripturaire, il va de soi que le Sermon sur la montagne occupe une place exceptionnelle. Non, là encore, en tant qu'il me donne des lois définitives, ni même qu'il me donne le Christ à imiter<sup>22</sup> ; mais parce qu'il interpelle toute éthique, produite dans le *hic et nunc*, sur la prise en compte de l'Autre, sur ses risques d'en rester à la superficialité des actes sans aller jusqu'aux mouvements profonds du cœur, sur l'usage possible de l'amour diaconal ou même de la prière dans le désir inconscient d'accroître son pouvoir, etc.

Bref, partie prenante du débat sur l'instauration des valeurs, le Sermon sur la montagne m'apporte plus *une ambiance éthique* que des contenus définitifs, plus une *direction de recherche* que des réponses pour aujourd'hui. Il n'est donc pas question d'un *tertius usus legis*, mais d'une rigoureuse interpellation. La *liberté chrétienne* peut et doit être vigoureusement interrogée sur son ouverture. à l'*agapè* (Ga 5, 13) ; mais elle ne peut jamais être suspendue, car elle est identique au « nom nouveau » reçu *en amont* de toute fidélité éthique, dans la justification gratuite accordée par le Seigneur<sup>23</sup>.

22. La personne réelle de Jésus de Nazareth et son comportement réel, comme d'ailleurs aussi ses paroles effectivement prononcées, font partie de ce dont je dois faire deuil : ma foi s'ancre dans la diversité des témoins et non dans une évidence de l'*origine* qui lui épargnerait d'être marquée par la finitude. L'*imitatio Christi* n'a donc pas de pertinence en éthique.

23. Cet *en amont* n'implique pas automatiquement une séquence chronologique, mais toujours logique.

Je conclurai par une touche personnelle. J'ai longtemps été troublé par l'existence de cette section matthéenne : comment, après le Jésus libérateur de Marc et le Christ réconciliateur de Paul, a-t-il été possible que, vers la fin du premier siècle, surgisse un tel texte dont la beauté littéraire et la grandeur éthique n'en disaient pas moins une impossible et inhumaine exigence ? Et ce d'autant plus que les travaux exégétiques s'amoncelaient qui montraient la probable continuité historique entre Jésus de Nazareth et Paul. Si d'œuvre de l'Esprit il s'agissait là, elle ne pouvait être pour moi qu'*opus alienum Dei*. Depuis lors, les travaux sur les sources et sur les christianismes primitifs ont montré qu'un tel courant remontait haut et subsistait à côté d'autres.

Mais surtout, il m'est devenu clair que, sans ce décapage radical de ma vie, sans ce texte qui mettait à nu mes dernières velléités d'être quelque chose devant Dieu, la repentance restait formelle, le péché théorique et la justice par la foi une gnose dont il fallait prendre simplement connaissance. Il fallait que ma mort et mon désespoir devant Dieu cessassent d'être théoriques et se mesurassent à des impossibilités éthiques concrètes, pour que la saisie de la justification gratuite devînt à son tour, non un processus intellectuel, mais un mouvement impliquant l'existence au plus profond de ses racines.

Ainsi, dans les divisions mêmes du christianisme primitif, l'Esprit Saint était au travail, au service du grand œuvre christologique.

jean ansaldi

Parmi les cahiers de **Lumière et Vie** disponibles, sont consacrés au Nouveau Testament :

134 **Jésus de Nazareth**

139 **Saint Paul**

153/154 **Les Actes des Apôtres**

Sont consacrés à l'un et l'autre Testaments :

160 **Ecriture apocalyptique**

171 **Le canon des Ecritures**

178 **La royauté dans la Bible**

# une parabole de l'agir de dieu

---

*La lecture que propose le théologien catholique prend son point de départ dans les réserves argumentées par Luther et par ceux qui se réclament de lui à propos du Sermon sur la montagne. Elle s'interroge d'abord sur le statut de ce discours pour récuser qu'il ait forme légale et le situer du côté des conditions de possibilité de toute loi éthique, son pouvoir étant de déplacer les enjeux des prescriptions traditionnelles de l'utilité sociale vers la relation gratuite à l'autre. Il serait donc à lire comme la parabole de l'action créatrice de Dieu qui n'est soumise à aucune obligation de consensus et reconnaît à chaque homme, fût-il méchant, le droit d'être traité comme un sujet. La radicalité de la loi, selon Jésus, s'exprime dans cette gratuité et la perfection à laquelle il appelle désigne une action libre et responsable, comme celle du Père. Dans leur morale officielle, les Eglises historiques font de ce texte des utilisations dont il est suggestif de relever les ambiguïtés. Ainsi, le magistère catholique l'entend de manière normative pour régler les questions sexuelles et conjugales, par exemple ; mais, pour le domaine social et politique, il le considère comme un idéal lointain qui nécessite des compromis. Ce qui fait du Sermon une parole dangereuse pour toutes les institutions et toutes les traditions, c'est que la conversion à laquelle il appelle fait émerger le sujet éthique à la liberté et à la gratuité du don.*

---

« Si quelqu'un voulait gouverner le monde selon l'Évangile, abolir tous les droits et le glaive temporels en prétextant que tous sont baptisés et sont des chrétiens auxquels l'Évangile interdit le droit et le glaive, et qui n'en ont nul besoin, tu peux imaginer, mon cher, ce que ferait un tel homme. Il briserait les liens et les chaînes des bêtes féroces, qui mordraient et mettraient en pièces tout le monde, et il prétendrait par ailleurs qu'il s'agit là de bêtes dociles et apprivoisées. Mais mes blessures me feraient bien sentir ce qu'il en est ! Ainsi les méchants, sous le nom de chrétiens, abuseraient de la liberté évangélique pour accomplir leurs méfaits et prétendraient qu'ils sont chrétiens et qu'ils ne sont soumis à aucune loi ni au glaive ; c'est déjà ce que font certains qui se démènent et se conduisent comme des fous »<sup>1</sup>.

1. M. LUTHER, *Œuvres IV*, Genève, Ed. Labor et Fidès, 1960, p. 19.

Dans ce texte, Luther exprime avec clarté le sentiment de nombreux chrétiens de son époque : l'Évangile, avec son haut idéal de non-violence, sa charité infinie, ne peut être une règle de gouvernement ; il provoquerait l'inverse de ce qu'il prône, une surenchère de violence. Le monde doit être géré comme « monde sous le péché », c'est-à-dire comme monde dans lequel la moralité, le respect d'autrui n'advient que si les responsables de la cité ont le droit et le pouvoir de sanctionner sévèrement ceux qui ne recherchent qu'à assouvir leur soif de domination et de richesse sans égard pour personne. La douceur évangélique est inefficace pour régir ce monde-ci. Le Sermon sur la montagne, pris comme résumé de la prédication morale de Jésus, représente une éthique de conviction. Vouloir l'appliquer au régime civil et politique, c'est vouloir, par une sorte de « paradoxe des conséquences », travailler à la détérioration de la société et non à son amélioration<sup>2</sup>. Certes, l'opinion de Luther est polémique, elle combat l'idéalisme des Anabaptistes. Mais elle repose sur un fondement théologique : le Sermon propose une morale impossible aux hommes, il exaspère les impératifs de l'ancienne Loi, il enferme dans la culpabilité au lieu d'en libérer. L'Évangile de Paul s'y oppose. Vouloir faire du Sermon une instance éthique, un programme social, c'est donc se tromper sur son but. L'article précédent met en lumière cette ambiguïté. Il nous faut donc discuter du statut de ce texte avant d'en définir le rôle éthique en morale catholique.

## I

### **le statut parabolique du texte**

Luther récuse l'aspect programmatique social et politique du Sermon, ses requêtes éthiques n'étant pas transcriptibles dans les relations collectives où elles produiraient l'effet inverse de ce qu'elles proposent. Le refus de cet aspect programmatique ne relève pas seulement d'un jugement réaliste : on serait en face d'exigences trop élevées pour qu'elles soient majoritairement acceptées. Cet argument est présent dans la critique luthérienne : il favorise l'évocation d'un monde sous le règne du péché. Il n'est cependant pas premier.

2. Je fais allusion à la distinction mise en usage par Max Weber entre l'éthique de conviction et l'éthique de responsabilité, et au jugement qu'il porte sur les conséquences de l'éthique de conviction.



### une radicalisation de la loi

Jean Ansaldi me semble avoir mis en lumière l'opérateur du refus luthérien : le discours de *Matthieu* 5-7 exacerbe la Loi puisqu'il se présente sous la forme de la Loi. Son incapacité à réguler notre monde provient précisément de sa forme : définir selon un mode légal ce qui ne peut en aucun cas régler juridiquement les relations interhumaines. Il projette ainsi l'exigence infinie de la perfection dans des prescriptions positives.

Luther qui commente remarquablement le Décalogue établit que, si ce dernier inspirait les décisions humaines, le jeu social se déroulerait sans violence, mais non sans interprétation<sup>3</sup>. Le Décalogue, en raison même de sa forme, laisse un espace à l'actualisation puisqu'il pose essentiellement des limites ; ou bien, lorsque sa prescription est affirmative, elle se donne sous forme d'exigence sans précision concrète. Mais déjà sous cette forme qui ouvre des possibilités considérables d'interprétation, le Décalogue n'est pas appliqué et son mésusage accuse la situation pécheresse de l'homme.

Le Sermon sur la montagne ne fait qu'amplifier ce processus : il infinitise, en quelque sorte, la visée de la Loi en la traduisant en prescriptions qui ne laissent plus d'espace suffisant au jeu de l'actualisation. Pris comme tel, il dispense le disciple de l'analyse du présent et risque d'induire au fanatisme. Nous retrouvons ici le « paradoxe des conséquences », lié aux éthiques de conviction : la situation concrète n'est pas prise en compte dans l'acte éthique puisque la loi, transcrite en prescriptions positives, se substitue à l'analyse. La situation n'est plus perçue comme un défi, elle est agressée comme un obstacle à écarter. Le Sermon conduit ainsi aux contradictions auxquelles aboutit toute loi positive infinitisée. Il prend source, comme le pensent certains exégètes, dans la nostalgie rabbinique de *Matthieu*. Les conséquences personnelles et sociales perverses qu'énumère Jean Ansaldi à son sujet, découlent de ce statut de loi qui lui est reconnu, mais loi qui n'est plus marquée par la limite inscrite dans le Décalogue. Infinitisée par la formulation positive de ses injonctions, cette loi enferme dans l'insoutenable contradiction de la culpabilité ou engendre le fanatisme.

3. M. LUTHER, *Œuvres VII, Le grand catéchisme*, Genève, Ed. Labor et Fides, 1962, pp. 33-88.

La logique de la conclusion tient au postulat de départ : le Sermon sur la montagne a forme de loi et, en ce sens, il accomplit la Torah de l'Ancien Testament en la menant à son exigence maximale. Mais, ce faisant, il en exagère les contradictions au point de se rendre irréalisable et d'accentuer la culpabilité. Si tel est son statut, il est impossible d'échapper aux effets pervers que relève l'article précédent. A moins de l'honorer comme un bel idéal, qui ne prétend pas à la moindre transcription historique, personnelle ou collective ; ou bien de le réserver à ceux qui ont fait un choix de vie hors du monde (j'évoque ici la distinction traditionnelle entre préceptes et conseils). Son enseignement ne s'adresserait alors qu'à quelques personnes, il représenterait une morale aristocratique, inaccessible à la masse. Dans cette hypothèse, le christianisme se jouerait ailleurs que dans le monde. La Réforme a écarté cette interprétation, mais elle a laissé au texte son statut légal.

### **le déplacement des enjeux de la loi**

C'est précisément ce statut légal qui ne va pas de soi. Le discours inaugural de Matthieu me paraît être une parabole de l'agir de Dieu, signifiée par la pointe du développement : « *Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait* ». Il n'appartient pas à l'ordre de la Loi. J'explique ce point qui commande, me semble-t-il, le rôle dévolu à ce passage en morale catholique.

Le Sermon sur la montagne n'est pas la proposition d'une autre loi qui abolit la première en l'accomplissant. Il suppose celle-ci et la maintient, mais il déplace les enjeux de telle sorte qu'il fait apparaître à la fois la radicalité de la loi morale et la nécessité de la création éthique. Le statut parabolique a pour but de permettre l'articulation de ces deux domaines.

Le Sermon n'est pas la réduplication d'une loi, il n'est pas une injonction prescriptive ou un code, il suppose la Torah puisqu'il en énonce les conditions de possibilité. La comparaison entre l'énoncé du Décalogue « *Tu ne tueras pas* » et, d'une part, le refus d'insulte, d'autre part, l'exigence d'aimer l'ennemi, témoigne du fait que, visant la survie de la société, le premier établit un ordre minimum sans lequel aucune société humaine ne saurait subsister. Quand Jésus renvoie à la rumeur, au « on-dit » qui représente la forme communément acceptée de la Loi, il désigne ce minimum de l'interrelation. Mais il révèle que ce minimum ne possède pas en lui-même la capa-

cité de s'affirmer. Le minimum de la morale est utilitaire : il invite à respecter le code en raison des effets destructeurs pour la vie sociale et pour soi-même que causerait sa transgression.

Pour Jésus, cette utilité sociale est rongée, elle est fragile, si l'insulte vient aux lèvres et la haine au cœur. La destruction du peuple juif par les nazis postulait que ce peuple n'e t déjà plus d'existence à leurs yeux et, dans l'insulte « Sale juif ! », se profilait à l'horizon la logique de l'extermination. Le « Tu ne tueras pas » de la morale commune, dès lors qu'il est utilitaire, devient fragile : Jésus révèle que la logique de cet interdit requiert une autre dimension. Il n'ajoute pas une autre loi, il déploie le sens du Décalogue dans l'ordre du lien gratuit à autrui, du respect inconditionnel, sans retour sur le bénéfice escompté dans la morale commune.

###  mergence du sujet  thique

Une telle radicalité postule le surgissement du « je ». La morale commune demande qu'on ne transgresse pas les injonctions négatives, elle exige le respect du code social. Si le Sabbat relève de ce code, il ne peut en aucun cas être l'objet d'une transgression et encore moins d'une négociation. L'organisation sociale serait en péril. Le « je » n'a pas à prendre position créatrice, il n'a pas à créer une nouvelle situation : qu'il se contente de suivre la tradition qui a déjà pour lui établi les équivalences nécessaires au bon ordre, telle la loi du talion.

Jésus oppose à cette organisation du bon ordre sur la base de la rumeur (« On vous a dit ») son opinion personnelle : « Je vous dis ». Nombre d'exégètes et de théologiens ont cru devoir discerner dans cette opposition entre le « on » et le « je » l'affirmation d'une autorité divine. Mais le texte ne révèle pas d'abord l'autorité divine de Jésus, nouveau législateur, il désigne l'opposition entre une loi qui est sans responsable et un « je » qui prend en compte l'exigence de la loi et se distancie à l'égard de son interprétation commune, sociale et utilitaire. Jésus, en brisant avec le « on-dit », fait surgir le « je » éthique, responsable, sans lequel la loi n'est qu'une ronde d'énoncés : nul ne prend le risque de l'interpréter dans la situation toujours conflictuelle de l'être humain, nul n'a le courage de créer.

Le « je » est ici polysémique : il désigne d'abord l'antithèse de l'autorité de la tradition communément reçue ; peut-être insinue-t-il

ensuite que le locuteur dispose d'une autorité supérieure à la Torah, comme un nouveau législateur, un nouveau Moïse — mais cela est second ; le « je » révèle surtout une autre instance, celle du sujet libre et créateur. Ce n'est point la soumission à la rumeur, fût-elle socialement utile, qui l'honore comme sujet éthique, mais sa prise de distance à son égard. Devenant ainsi sujet, il s'avère alors capable de rencontrer un autre comme sujet, fût-il son ennemi.

### la métaphore d'une action créatrice

Le statut parabolique du Sermon instaure l'écart entre le « on-dit » légal et le sujet éthique créateur. Je dis « statut parabolique », car le Sermon utilise constamment des métaphores et les déploie de telle sorte que nul ne soit incité à percevoir ces énoncés comme des injonctions. L'espace est maintenu ouvert de manière que le « sujet » agisse non selon la littéralité, ce qui serait se méprendre sur le statut du texte, mais selon le sens immanent à la loi que Jésus révèle. Les situations toujours nouvelles ne sont pas prises aux rets d'un code légal : ce dernier conduirait à un comportement et à une éthique de conviction qui feraient l'économie de l'analyse des situations et pousseraient au fanatisme.

Le Sermon est une parabole, c'est-à-dire la métaphore détaillée d'une action. Action qui n'est apparemment ni celle de la foule, ni celle des disciples, et même peut-être pas celle du locuteur. L'action d'un Autre est évoquée dans son mouvement, et cet Autre advient au sommet du discours sous la figure du Père, lequel « *fait lever son soleil sur les bons et les méchants* ». Le Père n'agit pas selon un code d'utilité sociale, immédiate, il agit de telle sorte que l'ennemi lui-même soit un sujet, que la femme répudiée soit reconnue comme sujet de parole. Si le méchant a droit au soleil, c'est qu'il n'est pas traité selon ce qu'il paraît, mais selon ce qu'il est destiné à être dans l'intercommunication.

Le « *Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait* » n'est pas la figure de l'impossible perfection, car le principe ne saurait être détaché du statut parabolique de l'ensemble, il soutient ce qui se joue dans l'éthique : si l'intérêt pour la Loi et pour la société ne se déplace pas vers la reconnaissance de l'autre comme sujet, quelle que soit sa situation morale, la visée du Décalogue s'affaisse en utilité, elle n'atteint pas au sens qui lui est pourtant immanent. Jésus ne présente pas l'idéal à travers la figure d'un Père parfait, il révèle

que l'éthique sort de son exil idéal si, métaphoriquement, le sujet agit, dans des situations chaque fois singulières, comme Dieu agit, c'est-à-dire en liberté créatrice et responsable, sans se soumettre à l'intérêt majeur de sa propre survie ou au chantage du consensus et du bon ordre social.

La pointe de la Loi s'annonce dans cette gratuité dont la reconnaissance de l'autre est le critère de vérification. La perfection ici n'écrase pas, elle désigne la reprise, onéreuse sans doute, constante certainement, créatrice nécessairement, d'un débat entre humains pour que chacun ait place au soleil que Dieu fait déjà lever pour tous. Il faut maintenant en tirer quelques conséquences pour la morale catholique.

## II

### les usages ambigus d'une parole dangereuse

Les documents éthiques produits par les autorités catholiques et protestantes contemporaines invitent à la méditation<sup>4</sup>. Les documents protestants font appel à une éthique de détresse pour certains comportements sexuels, les documents catholiques s'y refusent. En revanche, les premiers condamnent évangéliquement la dissuasion nucléaire, alors que les catholiques font appel à l'éthique de détresse sur ces questions. Les convictions sont fortes de part et d'autre, mais elles ne s'appliquent pas aux mêmes objets. Aussi l'appel à l'éthique de responsabilité, qui se mue en éthique de détresse en raison de l'ambiguïté du défi, ne touche pas les mêmes problèmes. Les textes issus des Eglises de la Réforme tendent de plus en plus à proposer une éthique de la seule conviction, dite évangélique, pour le domaine économique-politique. Les documents catholiques ne proposent une telle éthique de conviction que pour les comportements privés, sexuels le plus souvent, et s'en tiennent à une éthique de responsabilité pour l'espace social.

4. Pour faire bref, je renvoie aux documents suivants : — celui de la Fédération protestante de France sur « Biologie et éthique », publié le 19 mars 1987, et celui de l'Assemblée œcuménique de Vancouver sur « Justice, paix et militarisme » (cf. *Istina*, t. XXIX, 1981, n° 1, pp. 117-125), — celui de la Congrégation pour la doctrine de la foi, « Le don de la vie », du 22 février 1987, et celui de l'épiscopat des Etats-Unis « Le défi de la paix : la promesse de Dieu et notre réponse » (cf. *Documentation catholique* 1856, 24 juillet 1983, pp. 715-762).

### le chassé-croisé de deux utilisations

Tout se passe aujourd'hui comme si, dans le cas protestant, la conviction dite évangélique et fort proche de l'idéal de non-violence interpellait le groupe ecclésial plus que le sujet individuel. Le but est clair : faire pression sur la société civile et l'Etat. Par contre, dès qu'il s'agit de conduite individuelle, même si elle a des implications socio-juridiques, comme dans le cas de l'avortement, chacun est laissé à la responsabilité de son jugement, les indications proposées n'ayant d'autre but que de mieux analyser les enjeux d'une situation.

Du côté des prises de position catholiques officielles, l'attitude est inverse. Le groupe ecclésiastique refuse de s'enfermer dans la conviction dès lors qu'il s'agit de sujets économiques ou politiques. Il y témoigne d'une très grande souplesse d'adaptation que, par exemple, le concept de « guerre juste » cerne assez bien. Mais dans l'ordre individuel, il proclame la conviction la plus intransigeante, n'admettant pas le moindre écart entre la rigueur de la norme légale et le comportement du sujet, quelle que soit la situation. La position sévère de l'Eglise catholique en matière de contraception, d'avortement, de divorce et de procréation assistée, vérifie amplement cette interprétation.

Ce rappel, schématique certes, de positions officielles des Eglises pose une question sur le rôle du Sermon sur la montagne. Ou bien, en effet, celui-ci est interprété comme une éthique spécifique, de l'ordre d'une conviction ne transigeant pas avec la compromission, ou bien il est entendu comme un idéal irréalisable, faisant honneur à la noblesse de l'être humain. Mais des diverses confessions chrétiennes n'appliquent pas aux mêmes objets l'éthique spécifique ou l'idéal irréalisable. L'impression demeure que le Sermon propose un code de conduite original et, paradoxal, c'est précisément là où les documents seraient le plus en accord avec son mouvement propre qu'ils croient devoir s'en éloigner davantage, par réalisme. Ils invoquent alors la miséricorde et la détresse, notions qui ne sont pas spécifiques du Sermon.

### la double interprétation en morale catholique

Cette attitude apparemment illogique tient au fait que le texte de Matthieu est interprété essentiellement comme une injonction dont la requête de la non-violence formerait l'axe. Ainsi le mot « évangélique » s'identifie à la vertu de douceur. Mais celle-ci devient para-

doxalement rigueur et exigence dès lors qu'on l'applique en vérité à l'espace social et à la décision individuelle. La douceur se mue en accusation, elle devient intolérable. Il y a là un malentendu dont l'article de Jean Ansaldi est un bon témoin. Le Sermon est une loi exigeante ; on en appelle à elle selon les besoins de la propagande ecclésiastique dans le monde, mais on est contraint de surseoir à son application : sa rigueur produirait des effets pervers. Le malentendu ne pèse pas uniquement sur l'éthique de la Réforme, notamment l'éthique luthérienne, il touche la morale catholique. Et cela à un double niveau : privé et social.

Au niveau des comportements dits privés, l'éthique officielle catholique radicalise la loi, non au sens où elle en révèle l'enjeu, mais au sens matériel : elle multiplie les injonctions prescriptives. Les derniers documents sur ce sujet (*Humanae vitae*, *Persona humana*, *Donum vitae*) sont caractéristiques de cette inflation. Pour définir le contenu de leurs injonctions, ils font appel à la loi naturelle ou à la philosophie personnaliste, mais la source ultime de cette sévérité dans le code de la relation entre homme et femme est le passage sur la répudiation (Mt 5, 31-32). Ainsi la radicalisation de la loi qu'opère le Sermon sur la montagne par la médiation de la gratuité se transforme en multiplication des interdits, comme si la quantité de ces derniers pouvait épuiser dans le registre légal et codifié l'inspiration qui s'annonce en ces chapitres. La tradition des « on-dit » justement dénoncée par Jésus, les documents catholiques l'amplifient au point que la situation unique, incomparable, de chacun est éliminée comme élément du jugement éthique : le « on » de la théologie officielle veut occuper tout l'espace, de peur que le « je » émerge. La parabole est réduite à la platitude d'une loi. On comprend dès lors que, devant un tel durcissement, le mot « Evangile » ne soit plus associé à « Bonne Nouvelle » et que Jean Ansaldi puisse opposer la justification par la foi à cette accusation du sujet par une loi implacable.

Au niveau de l'action socio-politique, en revanche, l'éthique catholique renâcle devant l'utilisation du Sermon en un sens radical. Elle honore l'idéal qu'il proclame, mais elle est persuadée que l'application littérale de ses prescriptions produirait des conséquences inverses aux convictions qu'elles véhiculent. Les documents entrent alors dans l'ordre du compromis, lequel est, par hypothèse, exclu du Sermon. Tenons compte de la situation, disent-ils, la meilleure

politique dans l'idéal n'étant pas nécessairement la politique la plus hautement morale. La position officielle prend donc ses distances à l'égard d'une lecture immédiatement éthico-politique du texte ; elle voit dans la non-violence qu'il promulguerait une idée, certes généreuse, mais pratiquement incompatible avec l'état du monde. Elle est fort proche de la position luthérienne évoquée au début de cet article. Il est d'autant plus étonnant que l'usage strictement normatif des passages concernant l'éthique privée, par médiation de la loi naturelle, jouisse d'une autorité sans contestation possible, au point d'éliminer toute interprétation à partir de la singularité de la situation du sujet. Dans le domaine social, cette normativité se voit métamorphosée en un idéal qui exige une interprétation pour devenir pertinent dans les défis singuliers.

Le même texte est donc invoqué, dans un cas, pour étayer fermement une éthique de conviction et, dans l'autre cas, pour en récuser le bien-fondé et appeler à la responsabilité créatrice. Les opérateurs de ces divergences sont-ils véritablement internes au Sermon puisque, suivant l'objet, celui-ci soutient la seule éthique de conviction ou la seule éthique de responsabilité ? Le texte est-il respecté dans son mouvement ? Le malaise à son endroit tient-il seulement à l'ambiguïté qu'il entretient sur ce qui paraît à beaucoup être le fondement de la révélation chrétienne : la justification par la foi ? J'en doute.

### **l'appel à une nécessaire conversion**

Jean Ansaldi oppose le Sermon, forme exacerbée de la Loi, à l'Evangile de Paul : Matthieu présente la justice comme l'effet de l'accomplissement de la loi plus exigeante promulguée par Jésus ; Paul, comme le don gratuit relevant de la seule miséricorde de Dieu. Le discours-programme du premier évangile n'est donc pas une Bonne Nouvelle : sa sévérité pousse à la culpabilisation. Il révèle la figure impossible de la pratique de la Loi puisqu'il en déclare la perfection aussi exigeante que la perfection de Dieu. Il faut donc choisir entre sa loi qui reproduit la justice pharisienne et l'Evangile paulinien qui proclame la justice par la seule foi. Cette critique repose sur le postulat que le Sermon est une radicalisation de la Loi, du moment qu'il prétend régir non seulement les relations sociales, mais l'intériorité humaine, le désir.

Mais, je l'ai dit, il ne me semble pas qu'il faille l'interpréter comme un renforcement des énoncés de la Loi ; il est une parabole de l'agir



de Dieu qui vise à révéler les conditions de possibilité de toute loi éthique. Le Sermon n'ajoute rien, il témoigne de la radicalité du Décalogue, en déplaçant l'enjeu de l'utilité sociale vers la relation gratuite, le respect, le don ou l'amour comme source du commandement moral. Il ne pose pas la question à laquelle Paul répondra par son annonce de la justice par la foi, mais il oriente vers la solution paulinienne en montrant que la justice devant Dieu ne saurait être légale. Il faut entrer dans un autre ordre, qui n'est certes pas étranger à la Loi puisqu'il est sa source vive ; mais c'est un ordre où le rapport à la Loi est de création et de liberté parce que le rapport à l'autre est de don et non d'utilité.

Le Jésus de *Matthieu 5-7* contraint à une conversion : il en déclare la nécessité, il n'en désigne pas la possibilité ou non par l'être humain. En déplaçant les enjeux de la Loi, il ouvre un espace relationnel qui déstabilise l'ordre issu des traditions, qui révèle la source de la Loi, qui manifeste que le rapport gratuit à l'autre est premier. Il ne dit pas si l'homme est capable ou non d'opérer ce retournement par lui-même, il dit seulement : voici l'espace dans lequel la Loi trouve son sens.

C'est là une Bonne Nouvelle : car, faisant émerger le « je » à la création éthique, Jésus libère de l'oppression de la Loi. En effet, il ne dit pas « Faites ceci ou cela », mais « Agissez de telle sorte que votre but ne soit pas l'utilité, même si celle-ci peut et doit avoir sa place ; alors votre action sera une parabole de celle du Père qui fait lever son soleil sur les bons et sur les méchants ». Le problème de la capacité de l'homme à instaurer ou non sa justice propre n'est pas directement envisagé ; il est seulement indiqué que la justice s'articule à l'ordre du don et du gratuit. Opposer le Sermon sur la montagne à l'Evangile de Paul, c'est donc, à mes yeux, se méprendre sur sa signification.

### **dangereuse parole**

Demeure une question : qu'est-ce qui explique que ce texte suscite tant d'oppositions ? Certes, on loue sa beauté, mais on en fait une figure de l'impossible, une œuvre de naïveté, bref un discours dangereux s'il est interprété dans un autre registre qu'esthétique. Diderot

le jugeait inhumain, Luther irréaliste, Ansaldi culpabilisant<sup>5</sup>. Quant à l'Église catholique, elle n'en use pas démesurément, préférant pour ses documents officiels l'appui plus sûr de la loi naturelle ou du personnalisme.

Ce dernier cas est révélateur du malaise suscité par ce message dès qu'il y a velléité de l'arracher à l'idéal rêvé. Je soupçonne que la critique de Diderot n'est pas sans rapport avec la prudence catholique. Le Sermon vise essentiellement à faire émerger le sujet éthique de la contrainte et de la sécurité de la rumeur, au sens où la rumeur représente la morale commune, c'est-à-dire fonde un consensus maximal conduisant à une régulation sociale à dépense minimale. Or, en instaurant l'action du « je » éthique comme parabole d'un agir de Dieu non déterminé par le poids des traditions, par le consensus, sa parole est de non conformité : elle est aussi dangereuse pour les régulations ecclésiales que pour l'ordre social consensuel. Il n'est peut-être pas étonnant que les groupes marginaux s'y réfèrent, que les révolutionnaires souvent l'admirent.

Le Sermon met à l'écart de l'interprétation majoritaire de la loi et du consensus recherché par l'institution. Il est, de ce point de vue, plus radicalement anti-conformiste que l'Évangile de Paul. La justification par la foi peut s'accommoder de la société présente qui est sans rapport structurel au Règne qui vient, mais cette parole de Jésus fait éclater le Règne au sein même de la médiocrité des consensus qui permettent à notre monde de survivre. Il est difficile de pardonner une telle agression, à moins d'en escompter des bénéfices. Or ceux-ci ne rendent le Sermon sur la montagne que plus intolérable encore puisqu'ils sont destinés par lui aux exclus de nos consensus : « *Bienheureux les persécutés pour la justice...* ».

**christian duquoc**

5. « Il y a dans l'Évangile... deux morales. Une morale générale commune à tous les peuples. Et une morale qui est vraiment la morale chrétienne. Or cette dernière est bien la morale la plus antisociale que je connaisse. Donnez-vous la peine de relire le Sermon sur la montagne... et vous me direz ensuite s'il y a rien de plus capable de relâcher les liens humains, de quelque nature qu'ils soient » (DIDEROT, *Commentaire inédit de la lettre sur l'homme*, dans R. DESVRE, *Les matérialistes français de 1750 à 1800*, Paris, 1964, p. 105).

---

### LE DÉPLACEMENT DES VALEURS ET DES VERTUS

---

ÉDITORIAL de Dietmar MIETH et Jacques POHIER

#### I. LE DÉPLACEMENT DES VALEURS ET DES VERTUS COMME FAIT SOCIAL

*Constat sociologique et psychosociologique*

John COLEMAN. Valeurs et vertus dans les sociétés modernes avancées

Efoé Julien PENOUKOU. Conflit des valeurs en Afrique noire

*Nouveaux styles de vie*

Ulrike BAUMANN. La recherche d'un nouveau style de vie. Changement socio-culturel dans les sociétés industrielles

Clodovis BOFF. Les pauvres d'Amérique latine et leurs nouvelles pratiques de libération

#### II. RÉFLEXION PHILOSOPHIQUE ET THÉOLOGIQUE

Dietmar MIETH. Continuité et changement des orientations de valeur

Jean PORTER. Vertus permanentes et liées au temps : sagesse pratique, courage et tempérance

Anne PATRICK. Récit et dynamique sociale de la vertu

Otto Hermann PESCH. La théologie de la vertu et les vertus théologiques

#### III. LA RÉALISATION DE NOUVELLES VALEURS ET VERTUS FACE AU DÉFI ACTUEL

Jean-Pierre WILS. Sur les conditions du changement de valeur entre la culture et la subculture des jeunes

Johannes VAN DER VEN. La formation morale dans l'Eglise

---

Abonnement : 210 F (France) - 280 F (Etranger) - Le numéro : 65 F  
Beauchesne Editeur, 72, rue des Saints-Pères - 75007 Paris - C.C.P. 39 29 B Paris

## ALTERNATIVES NON VIOLENTES

N° 64

### RELIGIONS ET VIOLENCE

L'islam et la violence	<i>Abdelmajid Charfi</i>
Faut-il brûler la Bible ?	<i>Rabbin J. Grunewald</i>
Non-violence et violence dans le bouddhisme	<i>Entretien avec S.-C. Kolm</i>
La barbarie à visage divin	<i>F. Azadsarv</i>
Eglises chrétiennes et peine de mort	<i>G. Aurenche</i>
La non-violence pour le croyant et pour l'athée	<i>O. Fressard</i>
Non-violence : religion ou éthique ?	<i>B. Quelquejeu</i>

---

ANV : 16, rue Paul-Appell 42000 Saint-Etienne      CCP 2915 21 U Lyon  
Prix du n° : 28 F - Abonnement annuel (4 n°) : 110 F (Etranger : 140 F)

## Un livre à lire

N° 22

### LA THÉOLOGIE DE LA LIBÉRATION

#### DOSSIER :

- *Théologies de la libération. Documents et débats* (Ed. du Cerf, Ed. du Centurion, 1985)
- Renseignements empruntés à DIAL (Diffusion de l'Information sur l'Amérique latine) et à la *Documentation catholique*

#### TÉMOIGNAGE :

Gustavo Gutierrez, *La libération par la foi. Boire à son propre puits* (Ed. du Cerf, 1985)

#### PERSPECTIVES :

Vincent Cosmao, *Liberté ou libération* (Cahiers Saint Dominique, Ed. du Cerf, 1986)

---

**Un livre à lire** : 50, rue de la Solidarité 94400 VITRY-SUR-SEINE  
Abonnement annuel (4 fascicules) : 80 F (Etranger : 111 F)    Le numéro : 23 F

# chronique de nouveau testament

---

## évangiles et histoire : d'anciens débats qui refont surface

1. R. LAURENTIN, *Les Evangiles de l'Enfance du Christ. Vérité de Noël au-delà des mythes. Exégèse et sémiotique. Historicité et théologie*, Paris, Ed. Desclée et Desclée de Brouwer, 1982, 640 p.
2. P. GRELOT, *Evangiles et histoire* (Introduction à la Bible, Edition nouvelle : le Nouveau Testament, III/6) ; *Les paroles de Jésus-Christ* (ibid. III/7), Paris, Ed. Desclée, 1986, 344 p. et 368 p.
3. J. ZUMSTEIN, *Sauvez la Bible. Plaidoyer pour une lecture renouvelée*, Aubonne (Suisse), Ed. du Moulin, 1985, 72 p.

La relation des évangiles à l'histoire était au premier plan des débats théologiques au début du siècle. Après les réflexions saines et vigoureuses dont l'encyclique *Divino afflante Spiritu* et le concile Vatican II furent des échos officiels, on aurait pu penser que la question était résolue pour l'essentiel. Or, les faits en font douter sérieusement : il existe tout un courant qui conteste ce qu'il considère sans grand discernement comme les résultats de l'exégèse dominante, et qui redonne de l'actualité aux positions conservatrices. Je choisis trois ouvrages pour illustrer la question. Le premier, de René Laurentin, date un peu, mais a provoqué des réactions. Les deux suivants, de P. Grelot, forment un tout ; il sont pour une part une réponse à ceux qui craignent qu'on ne brade la vérité historique. J'ajoute un opuscule significatif, rédigé par Jean Zumstein, une sorte de manifeste qui élargit le débat.

1. Il faut reconnaître d'incontestables qualités à l'ouvrage de R. Laurentin ; j'ai apprécié la critique littéraire, développée seulement pour Luc. La documentation est impressionnante (640 titres). Nous touchons le point sensible lorsque l'auteur en vient à l'historicité : « *Pourquoi ce livre ?... en partie parce qu'une vague historico-critique attardée a récemment remis en question des acquisitions qui étaient l'objet d'un large accord œcuménique. Il importait de les confirmer* » (p. 9). Le ton est polémique et déplaisant en plus d'un passage. L'auteur

s'en prend aux « *présupposés philosophiques issus de Kant et de Hegel* » dont les conséquences prédominent « *aujourd'hui encore dans une partie notable de l'exégèse catholique* » (p. 477) et qui conduisent à envisager comme création fictive de l'auteur tout ce qui implique une intervention divine. Reconnaître, avec R. Laurentin, les excès de certaines interprétations n'oblige cependant pas à entrer dans ses vues sur l'historicité. Admettre avec lui que l'intention de Matthieu et de Luc est de se référer à des faits n'empêche pas pour autant d'apprécier diversement le rôle de la composition littéraire et du symbolisme qui servent à habiller ces faits. Faut-il aller jusqu'à dire que Marie aurait conservé en sa mémoire le *Benedictus*, entendu de la bouche de Zacharie en réponse au *Magnificat* (p. 450) ? Ce n'est pas un appauvrissement ni une négation de l'histoire que de donner une plus grande importance au travail original de composition des évangiles.

La recherche louable d'un maximum de certitudes historiques pour assurer la foi est parfois desservie par ses excès, son exclusivisme et ses attaques violentes contre la méthode historico-critique. La réaction de Raymond E. Brown au livre de Laurentin est à ce sujet éclairante. Cet exégète américain bien connu est assez souvent pris à partie par notre auteur ; on comprend qu'il ait réagi. Il s'en prend aux « *généralisations hostiles* » dont il est l'objet<sup>1</sup>. Selon lui, une certaine littérature donne l'impression que l'application

1. R. E. BROWN, « More Polemical than Instructive : R. Laurentin on the Infancy Narratives », *Marianum*, XLVII, 1985, pp. 188-207.

de la méthode historico-critique aux textes sacrés est une œuvre impie, qui sape les fondements de la foi. R. Brown s'applique à défendre vigoureusement la nécessité et l'indépendance de cette méthode, à laquelle la réflexion théologique et, à plus forte raison, les arguments pieux ne peuvent suppléer. Il réagit énergiquement contre les généralisations hâtives de R. Laurentin ; après avoir cité toute une liste d'exégètes, il demande lequel d'entre eux se serait « *converti au positivisme, au rationalisme et à l'idéalisme* » par refus du surnaturel et du religieux<sup>2</sup>. Parmi les nombreuses mises au point qu'il est obligé de faire, je relève celle-ci. R. Laurentin cite ainsi Brown : « *Marie n'est pas historique mais symbolique* » (p. 370). R. Brown défie quiconque de trouver cet énoncé comme une expression de ses propres vues ; en réalité, il avait simplement souligné que « *Marie se prête plus librement que Jésus ne le fait à une trajectoire symbolique* » (p. 198). Il faut reconnaître que la nuance est de taille ! Le désaccord entre les deux auteurs n'est pas total ; il porte sur l'approche historique. Ces quelques lignes indiquent assez bien le ton de la controverse : « *Laurentin et moi devrions être d'accord que l'on peut être un érudit chrétien respectable et honorable, un catholique romain entièrement loyal, une personne qui apprécie en profondeur au plan spirituel et le Christ et Marie, et cela que l'on pense ou non que Marie et Joseph vivaient primitivement à Nazareth ou à Bethléem, qu'il y eut un recensement, qu'une étoile brilla à l'Orient et se dirigea sur Bethléem, que des sages vinrent de l'Orient à Bethléem, qu'Hérode apprit la naissance de Jésus et massacra des enfants, que Marie et Joseph s'enfurent en Egypte, et que les grands cantiques chré-*

*tiens furent primitivement prononcés par les gens auxquels ils sont attribués* » (p. 205).

2. Les deux volumes de Pierre Grelot, qui font suite aux cinq premiers de l'**Introduction critique au Nouveau Testament**, se ressentent de ce climat. Dans la première partie du tome 6, **Problèmes théoriques de l'exégèse** (pp. 22-127), est brossée une rétrospective historique des débats qui ont marqué l'exégèse, de la fin du siècle dernier à Vatican II ; la crise moderniste y tient évidemment une place de choix. Certains courants actuels, avec lesquels P. Grelot a déjà eu à en découdre, sont en effet révélateurs d'un retour à des positions ultra-conservatrices<sup>3</sup>. A la décharge de ceux qui se raidissent dans une sorte de « *fondamentalisme* » remis au goût du jour, il faut reconnaître, avec P. Grelot, la persistance d'analyses « *démythologisantes* » qui règlent son compte à l'histoire de façon un peu sommaire et contribuent à la cristallisation de la tendance inverse (voir tome 6, pp. 18-19). Il en résulte une situation pas très claire, voire tendue, surtout du côté d'« *une minorité inquiète* » qui « *se demande "où On va" et "jusqu'où On ira"* » (t. 6, p. 18) ; les deux ouvrages sont fort bien venus pour contribuer à assainir le débat.

Un apport original de P. Grelot consiste en la proposition d'une terminologie (empruntée à Jean Guittou) qui permet de clarifier la problématique relative à l'histoire. Il faut distinguer « *l'historial* » de « *l'historique* ». L'*historial* vise l'histoire humaine « *dans les évangiles comme dessein de Dieu. L'historique repère les éléments empiriquement constatables, ou tout rationnellement déductibles de la documentation conservée* » (t. 6, p. 107). Ce n'est qu'à partir de la dimension historique donnée

2. Ce type d'accusation généralisante revient fréquemment sous la plume des polémistes de cette tendance. Dans un article de **La France Catholique** du 26 juin 1987, R. Laurentin écrit : « *La philosophie idéaliste, celle de Bultmann, qui domine encore l'exégèse, tend à minimiser le Jésus de l'histoire et à majorer le rôle de la communauté créatrice qui a élaboré le Christ de la foi* ». Il serait sans doute instructif de se demander quels sont les « *présupposés* » des conservateurs.

3. Cf. **Évangile et tradition apostolique. Réflexions sur un certain « Christ hébreu »**, Paris, Ed. du Cerf, 1984, dont le caractère fort polémique se comprenait bien, eu égard aux théories agressives et aberrantes de l'ouvrage auquel il répondait (Cf. **Lumière et Vie** 171, pp. 102-103).

par la Tradition vivante que l'on peut remonter à l'historique. La prise en compte du regard porté sur l'histoire par les évangélistes évitera de se crispier sur l'exactitude historique de tous les détails, « *péché capital de toute exégèse à tendance fondamentaliste* » (t. 7, p. 137). P. Grelot applique sa méthode à de nombreux textes ; il prend chaque fois bien soin de montrer les prolongements actualisants et spirituels propres à cette démarche. On ne peut que conseiller la lecture de ces deux volumes à ceux qui désirent aborder les évangiles dans un esprit d'ouverture et de fidélité authentiques <sup>4</sup>.

3. Le bref manifeste de J. Zumstein sur la situation faite à la Bible soulève des problèmes réels et invite à réfléchir. L'auteur a le bon goût de ne pas faire la leçon à autrui ; il part de sa propre expérience, dans le domaine qui est le sien. Mais nous aurions mauvaise grâce de considérer que les avertissements de ces pages sont destinés seulement aux autres. « *Quatre approches déformantes* » de l'Écriture sont dénoncées, en face desquelles nous sommes invités à « *quatre courages* ». Le premier danger est « *la montée du fondamentalisme* ». « *Nous entrons dans une situation de post-chrétienté* » et l'« *effondrement des confessions traditionnelles s'accompagne hélas d'un phénomène fréquemment vérifié en sociologie. A chaque fois en effet qu'un groupe social affronte une crise où sa survie est en jeu, il est exposé à la tentation du durcissement... En matière religieuse, ce processus... se traduit par une propension à la sectarisation ou à l'intégrisme* » (p. 10). On sacralise la Bible ; il n'y a plus de distance entre l'écrit et Celui auquel elle renvoie. Les méthodes qui soulèvent une difficulté du texte sont gravement suspectées. Cependant, « *l'im-*

*piété ne se trouve pas dans le camp où on la situe habituellement... La Bible veut être comprise... (elle) n'exige pas une capitulation de l'intelligence* » (p. 15). Il est bien clair que le phénomène dénoncé ici dépasse largement la Suisse romande. Il existe dans l'Église catholique latine d'autres lieux que la seule Écriture où ces tendances de durcissement et de repli peuvent se développer ; mais la Bible est atteinte. Le deuxième grief concerne « *la montée du psychologisme* ». L'effort pour remettre en valeur la subjectivité du lecteur se fait à l'aide de techniques psychologiques et pédagogiques qui sont trop exclusives, et centrent excessivement le lecteur sur lui-même. L'œcuménisme n'est pas épargné : dans un document tel que le B.E.M., la Bible est traitée comme un texte parmi d'autres, au lieu d'être considérée comme la référence fondamentale ; les citations bibliques, détachées de leur contexte, sont immédiatement appliquées à la situation actuelle. Enfin, la dernière attaque est dirigée contre « *la tour d'ivoire des exégètes* ». L'auteur, qui fréquente lui aussi cette tour, reconnaît tout ce qu'elle a de positif ; mais il regrette que la recherche se cantonne parfois dans une haute technicité qui ne débouche pas sur les enjeux théologiques d'aujourd'hui. Il serait trop injuste de durcir cette accusation ; les ouvrages recensés ici la contredisent parfois de front. Mais n'y a-t-il pas quelque chose à en retenir ?

Face à ces quatre dérives, l'auteur propose quatre courages : celui « *de la différence* » (la Bible ne nous est pas directement accessible) ; celui « *de l'honnêteté intellectuelle* », celui « *de la pertinence* » (l'étude de l'Écriture concerne toutes les facettes de l'existence), et enfin « *le courage de l'universalité du langage* » (il faut traduire la Bible dans le langage du monde d'aujourd'hui).

4. Peu de temps après la parution de ces deux volumes, P. Grelot a publié *L'origine des évangiles. Controverse avec Carmignac* (Paris, Ed. du Cerf, 1984). Selon L. Devillers, qui en fait la recension dans la *Revue thomiste* (LXXXVII, N° 2, p. 303), « *l'apport positif du livre se trouve en sa totalité dans les deux volumes* » recensés ici-même.

## **l'évangile selon saint marc**

4. F. BASSIN, *L'Évangile de Marc* (Commentaires Évangéliques de la Bible 2), Vaux-sur-Seine, Edifac, 1984, 304 p.
5. P. MOURLON-BEERNAERT, *Saint Marc* (Le temps de lire), Bruxelles, Ed. Lumen Vitae, 1985, 160 p.
6. C. M. MARTINI, *Être avec Jésus. L'itinéraire spirituel des Douze selon Saint Marc* (traduit de l'italien par Hyacinthe Vulliez), Paris, Ed. du Cerf, 1982, 114 p.

4. Le commentaire de François Bassin sur *Marc* est le deuxième d'une série qui vient d'être lancée par la Faculté libre de théologie évangélique de Vaux-sur-Seine<sup>5</sup>. Le Commentaire Évangélique de la Bible (CEB) cherche une voie moyenne entre l'érudition et la vulgarisation trop sommaire. Son orientation théologique « se résume par la triple formule : confiance en la véracité du texte inspiré, respect de son autorité, interprétation selon l'analogie de la foi (qui n'exclut pas la prise en compte de l'humanité des auteurs et la diversité de leurs témoignages) » (préface commune aux premiers volumes).

On pressent que le souci de la véracité historique est très présent. Le commentaire de F. Bassin est là pour le confirmer : constamment, il souligne l'exactitude historique des données de cet évangile. Il commence par se démarquer vigoureusement des méthodes de la *Formgeschichte*. Il propose une théorie de la formation de *Marc* qui va dans le sens de sa propre insistance sur l'histoire. La tradition qui a donné naissance aux évangiles est fortement organisée, d'une durée exceptionnellement courte (la mise par écrit s'est faite du vivant des témoins initiaux, qui l'ont contrôlée) ; cette tradition structurée s'inscrit à l'intérieur d'un cadre historico-narratif ferme, délimité par le baptême de Jean et l'Ascension (cf. Ac 1, 21-22). Il faudrait apporter beaucoup de nuances à ces affirmations. Mais

il est surtout regrettable que ce commentaire, à cause sans doute de son insistance dominante sur la valeur historique des textes, fasse l'impasse sur deux aspects essentiels : l'intention catéchétique actualisante pour la communauté et la relecture de l'événement à la lumière des Écritures. Je ne dis pas que l'auteur ignore ces deux dimensions, mais il ne les présente pas comme faisant partie du projet du rédacteur. Ce commentaire apporte, certes, des idées originales (spécialement dans l'introduction), mais son point de vue trop exclusif m'a laissé sur ma faim.

5. Pierre Murlon-Beernaert se propose d'offrir « une lecture globale et dynamique du premier et du plus court des évangiles » (p. 5). Cette ressaie de *Marc* dans son ensemble n'est pas une nouveauté. Dès la première parution des *Cahiers Évangile*, Jean Delorme avait entrepris une présentation en ce sens<sup>6</sup>. Il y proposait déjà une division du texte qui coïncide, à quelques versets près, avec celle de notre ouvrage. Le type d'approche présenté ici correspond à la méthode structurale, en vogue depuis des années, qui cherche à découvrir selon quelle structure s'organise la composition littéraire du texte ; l'analyse des récurrences, des différents parallélismes et de l'organisation en forme de chiasme est tout particulièrement privilégiée. Une telle lecture de *Marc* avait été entreprise par Jean Radermakers<sup>7</sup>. P. Murlon B., qui fut son assistant,

5. Nous présentons au n° 20 le premier volume de cette collection et il en existe un troisième, de Rose-Marie MORLET, *L'épître de Paul aux Philippiens*, 1985, 160 p.

6. « Lecture de l'Évangile selon Saint Marc », *Cahiers Évangile* 1-2, 1972.

7. J. RADERMAKERS, *La bonne nouvelle de Jésus selon Saint Marc*. 1. Texte ; 2. Lecture continue, Bruxelles, Institut d'études théologiques, 1974.



reprend les intuitions de son maître à quelques différences près. Déjà, J. Radermakers présentait sa lecture structurée de Marc « *comme un outil évidemment perfectible* » (p. 5). On pourrait en dire autant de celle que propose notre auteur ; cela tient à la nature même de ce type de recherche. Mais les avantages sont évidents. Cette méthode demande que chacun assimile le texte de façon personnelle. L'ouvrage peut aider à animer un travail de groupe et à susciter la discussion (il me semble que le texte structuré de Radermakers serait d'un grand secours pour cela). L'investissement à fournir est plus grand que ne le laisse supposer l'épaisseur du livre, mais le résultat est probant pour qui accepte d'entrer dans une démarche de lecture à la fois détaillée et globale, permettant de mieux assimiler l'enchaînement des péricopes et le mouvement général de l'évangile.

6. Carlo Martini a publié un petit livre qui est une méditation sur ce que signifie « être disciple » à partir de l'**Évangile de Marc**. Avant d'être archevêque de Milan, il fut recteur de l'Institut Biblique de Rome, puis de l'Université Grégorienne. Il est bien connu comme spécialiste de critique textuelle. On peut donc faire fond sur la compétence biblique qui sous-tend un ouvrage au demeurant facile à lire. L'ensemble de l'**Évangile de Marc** est présenté comme une initiation catéchuménale, un guide qui montre le chemin que Jésus veut faire parcourir au disciple. Les passages où il est question des Douze ou des disciples offrent à l'auteur un « fil conducteur » pour lire et comprendre cet évangile. La lecture se veut très actualisante. Le thème choisi correspond certainement à une intention fondamentale de Marc et permet donc de l'aborder en vérité.

## études sur les synoptiques et les actes

7. J. LAMBRECHT, **Eh bien ! Moi je vous dis. Le discours programme de Jésus (Mt 5-7 ; Lc 20-49)** (Lectio divina 125), Paris, Ed. du Cerf, 1986, 272 p.

8. J. DUPONT, **Les trois apocalypses synoptiques. Marc 13 ; Matthieu 24-25 ; Luc 21** (Lectio divina 121), Paris, Ed. du Cerf, 1985, 154 p.

9. F. BOVON, **L'œuvre de Luc. Etudes d'exégèse et de théologie** (Lectio divina 130), Paris, Ed. du Cerf, 1987, 280 p.

10. M. QUESNEL, **Baptisés dans l'Esprit. Baptême et Esprit Saint dans les Actes des Apôtres** (Lectio divina 120), Paris, Ed. du Cerf, 1985, 258 p.

7. J. Lambrecht veut que son livre soit accessible à un large public ; il me semble qu'il y parvient. L'exposé est clair, et on perçoit bien la méthode exégétique qui est à l'œuvre. Il reste que la lecture de certains paragraphes demande une attention soutenue : il faut sans cesse aller et venir entre le commentaire et le texte étudié. Mais ce n'est pas un reproche quand il s'agit d'exégèse. Le travail est d'ailleurs facilité par les traductions et tableaux synoptiques donnés tout au long de l'ouvrage. Le contenu est une analyse de Mt 5-7 et de son correspondant en Lc 6, 20-49 (le discours dans la plaine). La recherche porte

sur les différentes strates du texte : ce qu'on peut attribuer avec suffisamment de certitude à Jésus lui-même, ce qui revient à l'activité rédactionnelle de chaque évangéliste. Lambrecht souligne la continuité qui relie ce que fut l'intention de Jésus à ce que **Matthieu** en transmet dans un évangile où sa liberté s'exerce sur le fond d'une « *fidélité fondamentale au message de Jésus* » (p. 194). La justice plus grande que celle des scribes et des pharisiens est « *valable universellement et oblige absolument* » (p. 108). La fonction actualisatrice des évangiles, corrélatrice d'une fidélité indéniable, est fortement soulignée.

Dès les origines, la parole est actualisée et interprétée. On ne peut rejoindre le Jésus historique qu'à travers la Tradition rendue vivante grâce à l'Esprit Saint. « *Il n'est personne pour mettre en doute la nécessité d'une actualisation. Une application fondamentaliste-littérale de l'Écriture est condamnable et franchement pernicieuse* » (p. 225). Les tendances actuelles à vouloir atteindre le Jésus historique ne manifesteraient-elles pas un manque de confiance dans la Tradition vivante de l'Église dont les évangélistes sont témoins, un refus de l'attitude de foi et de liberté suscitée par l'Esprit Saint, au profit d'une conception sclérosée de la Révélation ?

8. Les passages dits « apocalyptiques » dans les synoptiques ne sont pas d'un abord très aisé. J. Dupont a le mérite de montrer, de façon claire et relativement courte, de quelle manière les évangélistes reçoivent et disposent « *les matériaux apocalyptiques dont l'autorité s'imposait à eux, puisque la tradition les attribuait à Jésus* » (p. 8). A première lecture, il est difficile de voir les relations précises qui existent entre la ruine du temple et la fin des temps ; on peut aussi s'interroger sur l'attitude concrète que les évangélistes proposaient aux communautés destinataires en rédigeant ces « apocalypses » à leur intention. J. Dupont excelle dans ce genre d'investigations. Je résume quelques points. En **Marc**, la venue du Fils de l'homme est un message d'espérance qui aboutit au rassemblement des élus (Mc 13,27). **Matthieu** est fortement préoccupé par la situation interne de sa communauté : « *le relâchement de beaucoup le fait réagir avec vigueur* » (p. 57) ; les faux prophètes sont à l'œuvre (cf. Mt 24, 10-11). Il invite énergiquement ses lecteurs à porter du fruit et à veiller afin de ne pas être surpris par ce grand événement dont on ne connaît ni le jour ni l'heure. **Luc**, enfin, est marqué par l'intérêt qu'il porte à la ville et au temple. Il fait de façon claire la distinction entre les événements de 70 et ceux de la fin, qui ne sont pas encore là. Il encourage une communauté qui connaît l'épreuve. En somme, grâce à une lecture attentive, le caractère ésotérique

de ces textes s'efface au profit d'un message qui conforte la vie du croyant. Au-delà de la présentation propre à chaque évangéliste, une recherche plus développée sur le message « apocalyptique » du Jésus de l'histoire aurait été bienvenue ; mais tel n'était pas le but de l'auteur.

9. François Bovon est connu par ses publications sur le Nouveau Testament, en particulier sur Luc. Ce volume-ci contient une collection d'articles plus ou moins récents, dont l'un remonte à 20 ans en arrière. On n'y trouvera donc pas de parcours unifié, mais une série d'études sur quelques-uns des points fondamentaux de l'œuvre et de la pensée lucanienne. J'en relève l'un ou l'autre. Moïse et le Christ, l'Ancien Testament et le Nouveau, Israël et l'Église, Jérusalem et Rome, ne sont pas perçus dans le cadre d'une opposition bi-polaire radicale, mais plutôt dans une perspective où continuité et discontinuité jouent l'une par rapport à l'autre. Dieu crée la communauté chrétienne « *de l'intérieur d'Israël et non à côté d'Israël* » (p. 212) ; « *Jérusalem... est un signe de continuité non entre deux peuples, mais entre les deux périodes de la vie du peuple élu* » (ibid.). Rome ne serait pas tant la fin de l'œuvre d'évangélisation qu'« *un nouveau tremplin, une nouvelle médiation favorable à l'évangélisation universelle* » (p. 188). Luc aspire à réconcilier Rome et Jérusalem. Cette dernière est la ville d'où Dieu a fait rayonner sa parole (Is 2, 1-4) ; c'est en vertu de cela que Luc lui confère sa place (p. 263). Rédaction et traditions, histoire et théologie, importance des médiations, rôle de la foi et de l'Esprit Saint, regard sur Dieu, autant de sujets que le lecteur abordera avec profit dans cet ouvrage.

10. La recherche de Michel Quesnel porte sur les relations entre **Baptême et Esprit Saint dans les Actes des Apôtres**. Ce retour aux sources n'est pas sans lien avec des questions qui ont cours aujourd'hui dans l'Église latine ; on a, en effet, quelque peine à situer l'un par rapport à l'autre les sacrements de baptême et de confirmation. Une analyse très précise des textes des **Actes** qui touchent au baptême

et au don de l'Esprit permet de découvrir deux manières de faire dans l'Eglise primitive. L'une se développe en milieu judéo-chrétien, où l'on passe dans la continuité du baptême de Jean-Baptiste au baptême dans l'Esprit. Le rite d'eau est conservé, mais, outre son lien avec le repentir et la rémission des péchés, il est ordonné à la réception de l'Esprit Saint. La formulation de ce baptême prend sa source en milieu juif : baptême « *au nom de Jésus-Christ* » (avec les prépositions grecques équivalentes, *en* ou *epi* suivies du datif). Luc accorde à ce baptême une « *importance préférentielle* ». L'autre pratique n'est pas liée, comme la première, au don de l'Esprit. C'est

l'imposition des mains, un rite distinct, qui confère l'Esprit Saint. La formulation est manifestement celle de Paul : on est baptisé « *au nom du Seigneur Jésus* » ; la préposition employée est *eis*, « vers, dans », avec idée de mouvement. La formulation de ce deuxième type est à chercher en milieu pagano-chrétien. Que cette hypothèse rallie ou non tous les suffrages, elle apporte un air frais, car elle se démarque d'un bon nombre de démarches précédentes qui étaient faussées par la volonté de justifier une pratique actuelle. La recherche est stimulée, et invitation est faite « *au pluralisme et à la tolérance* » (p. 216).

### **jésus : ce qu'il a dit, ce qu'on a dit de lui, ce qu'il a fait, ce qu'il a voulu, ce qu'il a refusé**

11. J. SCHLOSSER, **Le Dieu de Jésus. Etude exégétique** (Lectio divina 129), Paris, Ed. du Cerf, 1987, 288 p.
12. R. LATOURELLE, **Miracles de Jésus et théologie du miracle** (Recherches, nouvelle série, 8), Montréal-Paris, Ed. Bellarmin, Ed. du Cerf, 1986, 400 p.
13. F. QUÉRÉ, **Les ennemis de Jésus**, Paris, Ed. du Seuil, 1985, 180 p.
14. R. MINNERATH, **Jésus et le pouvoir** (Le point théologique 46), Paris, Ed. Beauchesne, 1987, 216 p.
15. G. LOHFINK, **L'Eglise que voulait Jésus** (traduit de l'allemand et présenté par Jean-Pierre Bagot), Paris, Ed. du Cerf, 1985, 200 p.
16. J. GUILLET, **Entre Jésus et l'Eglise** (Parole de Dieu), Paris, Ed. du Seuil, 320 p.

Ce titre journalistique est un peu irrespectueux pour le sérieux des auteurs qui n'ont pas l'intention de nous transmettre un reportage de la vie de Jésus. Mais ces six ouvrages tournent autour de la personnalité de celui qui fonda le christianisme.

met en valeur les deux composantes du mot, est là pour exprimer que cette « théo-logie » est envisagée « *au sens le plus restreint du terme* » (p. 13, note 3) : il s'agit de repérer ce que Jésus a dit de Dieu. L'ouvrage a pour sous-titre **Etudes exégétiques** ; de fait, une analyse très serrée — c'est l'aspect ardu du livre — conduit à faire le choix de ce qu'on peut retenir avec le plus de certitude comme écho fidèle de l'enseignement de Jésus. Bien que nombre de conclusions soient plus ou moins grevées d'incertitude, cette étape est nécessaire : on ne peut pas passer à côté de problèmes qui sont posés par le texte, et non pas « par les exégètes » (p. 17) ! Tout n'est pas dit sur la « théo-logie » de Jésus. La synthèse reste à faire. Mais J. Schlosser

11. Dans le flot des études générales relatives au Jésus de l'histoire, le livre de Jacques Schlosser se veut porteur d'une certaine originalité. En effet, dit l'auteur, les études abondent sur le thème du Règne de Dieu, sur l'eschatologie de Jésus, sur son enseignement éthique, ou sur sa « christologie », mais « *sa "théo-logie" a bien moins retenu l'attention de l'exégète du Nouveau Testament* ». La graphie utilisée par l'auteur, qui

offre un riche panorama de ce que les textes font découvrir de l'attitude de Jésus à l'égard de Dieu. J'énumère seulement quelques points importants :

— l'insistance de Jésus sur le temps présent et l'intervention définitive, eschatologique, de Dieu ;

— sa confiance et sa foi totale en un Dieu fidèle et sûr ;

— l'originalité avec laquelle il s'adresse directement à Dieu, sous le vocable « *Abba* » ;

— sa présentation d'un « Dieu déconcertant » : accueil des pécheurs, prépondérance délibérée de la gratuité sur le mérite, amour des ennemis, bonté illimitée de Dieu affirmée avec une tranquille assurance, sans les explications et hésitations qu'on trouve dans le judaïsme à ce sujet (cf. p. 260).

12. René Latourelle est professeur de théologie fondamentale à l'Université Grégorienne de Rome. L'étude importante qu'il vient de publier est la dernière étape d'un projet plus vaste, de type apologétique, qui veut traiter des « *problèmes de la crédibilité du christianisme* » (p. 13). Les deux œuvres précédentes ayant analysé l'accès au Jésus historique par les évangiles et l'éclairage apporté par ce même Jésus au sens de l'existence humaine, « *il s'agit cette fois d'une herméneutique des signes de crédibilité de la foi chrétienne* » ; en d'autres termes, « *Jésus est-il identifiable comme Dieu-parmi-nous ?* » (ibid.). Quoique le travail, dans son fond, ait une visée de type théologique, il a sa place dans une recension biblique puisque la deuxième partie, **Le défi de l'historicité** (223 p. sur 384), est consacrée à l'analyse systématique de tous les récits de miracle des évangiles. La présentation est nuancée et tient compte des difficultés inhérentes à ces textes. La perspective propre à chaque évangéliste est mise en relief ; la proposition d'un récit primitif est faite avec la prudence qui s'impose ; enfin, l'historicité est vérifiée à l'aide d'un certain nombre de critères dont le bien-fondé a été exposé auparavant (ch. IV). La perspective théologique propose trois aspects essentiels du miracle : psychologique (étonnement), factuel (ce que

l'on constate), intentionnel (signe). La réunion de toutes ces données fait du miracle un phénomène religieux, à analyser comme tel. La réflexion théologique de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et du début du XX<sup>e</sup>, qui se limitait seulement à l'aspect factuel, s'engageait dans une impasse. Le miracle est envisagé résolument d'un point de vue christologique, biblique et ecclésial. Il est abordé à partir de Dieu qui en est l'auteur et qui propose ainsi aux hommes un signe de sa présence de salut. J'aurais personnellement aimé que soit intégrée une réflexion plus approfondie sur la fonction de la foi à l'origine du miracle, sur le rôle actif de l'homme croyant. L'option très vigoureuse en faveur d'un point de départ transcendant ne l'a peut-être pas permis.

13. France Quéré décrit dans un style alerte le rôle irremplaçable joué par **Les ennemis de Jésus** dans l'élaboration de la Bonne Nouvelle. L'inconsciente prophétie de Caïphe, que l'auteur ne manque évidemment pas d'exploiter, illustre de façon particulièrement convaincante son propos : « *Il ne dit pas cela de lui-même, mais comme il était grand prêtre cette année-là, il prophétisa...* » (Jn 11,51). Caïphe « *prophétise et proclame, comme s'il était son disciple, et plus hardiment qu'aucun d'eux, la vérité sur Jésus* » (p. 48). En tuant Jésus parce qu'ils refusent sa messianité, ses ennemis le consacrent en fait comme Messie. Ce qu'ils disent de lui est à double sens ; à leur insu, ils le proclament. Ils contribuent à l'accomplissement des Ecritures. « *La dérision adore* » (p. 40). Ce petit livre invite à réfléchir sur le mystère du mal : il ne s'agit ni de condamner ni d'excuser ceux qui s'opposent au dessein de Dieu, mais de voir plus profond. L'analyse exégétique aurait pu être plus précise ; par ailleurs, les tableaux historiques sont un peu sommaires. Mais cela ne doit pas masquer l'apport essentiel du livre. A travers une histoire, fidèlement rapportée, d'oppositions et d'échecs, les rédacteurs des évangiles montrent, dans une seconde écriture qui se superpose à la première, « *l'accomplissement d'un dessein par les actes mêmes qui le récuse* » (p. 171). Les ennemis de Jésus

deviennent à leur insu des hérauts de la Bonne Nouvelle ; dans leur refus même, ils sont l'instrument de la grâce qui « se répand sur eux avec munificence » (p. 174).

14. R. Minnerath aborde la question toujours brûlante du pouvoir sous l'angle de son rapport avec la pratique de Jésus. Quel pouvoir a-t-il revendiqué pour lui-même ? De quelles contestations s'est-il fait le héraut ? Enfin, à quelles formes d'exercice du pouvoir invite-t-il ceux qui se réclament de lui ? Les publications précédentes de R. Minnerath montrent l'intérêt qu'il porte à ce thème. Dans un livre sur la papauté, la réflexion s'ouvrait sur l'apport de Vatican II à la communion et à la collégialité épiscopale<sup>8</sup>. Ailleurs, il a expliqué comment l'Eglise a évolué dans sa propre compréhension de ses rapports avec les sociétés civiles, ce qui impliquait une saisie renouvelée de ce qu'elle est en elle-même (dépassement du concept de « société parfaite », prise en compte de la notion des droits de l'homme)<sup>9</sup>. Le présent ouvrage se concentre sur une étude biblique fondamentale qui montre la nouveauté apportée par Jésus : le règne de Dieu qu'il annonce « est aux antipodes des valeurs religieuses et sociales de ses contemporains » (p. 33). L'insistance sur cette nouveauté amène l'auteur, ici ou là, à situer le message de Jésus en opposition radicale avec ce qui se passait autour de lui : « Les scribes interprétaient la Loi dans un esprit totalement opposé à celui de Jésus » (p. 10). Un peu plus de nuances dans ces contrastes n'auraient rien enlevé à la radicalité de l'enseignement et de la pratique de Jésus, qui sont exposés avec bonheur. Jésus a rencontré en Israël des espérances qu'il venait accomplir ; il n'a pas eu seulement à contredire ce qui se vivait alors. Le pouvoir tel que l'a vécu Jésus-Christ, tel que l'Eglise est appelée à le vivre, est révélation de la

fonction ultime de tout pouvoir : servir. Le pouvoir terrestre est remis à sa place ; absolutisme et totalitarisme sont dénoncés (p. 201). Cette enquête bien menée donne à réfléchir. Au lecteur, et à tout détenteur de pouvoir, spécialement dans l'Eglise, d'en tirer les conséquences pour eux-mêmes.

15. Le titre de l'édition allemande originale de l'ouvrage de Gerhard Lohfink est **Comment Jésus a-t-il voulu la communauté ?**<sup>10</sup>. La question est d'une actualité permanente, et l'intention de l'auteur est bien de dire, essentiellement à partir des données néotestamentaires, ce que devrait être l'Eglise d'aujourd'hui. D'emblée, il s'en prend au « courant individualiste » du XIX<sup>e</sup> siècle finissant, pour lequel le Royaume de Dieu surgissait dans l'individu, prenait place dans son âme (p. 14). En fait, la pensée de Jésus était toujours relative à la société, plus précisément au groupe que constitue Israël : « Jésus ne pouvait fonder aucune Eglise, car celle-ci existait depuis longtemps : c'était le peuple d'Israël » (p. 11). La vocation d'Israël, et la tâche que Jésus confie à la communauté qu'il rassemble, est de constituer une « société alternative ». On a peut-être là le maître-mot de l'auteur. L'appel à la pauvreté, à renoncer à la violence et au pouvoir, tel qu'il est compris chez les païens (Mc 10, 42-45), demande à être entendu de façon concrète, au sein d'une société visible, autre, qui tranchera sur le monde précisément par sa différence (pp. 64-65), une différence qui doit devenir séduction pour l'humanité (Is 2, 2-3). Les communautés néotestamentaires ont réalisé cette attirance. Dans son dernier chapitre, Lohfink s'applique à montrer, à l'aide de témoignages patristiques, comment l'Eglise des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles a vécu aussi selon cette ligne. Mais « le tournant constantinien a marqué une profonde coupure avec ces perspectives » (p. 189). On

8. **Le pape, évêque universel ou premier des évêques** (Le point théologique 30), Paris, Ed. Beauchesne, 1978.

9. **Le droit de l'Eglise à la liberté. Du Syllabus à Vatican II** (Le point théologique 39), Paris, Ed. Beauchesne, 1982.

10. **Wie hat Jesus Gemeinde gewollt ?**, Freiburg, Herder Verlag, 1982.

pourra trouver que l'auteur expose de façon systématique ses propres vues. Il ne dit pas tout sur l'Eglise : la présenter comme une famille où il n'y a plus de « puissance patriarcale » ne suffit pas pour situer la fonction de la hiérarchie. Le centrage sur l'Eglise laisse dans l'ombre un certain type de relations avec des instances hors de l'Eglise. Mais ce livre offre un retour aux sources rafraîchissant et dit beaucoup sur ce que pourrait être l'Eglise d'aujourd'hui.

16. Jacques Guillet cherche à répondre à une question bien exprimée par le titre de son ouvrage : **Entre Jésus et Eglise**, que s'est-il passé ? « *Quel est le lien, comment le saisir ?* » (p. 7). Il mène une enquête historique à partir des données du Nouveau Testament. Il en souligne constamment les limites et les difficultés, tout en dégagant un certain nombre d'éléments assurés qui conduisent à découvrir, entre Jésus et l'Eglise, autre chose que du vide et plus qu'une interrogation, mais une continuité qui met en relation des différences. Il me semble qu'on peut ainsi schéma-

tiser un raisonnement qui revient plus d'une fois : il est vain de vouloir cerner ce que fut la vie intérieure de Jésus, ce qu'il a fait de son existence, ce qu'il voulait et attendait (p. 13) ; de même, lors de la Cène, ce que les disciples « *ont pu percevoir sur le moment de l'événement auquel ils assistaient nous reste indéchiffrable* » (p. 108) ; cependant, les évangiles, sans vouloir « *suppléer à son silence* » (p. 13), nous permettent d'être attentifs aux gestes « *et aux paroles* » de Jésus, « *à ce qu'il attend de ceux qui l'écoutent, à ce qu'il veut faire avec eux* » (p. 14) ; quant à la Cène, « *les disciples étaient là* » et « *entre Jésus et eux, il s'est passé quelque chose, quelque chose qui demeure* » (p. 168). Jésus n'a pas opéré de réforme concrète (p. 18), « *il ne laisse ni fondation à poursuivre, ni entreprise à développer, ni projets à réaliser* » (p. 103) ; cependant, il est vraiment fondateur, non pas dans la littéralité qui revient à la rédaction, mais en ce qu'il « *est toujours vivant et agissant, dans l'Evangile annoncé en son nom, dans le baptême et le pardon des péchés* » (p. 133). Ces pages peuvent aider à une réflexion spirituelle.

## **l'évangile de jean**

17. C. H. DODD, **La tradition historique du quatrième évangile** (Lectio divina 128), traduit de l'anglais par Maurice et Simone Montabrut, Paris, Ed. du Cerf, 1987, 564 p.

18. I. DE LA POTTERIE, **La passion de Jésus selon l'Evangile de Jean. Texte et esprit** (Lire la Bible 73), Paris, Ed. du Cerf, 1986, 216 p.

17. Tous les commentaires récents de l'**Evangile de Jean** mentionnent l'exégète anglais C. H. Dodd. Dix ans après son ouvrage intitulé **Interprétation du quatrième évangile** et dans son prolongement, paraissait **La tradition historique du quatrième évangile** (édition originale : 1963). Il a fallu attendre la traduction vingt-quatre ans, mais mieux vaut tard que jamais. L'ouvrage se ressent évidemment de son époque. L'anti-historicisme qui s'était manifesté en Allemagne au début du siècle était encore influent ; le problème de l'histoire devait être posé de façon nouvelle ; il fallait

éviter les impasses de l'historicisme du XIX<sup>e</sup> siècle qui avait conduit soit à un conservatisme excessif, soit à évacuer l'historicité du quatrième évangile. L'intention de C. H. Dodd était de vérifier l'existence d'un « *courant de tradition sous-jacent au quatrième évangile qui lui soit propre, et indépendant des autres courants de tradition que nous connaissons* » (p. 22). C'est à cette conclusion qu'il arrive à la fin de sa longue étude. Le lecteur critique reste libre d'admettre ou de refuser telle ou telle hypothèse. Mais l'ensemble est toujours d'actualité. Le fait qu'une

tradition indépendante est à la base de **Jean** est largement admis. Entreprendre cette traduction de Dodd n'était pas anachronique.

18. Dans son commentaire de **Jean 18-19**, résumé de conférences données en 1980, Ignace De La Potterie veut non seulement donner une analyse exacte du texte, « *en suivant les méthodes de l'exégèse moderne* », mais aussi « *rester en accord avec la grande tradition monastique médiévale* » (p. 7). Les résultats exégétiques qu'il présente sont assez largement admis. Plus délicate est la question de la conscience que le Jésus de l'histoire avait de lui-même. L'auteur indique la bonne voie en renvoyant à la relation obéissante de Jésus au Père. La question risque d'être longtemps d'actualité. Il importe sans doute plus de prendre la direction susceptible d'orienter vers ce que fut la conscience de

Jésus que d'affirmer de façon plus ou moins catégorique ce qu'elle fut. Je transmets la position d'I. De La Potterie : « *Il faut accepter que Jésus — d'une manière ou d'une autre — était conscient de sa filiation divine, de son unité avec le Père, et qu'il la vivait dans la soumission au Père* » (p. 37). Le problème est d'importance, et il renvoie à la question de l'interprétation, à laquelle sont consacrées les dernières pages du livre (pp. 201-208). Pour résumer : « *S'il y a actuellement une crise en exégèse et en théologie, elle est due à (la) scission entre l'Écriture et la Tradition* » (p. 204). La remarque est bonne à entendre. Cependant, retrouver dans la lettre le sens spirituel (cf. p. 13) peut aussi être le fait de l'exégèse historico-critique, dont la fonction est de rechercher comment la tradition de l'Église primitive a accueilli le « fait Jésus ».

### épîtres catholiques : jacques et pierre

19. F. VOUGA, **L'épître de Saint Jacques** (Commentaire du Nouveau Testament, Deuxième Série, XIIIa), Genève, Ed. Labor et Fides, 1984, 152 p.

20. S. BENETREAU, **La première épître de Pierre** (Commentaires Evangéliques de la Bible 1), Vaux-sur-Seine, Edifac, 1984, 288 p.

19. François Vouga présente l'**Épître de Jacques** dans le Commentaire du Nouveau Testament. Contrairement à ce qu'on a pu penser, il se dégage de cette épître « *une unité de thème et de perspective* » (p. 70), bien différente d'une parénèse conventionnelle et abstraite qui serait sans lien avec la situation concrète d'une communauté. Son auteur est de tradition judéo-chrétienne. La langue fait la synthèse de deux réalités culturelles : celle des traditions bibliques et juives, et celle du monde hellénistique, en particulier dans son expression stoïcienne. L'analyse du vocabulaire, qui est une des richesses de ce commentaire, montre bien cette double appartenance. On ne sait évidemment pas de façon exacte qui vise l'adresse de forme encyclique « *aux douze tribus de la diaspora* », mais on peut y voir des communautés bien précises, constituées majoritairement de pauvres. **Jac-**

**ques** prend ses distances par rapport aux riches et évite de les appeler « frères » (p. 25).

20. Samuel Bénétreau a écrit un commentaire riche et dense de la **Première épître de Pierre**, qu'il est difficile de résumer en quelques lignes. La souffrance tient une grande place dans cette lettre adressée à des communautés de la diaspora qui sont affrontées à de dures épreuves et subissent en outre la pression du milieu païen. Mais Pierre n'est pas doloriste ; la souffrance, loin d'être une vocation, est traversée par la joie, à cause de la réalité eschatologique qui éclate en elle. Curieusement, Israël n'est pas nommé ; cela est dû sans doute à la conviction tranquille que l'Église est le vrai Israël de Dieu (p. 59). Dans le domaine éthique, la dimension sociale est importante ; il est remarquable que, dans un texte où l'obéissance tient une si grande

place, il est admis qu'on désobéisse à un maître inique (cf. p. 189 sur 1 P 2, 20). Les solutions aux problèmes d'interprétation me paraissent particulièrement équilibrées.

Sur la question discutée de l'auteur, S. Bénétreau rejoint la tradition : il attribue l'épître à l'apôtre Pierre, tout en accordant un rôle à Sylvain dans la rédaction.

## autour du nouveau testament

21. L. VAGANAY, C. B. AMPHOUX, **Initiation à la critique textuelle du Nouveau Testament**, 2<sup>e</sup> édition, Paris, Ed. du Cerf, 1986, 304 p.

22. Nag Hammadi. **Evangile selon Thomas. Textes gnostiques du Nouveau Testament**, présentés par Raymond KUNTZMAN et Jean-Daniel DUBOIS, **Cahiers Evangile**, supplément au N° 58, février 1987.

23. **La Bible d'Alexandrie, tome 1 : La Genèse**, traduction du texte grec de la Septante, introduction et notes par Marguerite HARL, Paris, Ed. du Cerf, 1986, 344 p.

24. **La Bible. Ecrits intertestamentaires** (Bibliothèque de la Pléiade), édition publiée sous la direction d'André DUPONT-SOMMER et Marc PHILONENKO, Ed. Gallimard, 1987, CXLIX et 1914 p.

25. H. L. STRACK, G. STEMBERGER, **Introduction au Talmud et au Midrash** (Patrimoine, Judaïsme), traduction et adaptation française de Maurice-Ruben Hayoun, Paris, Ed. du Cerf, 1986.

21. A la demande des Editions du Cerf, Christian-Bernard Amphoux présente une **Initiation à la critique textuelle du Nouveau Testament** qui permet également de s'informer sur l'état actuel des recherches dans cette discipline nécessaire, mais peu connue. Ce livre a ceci d'original : il est une reprise « *entièrement revue et actualisée* » (je souligne) du travail remarquable, mais déjà ancien (1933), de Léon Vaganay. On a ainsi trois genres de textes, chaque fois signalés : a) les reprises pures et simples de l'ancienne édition, b) les passages où l'ancien texte est plus ou moins modifié, c) les apports entièrement nouveaux, dûs à la plume de C. B. Amphoux, lequel récrit Vaganay pour moitié (cf. p. 12). Il confirme une hypothèse déjà pressentie par son prédécesseur, puis corroborée par J. Duplacy : il faudrait accorder la priorité au texte occidental. Ce type de texte, marqué par le style oral, supposerait une lecture analogue à celle de l'exégèse philonienne, susceptible d'introduire à « *une lettre mystérieuse* », « *un code réservé aux sages* » (pp. 142-143). La lecture symbolique et savante ainsi supposée se comprendrait bien par l'influence du judaïsme. Seul un événement culturel majeur, tel que la rupture totale avec le judaïsme après 135,

a provoqué une révision fondamentale du texte, au profit d'une lecture plus immédiate, adaptée à une plus large diffusion. Sur ces questions délicates, la prudence s'impose. Ce serait probablement une erreur que de faire du Nouveau Testament un écrit réservé à des cercles savants initiés. Mais pourquoi ne pas chercher dans le sens d'une interprétation symbolique qui pourrait dévoiler des richesses insoupçonnées ?

22. Le supplément au N° 58 des **Cahiers Evangile** présente un éventail substantiel et représentatif des textes coptes de Nag Hammadi, dont l'**Evangile selon Thomas** en son intégralité. L'intérêt de cette abondante littérature rédigée aux II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles tient à l'influence tout à fait possible d'une pré-gnose dans la constitution des livres néotestamentaires. La recherche est ouverte dans ce domaine. Certains textes gnostiques peuvent être des témoins excellents pour ceux du Nouveau Testament (l'**Evangile de Jean**, en particulier). Les découvertes de Nag Hammadi ouvriraient ainsi des perspectives nouvelles dans l'étude de la transmission des paroles de Jésus. Ces textes « *permettent un regard neuf sur les origines du christianisme* » (p. 163). La prise



en compte de cette ancienne culture gnostique pourrait aussi avoir un impact très actuel, si l'on songe aux résurgences de la pensée gnostique à notre époque<sup>11</sup>.

23. Mentionner une entreprise de traduction de la Septante dans une chronique du Nouveau Testament semble à première vue inopportun, mais cette objection de principe est vite balayée par une évidence qui s'impose : la Bible grecque est celle du Nouveau Testament ; elle y est citée, interprétée, constamment présente sous forme d'allusions. L'Eglise du I<sup>er</sup> siècle y a trouvé un vocabulaire pour formuler sa foi. L'intérêt d'une telle traduction est, bien entendu, plus vaste. D. Barthélémy intitulait ainsi un article sur la Bible grecque : « L'Ancien Testament a mûri à Alexandrie »<sup>12</sup>. Cette Bible fut aussi celle des Pères grecs. Même en Occident, jusqu'à saint Augustin, les traductions latines (les « vieilles latines ») étaient faites à partir de la Septante qui servit aussi de modèle pour les différentes versions de l'Eglise Orthodoxe.

Or, ce texte si fréquemment traduit ne l'était pas encore en français. A l'initiative de Marguerite Harl, professeur à la Sorbonne, une équipe de chercheurs a entrepris de combler cette lacune et le tome 1, **La Genèse**, vient de paraître. Cette traduction s'accompagne de précieuses notes explicatives, concernant la philologie, les comparaisons nécessaires et délicates avec le texte hébreu (qui n'était pas toujours celui que le traducteur de la Septante avait sous les yeux) et l'exégèse (interprétations de Philon, des Pères, etc.). Le texte alexandrin s'avère dans bien des cas être une traduction remarquable, autant par la fidélité au texte original que dans son respect du génie de la langue grecque. Nous sommes

loin du « jargon judéo-chrétien », comme on a quelquefois qualifié cette littérature (ainsi que celle du Nouveau Testament). La traduction de Marguerite Harl donnera sans doute le ton à celles qui vont suivre ; elle « se veut le plus près possible du texte, sans être toutefois un mot à mot littéral » (p. 11). Souhaitons la meilleure réussite à cette entreprise.

24. On est depuis longtemps convaincu de l'apport sérieux de la littérature qualifiée, faute de mieux, d'« intertestamentaire », pour la connaissance du milieu du Nouveau Testament. En un volume, la Bibliothèque de la Pléiade propose ces écrits (à quelques exceptions près : des textes qumrâniens toujours inédits, le **Quatrième livre des Maccabées**), introduits, annotés et classés en deux grandes parties : les **Ecrits qumrâniens** (pp. 5-460) et les **Pseudépigraphes de l'Ancien Testament** (pp. 461-1824). C'est un événement qui vaut la peine d'être signalé. Commentaires bibliques et articles renvoient constamment à ces textes, mais il était jusqu'à maintenant impossible au lecteur d'aller aux sources, à moins d'avoir à sa disposition une bibliothèque bien fournie. Le projet de cette édition vit le jour en 1959, à l'initiative d'André Dupont-Sommer, qui n'est plus là pour en voir la réalisation. On peut faire confiance à l'équipe des spécialistes qui sont responsables de ce travail, même si certaines positions appartiennent au domaine de l'hypothèse et sont modifiables avec le temps. Le passage par cette littérature, enrichissant à beaucoup d'égards, est aujourd'hui indispensable à qui veut vraiment comprendre ce que furent le mouvement apocalyptique et l'attente messianique en cette période « qui empiète à la fois sur les limites de l'Ancien et du Nouveau Testament » (p. XIII)<sup>13</sup>.

11. Voir à ce sujet, **Etudes**, mars 1987 : J. VERNETTE, « Réveil de la gnose » (pp. 375-387) et J.-L. SCHLEGEL, « La gnose ou le réenchantement du monde » (pp. 389-404).

12. **Etudes d'histoire du texte de l'Ancien Testament** (Orbis biblicus et orientalis 21), Fribourg (Suisse), Göttingen, 1978, pp. 127-139.

13. Pour avoir une idée de l'intérêt de ces textes, on consultera par exemple : « Vies d'Adam et Eve, des Patriarches et des Prophètes. Textes juifs autour de l'ère chrétienne », **Cahiers Evangile**, supplément au N° 32, 2<sup>e</sup> trimestre 1980 ; P. GRELOT, **L'espérance juive à l'heure de Jésus** (Jésus et Jésus-Christ 6), Paris, Ed. Desclée, 1978.

25. Hermann L. Strack avait publié son **Introduction au judaïsme** en 1887. Dans la préface de la 5<sup>e</sup> édition (1920), il remerciait chaleureusement, d'avance, quiconque contribuerait à améliorer son œuvre, de sorte qu'elle approche de plus en plus « *de ce degré de perfection qui peut être atteint par l'homme* ». Soixante ans après, G. Stemberger propose un texte qui prolonge cette dernière édition, tout en la renouvelant profondément ; il s'est laissé guider « *par la volonté de renouveler l'intention de Strack, conformément aux normes de notre temps* » (p. 18). Nous disposons maintenant d'une traduction adaptée en français par Maurice Ruben-Hayoun. Même les non-initiés se doutent de l'immensité, de la complexité et de l'intérêt de la littérature du

judaïsme rabbinique. Cet ouvrage, qui est consacré aux œuvres et aux sources juives des dix premiers siècles de notre ère, servira de guide précieux à ceux qui voudront aborder cette vaste production littéraire ou s'informer sur tel ou tel point. En elle-même, l'introduction générale constitue déjà un petit ouvrage (pp. 21-137) ; elle est suivie d'une deuxième partie sur la Mishna, la Tosephta et les Talmuds, d'une troisième partie sur les Midrashim. L'une des nouveautés des dernières décennies est l'application et l'adaptation à la littérature rabbinique de « l'histoire des formes » qui eut tant de succès pour l'étude de la Bible ; mais « *nous sommes encore loin d'une histoire formelle globale des textes rabbiniques* » (p. 79).

jean massonnet

## FOI et VIE

CAHIER BIBLIQUE 26

Septembre 1987

### JEAN ET L'ÉCOLE JOHANNIQUE

Ch. L'EPLATTENIER, *A la recherche des structures de l'Évangile*

F. GROB, *Jésus : la vigne*

C. COMBET, *L'aube encore obscure*

O. ARTUS, *La seconde épître de Jean*

J. D. KAESTLI, *Le mystère de la croix de lumière et le johannisme*

J. ZUMSTEIN, *Le disciple bien-aimé*

M. MORGEN, *L'évangile interprété par l'épître*

M. MORGEN, *Devenir disciple selon Jean*

J. D. DUBOIS, *Le IV<sup>e</sup> évangile à la lumière des recherches gnostiques actuelles*

J. D. DUBOIS, *Les recherches gnostiques : quelques instruments de travail*

S. SCHLUMBERGER, *Quelques études récentes sur Jean*

I. et J. L. PARLIER, *Instruments de travail en français*

---

Abonnement : 130 F - 160 F (Etranger) - 100 F (Pasteurs, prêtres) - Le n° : 40 F  
FOI et VIE : 139, bd Montparnasse - 75006 PARIS C.C.P. 274 62 F Paris

# livres reçus à la revue

---

- ADOUL A., **Propos sur le temps**, Guebwiller, Ed. L.L.B., 1986, 176 p.
- ANSELME (Saint), **Monologion. Prosligion** (traduction et notes de M. Corbin), Paris, Ed. du Cerf, 1986, 334 p.
- AUBERT M.-J., **Des femmes diacres. Un nouveau chemin pour l'Eglise**, Paris, Ed. Beauchesne, 1987, 216 p.
- AUBRUN M., **La paroisse en France des origines au XV<sup>e</sup> siècle**, Paris, Ed. Picard, 1986, 270 p.
- AUGUSTIN (Saint), **Commentaire de la première lettre de Jean**, Paris, Ed. Desclée de Brouwer, 1986, 206 p.
- AZEVEDO M., **Communautés ecclésiales de base**, Paris, Ed. du Centurion, 1986, 238 p.
- BADA J., **L'església de Barcelona en la crisi de l'antic règim (1808-1833)**, Barcelona, Ed. Fac. de Théologie, 1986, 694 p.
- BARUCQ A. et al., **Ecrits de l'Orient ancien et sources bibliques**, Paris, Ed. Desclée, 1986, 318 p.
- BEIRNAERT L., **Aux frontières de l'acte analytique**, Paris, Ed. du Seuil, 1987, 256 p.
- BELLET M., **L'Immense**, Paris, Ed. Nouvelle Cité, 1987, 343 p.
- BENT A. J. van der, **Christian response in a world of crisis**, Genève, Ed. W. C. C., 1986, 80 p.
- BENT A. J. van der, **From generation to generation**, Genève, Ed. W. C. C., 1986, 136 p.
- BESSIÈRE G., **Visages d'aurore**, Paris, Ed. du Cerf, 1986, 208 p.
- BIGO C., **Aimer, c'est urgent**, Paris, Ed. Médiaspaul, 1987, 206 p.
- BOESPFUG F., LOSSKY N. (éd.), **Nicée II, 787-1987 Douze siècles d'images religieuses**, Paris, Ed. du Cerf, 1987, 524 p.
- BONÉ E., MALHERBE J.-F., **Engendrés par la science**, Paris, Ed. du Cerf, 1985, 188 p.
- BOURET G., **Sermons imprononçables**, Paris, Ed. du Cerf, 1987, 98 p.
- BOURGEOIS H., GIBERT P., JOURJON M., **L'expérience chrétienne du temps**, Paris, Ed. du Cerf, 1987, 182 p.
- BOYLE P.-J., « *Parvitas materiae in sexto* » in **contemporary catholic thought**, New York, University Press of America, 1987, 128 p.
- BRETON S., **Deux mystiques de l'excès : J.-J. Surin et Maître Eckhart**, Paris, Ed. du Cerf, 1985, 194 p.
- CASTRO F., **Entretiens sur la religion avec Frei Betto**, Paris, Ed. du Cerf, 1986, 272 p.
- CATTIN Y., **La preuve de Dieu**, Paris, Ed. Vrin, 1986, 218 p.
- CHAMPAGNE C., **La maison sans clé**, Guebwiller, Ed. L.L.B., 1986, 288 p.
- CHARLIER J.-P., **Jésus au milieu de son peuple**, Paris, Ed. du Cerf, 1987, 193 p.
- CHEVASSUS G., **Comme un passeur auprès du gué**, Paris, Ed. du Cerf, 1987, 186 p.
- CIOLA N., **Il dibattito ecclesologico in Italia. Uno studio bibliografico (1963-1984)**, Rome, Ed. Pont. Univers. Lateranense, 1986, 264 p.
- CIPOLLONE P., **La spiritualità trinitaria in « Lumen gentium »**, Rome, Ed. Pro Sanctitate, 1986, 866 p.
- COMBY J., **Pour lire l'histoire de l'Eglise**, t. II (du XV<sup>e</sup> s. au XX<sup>e</sup> s.), Paris, Ed. du Cerf, 1986, 248 p.
- CHRISTOPHE P., **Les pauvres et la pauvreté** (II<sup>e</sup> partie : du XV<sup>e</sup> s. à nos jours), Paris, Ed. Desclée, 1987, 196 p.
- DEVILLE R., **L'Ecole française de spiritualité**, Paris, Ed. Desclée, 1987, 190 p.
- DONEGANI J.-M., LESCANNE G., **Catholicismes de France**, Paris, Ed. Desclée, Bayard-Presses, 1986, 288 p.

ESCHBACH G., *Jean Tauler : la naissance de Dieu en toi*, Paris, Ed. O.E.I.L., 1986, 310 p.  
ESPINEL MARCOS J.-L., *La poesia de Jésus*, Salamenca, Ed. San Esteban, 1986, 296 p.

FLORIS E., *Sous le Christ, Jésus*, Paris, Ed. Flammarion, 1987, 322 p.  
FONTAINE F., *Blandine de Lyon*, Paris, Ed. Julliard, 1986, 276 p.

GAUDEMET J., *Le mariage en Occident*, Paris, Ed. du Cerf, 1987, 522 p.  
GIBERT P., *Bible, mythes et récits de commencement*, Paris, Ed. du Seuil, 1986, 288 p.  
GODIN A., *Psychologie des expériences religieuses*, Paris, Ed. du Centurion, 1986, 286 p.  
GRÉGOIRE DE TOURS, *Vie des Pères* (trad. de H.-L. Bordier), Paris, Ed. O.E.I.L., 1985, 192 p.  
GROB F., *Faire l'œuvre de Dieu. Christologie et éthique dans l'évangile de Jean*, Paris, P.U.F., 1986, 198 p.  
GUEURET A., *La mise en discours. Recherches sémiotiques à propos de l'évangile de Luc*, Paris, Ed. du Cerf, 1987, 336 p.  
GUTIERREZ G., *Job. Parler de Dieu à partir de la souffrance de l'innocent*, Paris, Ed. du Cerf, 1987, 176 p.  
GUY J.-C., *La vie religieuse, mémoire évangélique de l'Eglise*, Paris, Ed. du Centurion, 1987, 196 p.

HAUSMAN N., *Vie religieuse apostolique et communion de l'Eglise*, Paris, Ed. du Cerf, 1987, 244 p.  
HENRY A.-M., *Vivre et combattre la pauvreté*, Paris, Ed. du Cerf, 1986, 172 p.  
HERTZ A., NILS LOOSE H., *Dominique et les dominicains*, Paris, Ed. du Cerf, 1987, 88 p.  
HOLLMANN K., *Verbirg nicht dein Gesicht vor mir*, Paderborn, Bonifatius Vlg, 1986, 242 p.

JEAN-PAUL II, *Restez fermes dans la foi*, Paris, Ed. du Centurion, 1986, 214 p.  
JOSSUA J.-P., *La beauté et la bonté*, Paris, Ed. du Cerf, 1987, 138 p.

LA VARENDE J. B. de, *Le Curé d'Ars et sa passion*, Paris, Ed. du Châlet, 1986, 240 p.  
LAPLACE J., *Une expérience de la vie dans l'Esprit*, Paris, Ed. du Châlet, 1986, 160 p.  
LE SAUX H., *La montée au fond du cœur*, Paris, Ed. O.E.I.L., 1986, 486 p.  
LEGRAIN M., *Les divorcés remariés*, Paris, Ed. du Centurion, 1987, 192 p.  
LEUBA J.-L., *Etudes barthiennes*, Genève, Ed. Labor et Fides, 1986, 160 p.  
LÉVY T., *Figures de l'infini. Les mathématiques au miroir des cultures*, Paris, Ed. du Seuil, 1987, 280 p.  
LUSTIGER J.-M., *Six sermons aux élus de la nation (1981-1986)*, Paris, Ed. du Cerf, 1987, 56 p.

MANIGNE J.-P., *Le maître des signes*, Paris, Ed. du Cerf, 1987, 182 p.  
MANN S., *Martin Luther. L'homme, le chrétien, le réformateur*, Paris, Ed. du Centurion, 1986, 144 p.

MARRONCLE J., *L'homme interdit*, Paris, Ed. Nouvelle Cité, 1987, 208 p.  
MC DONAGH E., *Between chaos and new creation*, Dublin, Ed. Gill and Macmillan, 1986, 196 p.  
MIQUEL (Dom), *Petit traité de théologie symbolique*, Paris, Ed. du Cerf, 1987, 190 p.  
MORA V., *Le refus d'Israël (Matthieu 27, 25)*, Paris, Ed. du Cerf, 1986, 186 p.  
MORLET R.-M., *L'Épître de Paul aux Philippiens*, Vaux-sur-Seine, Ed. Edifac, 1985, 160 p.

- NAIDENOFF G., **Pauline Jaricot**, Paris, Ed. Médiaspaul, 1986, 112 p.
- NEUSCH M., CHENU B., **Au pays de la théologie : à la découverte des hommes et des courants**, Paris, Ed. du Centurion, 1986, 262 p.
- PERRIER P., **Karozoutha**, Paris, Ed. Médiaspaul, 1986, 700 p.
- PIROT J., **Trois amies de Jésus**, Paris, Ed. du Cerf, 1986, 148 p.
- PRZYWARA E., **Augustin. Passions et destins de l'Occident**, Paris, Ed. du Cerf, 1987, 120 p.
- RECKINGER F., **Gott begegnen in der Zeit**, Paderbon, Bonifatius Vlg, 1986, 216 p.
- REY-MERMET T., **Le saint du siècle des Lumières, Alfonso de Liguori**, Paris, Ed. Nouvelle Cité, 1987, 716 p.
- SCHLEIERMACHER F., **Herméneutique**, Genève, Ed. Labor et Fides, 1987, 228 p.
- SEVERIN G. et M., **Le Christ en direct**, Paris, Ed. Ouvrières, 1987, 654 p.
- SIMONNE N., **Pour comprendre la philosophie**, Paris, Ed. du Cerf, 1986, 144 p.
- SOBRINO J., **Jésus en Amérique Latine**, Paris, Ed. du Cerf, 1986, 280 p.
- SPEYR A. von, **Les portes de la vie éternelle**, Paris, Ed. Lethielleux, 1986, 128 p.
- SULIVAN J., **Bloc-notes**, Paris, Ed. S.O.S., 1986, 188 p.
- TACKETT T., **La Révolution, l'Eglise, la France : le serment de 1789**, Paris, Ed. du Cerf, 1986, 488 p.
- TAKENAKA M., **God is rice. Asian culture and christian faith**, Genève, Ed. W. C. C., 1986.
- TAYLOR K., **Les plus belles pages de la Bible**, Guebwiller, Ed. L.L.B., 1986, 192 p.
- THURIAN M., **Churches respond to B.E.M.**, Genève, Ed. W.C.C., 1986, 348 p.
- TOULAT J., **Le Général de Bollardière**, Paris, Ed. du Centurion, 1987, 212 p.
- URS von BALTHASAR H., **L'institut Saint-Jean**, Paris, Ed. Lethielleux, 1986, 144 p.
- VASSORT-ROUSSET B., **Les évêques de France en politique**, Paris, Ed. du Cerf, 1986, 316 p.
- VERMEYLEN J., **Le Dieu de la promesse et le Dieu de l'alliance**, Paris, Ed. du Cerf, 1986, 380 p.
- VIMORT J., **Ensemble face à la mort**, Paris, Ed. du Centurion, 1987.
- WEBER H.-R., **Living in the image of Christ**, Genève, Ed. W. C. C., 1986.
- WEIZSÄCKER C.-F. von, **Le temps presse**, Paris, Ed. du Cerf, 1987, 104 p.
- WIESER T. (ed), **Whither ecumenism ?**, Genève, Ed. W. C. C., 1986.
- WILLAIME J.-P., **Profession : pasteur**, Genève, Ed. Labor et Fides, 1986, 422 p.
- WILLIAMS P., **Des chrétiens dans les écoles**, Guebwiller, Ed. L. L. B., 1986, 118 p.
- YANCEY Ph., **Dieu, où es-tu quand l'épreuve est là ?**, Guebwiller, Ed. L. L. B., 1986, 216 p.
- Centre national de l'enseignement religieux, **Formation chrétienne des adultes**, Paris, Ed. Desclée de Brouwer, 1986, 314 p.
- Les chemins de la foi**, Paris, Ed. Droguet et Ardant, Ed. Fayard, 1986, 410 p.
- Church, Kingdom, World**, Genève, Ed. W. C. C., 1986, 210 p.
- Commission internationale catholique-luthérienne, **Face à l'unité**, Paris, Ed. du Cerf, 1986, 398 p.
- Groupe de recherches islamo-chrétien, **Ces Ecritures qui nous questionnent : la Bible et le Coran**, Paris, Ed. du Centurion, 1987, 158 p.

**Marc commenté par Jérôme et Jean Chrysostome** (trad. de M.-H. STEBE et M.-O. GOUDET), Paris, Ed. Desclée de Brouwer, 1986, 176 p.

**La mission ecclésiale d'Adrienne von Speyr**, (II<sup>e</sup> colloque international de la pensée chrétienne), Paris, Ed. Lethielleux, 1986, 208 p.

**Olivétan, traducteur de la Bible**, (Colloque de Noyon), Paris, Ed. du Cerf, 1987, 198 p.

**Le pardon** (Actes du colloque organisé par le Centre d'histoire des idées), Paris, Ed. Beauchesne, 1987, 320 p.

# LE SUPPLÉMENT

N° 161

*revue d'éthique et de théologie morale*

Juin 1987

## ACCUEILLIR LES DEMANDES DE MARIAGE A L'ÉGLISE

---

René SIMON, Jean-Paul DURAND, *Liminaire*

Michel LEGRAIN, *Mariages et cultures : recherches de nouveaux rapports à la sacramentalité*

Francis DENIAU, *De l'éthique des prêtres accueillant des couples*

Henri DENIS, *Bienveillance envers les couples demandant le mariage catholique*

André BARRAL-BARON, *Faire la vérité*

Jean-Marie AUBERT, *Dichotomie sexuelle, antiféminisme et structures d'Eglise*

Pierre REMY, *Le rapport à l'Écriture en morale matrimoniale*

Eric FUCHS, *De la soumission des femmes selon Ephésiens 5*

René SIMON, *Ecart pastoral, distance culturelle, critère éthique*

---

A propos de l'ouvrage de Mgr J.-B. Sequeira : **Tout mariage entre baptisés est-il nécessairement sacramentel ?**

— Ladislav ORSY, *Approche canonique*

— Henriette DANET, *Pour une discussion théologique*

---

Emile POULAT, *La modernité à l'heure de Vatican II.*

---

Abonnement : France 162 F - Etranger 207 F - Le numéro : 50 F

Le Supplément, 29 boulevard Latour-Maubourg - 75340 Paris Cédex 07

Le Gérant : M. Demaison/Imp. Artistique P. Jacques, 73101 Aix-les-Bains / Dépôt légal : 3<sup>e</sup> trim. 1987  
Commission paritaire : N° 50.845

## cahiers disponibles

S'adresser à la revue pour les numéros 1 à 99

- |  |  |
|--|--|
| 100 Le langage poétique et la foi        | 146 Le sacrifice                             |
| 102 Droit et société                     | 147 La condition homosexuelle                |
| 105 Options politiques de l'Eglise       | 148 Le spirituel autrement                   |
| 108 Le refus du passé ?                  | 150 Le christianisme dans la modernité       |
| 110 La fidélité                          | 152 Violence et peur                         |
| 111 Ambiguïtés du progrès                | 153/154 Les Actes des Apôtres                |
| 112 Les visages de Jésus-Christ          | 155 Religion et médias                       |
| 113 Connaître et croire                  | 156 Défis athées                             |
| 116 L'identité chrétienne                | 157 Au regard des enfants                    |
| 120 Théologie noire de la libération     | 158 Martin Luther                            |
| 121 La montée du fascisme                | 159 Théologies d'Afrique noire               |
| 122 Expérience mystique et Dieu de Jésus | 160 Ecriture apocalyptique                   |
| 124 Le travail                           | 161 Le monde, lieu d'une parole sur Dieu     |
| 125 Le mouvement charismatique           | 162 Le Conseil œcuménique des Eglises        |
| 126 Familles                             | 163 Foi islamique et foi chrétienne          |
| 127 Médecine et société                  | 164 Le bien et le mal : modes d'emploi       |
| 128 Intérêts humains et images de Dieu   | 165 Jérémie, la passion du prophète          |
| 129/130 Propriétés et biens d'Eglise     | 166 Destin du corps, histoire de salut       |
| 131 Lectures inédites du péché originel  | 167 Le devenir des ministères                |
| 132 Démocraties chrétiennes              | 168 L'Evangile dans l'archipel des cultures  |
| 133 Le pape et le Vatican                | 169 Catéchèse : la pierre de touche          |
| 134 Jésus de Nazareth                    | 170 Paroles d'Eglise et réalités économiques |
| 135 La Justice                           | 171 Le canon des Ecritures                   |
| 136 La décision morale                   | 172 Biologie et éthique                      |
| 137 Universalité de l'Eglise             | 173 Le Saint-Esprit libérateur               |
| 138 Problèmes de la mort                 | 174 Les couples face au mariage              |
| 139 Saint Paul aujourd'hui               | 175 Histoire et vérité de Jésus-Christ       |
| 140 Théologies populaires                | 176 La dimension spirituelle                 |
| 141 L'exclusion hors l'Eglise            | 177 Aux portes de l'Eglise, les pauvres      |
| 142 Charité et pouvoir                   | 178 La royauté dans la Bible                 |
| 143 François d'Assise                    | 179 La question de l'au-delà                 |
| 144 Présence de l'Ancien Testament       | 180 Fonction d'un magistère dans l'Eglise    |
| 145 Redire la foi                        |  |

### VENTE AU NUMÉRO

	simple	double	Tables 1 à 100
France	40 F	60 F	20 F
Etranger	45 F	66 F	25 F

### CONDITIONS D'ABONNEMENT 1987

ordinaire	soutien
160 F	200 F
190 F	250 F

Tout abonnement va de janvier à décembre. Souscrit en cours d'année, il donne droit aux cahiers déjà parus. Supplément de 65 F pour l'envoi par avion des 5 numéros.

Changement d'adresse : joindre 5 F en timbres à l'ancienne bande-adresse.

**2, place galleton  
69002 lyon**

**lumière  
&  
vie**

**france 40 f (ttc)  
étranger 45 f**

**« Le Sermon sur la montagne n'est pas la proposition d'une autre loi qui abolit la première en l'accomplissant ; mais il déplace les enjeux de telle sorte qu'il fait apparaître à la fois la radicalité de la loi morale et la nécessité de la création éthique. Le lire comme une parabole de l'agir de Dieu permet d'articuler ces deux domaines. »**

**ch. duquoc**