

Jésus, le maître d'Israël, selon l'Évangile de Matthieu

Daniel MARGUERAT

FACULTE DE THEOLOGIE DE L'UNIVERSITE DE LAUSANE

On ne devrait jamais oublier comment un livre commence. Ces mots par lesquels un narrateur brise le silence, ou par lesquels un écrivain investit la feuille de papier vierge, sont le plus souvent symboliques de tout ce qui va suivre. Or, pressés de connaître l'histoire, nous nous précipitons dans le récit, sans remarquer que fréquemment la fin du livre était secrètement présente dans son commencement. L'évangile selon Matthieu débute par ces mots : « Livre de la genèse de Jésus Christ, fils de David, fils d'Abraham » (1,1). Quel sens a ici le mot *genèse*, et pourquoi ces titres accumulés autour du nom de Jésus ? Partant de ces questions, notre parcours se déroulera en cinq étapes. La première fera mesurer la forte judaïcité de cet évangile ; la deuxième nous entraînera dans la grande ville d'Antioche-sur-l'Oronte vers les années 70, là où naît ce livre ; la troisième nous confrontera au Messie d'Israël et la quatrième au maître de la Torah ; ce portrait de Jésus selon Matthieu s'achèvera en cinquième lieu avec le Seigneur de l'Église.

1. Un évangile très juif... et très dur pour Israël

Dès les premiers mots, l'attention du lecteur est attirée par l'expression « livre de la genèse de Jésus Christ », que la TOB traduit : « livre des origines de Jésus Christ ». Faut-il y voir une annonce de la généalogie de Jésus qui suit immédiatement (1,2-17), ou encore la référence à sa naissance (1,18-25) ? Non, ces premiers mots se présentent bien comme le titre donné à l'évangile. Le lecteur du premier siècle capte d'ailleurs immédiatement l'allusion : *biblos geneseôs*, « livre de la genèse », est le titre grec sous lequel est connu le premier livre de l'Ancien Testament. On peut le lire en Gn 2,4 et 5,1. L'évangéliste Matthieu affiche donc d'emblée son ambition : son livre ne peut être compris qu'à la lumière de l'Écriture d'Israël, mais en même temps il présente une autre origine, un autre commencement, à partir de quoi tout devra être regardé : une histoire qui prend sa source en Jésus Christ.

Le titre surplombe une généalogie, qui d'Abraham à Jésus s'étire en trois fois quatorze générations (1,2-17). Si l'énumération de ces noms nous paraît aujourd'hui ennuyeuse, il faut bien saisir la fonction de ces listes dont la Genèse, justement, est friande : la généalogie dit l'appartenance à une lignée ; elle dit la filiation, l'insertion dans l'histoire d'un peuple. Si la filialité davidique l'insère dans la descendance du grand roi dont on attendait le Messie, Abraham est le père du peuple, par qui passe la bénédiction à Israël (Gn 17,7). On mesure la différence avec la généalogie de Jésus telle que la rapporte Luc (3,23-38) : Jésus y est fils d'Adam, c'est-à-dire fils d'humanité, tandis que Matthieu le dit fils d'Abraham, enfant d'Israël.

Or, à cette descendance (centrée traditionnellement sur les mâles) se mêle l'inattendu : quatre femmes. Non pas les matriarches qu'on aurait escompté, en premier lieu Sarah, mais quatre femmes à la réputation en partie sulfureuse : Rahab la prostituée, Bethsabée que David arracha à Urie, Tamar et Ruth la femme de Booz ; mais surtout, aucune de ces femmes n'est juive ! Ruth est Moabite, Rahab vient de Jéricho, Tamar est prosélyte et Bethsabée était femme d'Urie le Hittite. Dans la lignée d'Abraham, Matthieu a introduit la faille : ces femmes païennes, nécessaires à la succession des générations, préfigurent la surprise qu'introduira Dieu en faisant partager aux nations du monde le salut d'Israël (28,16-20).

Le plus juif des évangiles

Du chapitre 1 au chapitre 3, une cascade de titres est attribuée à Jésus : après *filis de David* et *filis d'Abraham* (1,1), *Emmanuel* (1,23), *roi des juifs* (2,2), *filis de Dieu* (3,17). Dans ce raccourci d'Évangile qu'est le début du livre, la coloration juive de la titulature est massive. Le nom même de Jésus est porteur de message : « un fils auquel tu donneras le nom de Jésus, car c'est lui qui sauvera son peuple de ses péchés » (1,21). Jésus, *Ieshoua*, veut bien dire « Dieu sauve » ; mais le texte précise qu'il sauvera « son peuple » de ses péchés. Ce peuple n'est pas encore l'Église, mais Israël, le peuple de Jésus. Sitôt après sa naissance, l'enfant-Dieu sera protégé d'Hérode par la fuite en Égypte (1,13-15), d'où il reviendra en suivant avec ses parents le parcours mémorable de l'exode : en lui se condense déjà l'histoire du peuple choisi.

Au cœur du Sermon sur la montagne retentit avec la force d'un slogan l'assentiment du Jésus de Matthieu à toute l'Écriture d'Israël : « N'allez pas croire que je sois venu abroger la Loi et les Prophètes ; je ne suis pas venu abroger, mais accomplir » (5,17). Il est précisé sitôt ensuite que pas un trait de la Loi ne passera, et que transgresser le moindre des commandements ou enseigner à le faire expose à être relégué au dernier rang dans le Royaume des cieux (5,18-19). Qui a des oreilles entende ! Tout au long de l'évangile, dès lors, les citations scripturaires alterneront avec les débats de Jésus et des Pharisiens sur l'interprétation de la Torah.

Bref, cet évangile est le plus juif des quatre évangiles. Le lecteur ignorant des rites ou de la foi d'Israël ne comprendrait rien à ce livre. C'est sur une montagne, rappel du Sinaï, que Jésus délivre son discours programmatique (Mt 5 – 7) ; c'est aussi sur une montagne que le Ressuscité délivre aux siens son dernier message (28,16-20). L'image du nouveau Moïse, qui encadre son activité publique, s'inscrit en filigrane. Faut-il s'étonner que dans le canon biblique, l'évangile de Matthieu, premier de la série des évangiles, soit physiquement le plus proche de l'Ancien Testament ? Il fait pour ainsi dire pont entre l'ancien et le nouveau.

Le plus rude à l'égard du judaïsme

Très juif, le premier évangile est paradoxalement aussi le plus rude à l'égard du judaïsme. Dès l'Évangile de l'enfance (Mt 1 – 2), dont on a vu qu'il souligne si fort la judaïcité de Jésus, le ton est donné par le massacre des enfants de Bethléem sur ordre d'Hérode (2,16-18). Alors que les mages, représentants de la sagesse païenne, viennent de loin pour adorer le roi des juifs, la première réponse officielle à la naissance du Messie est un geste de mort. La fuite en Égypte confirme cette hostilité : l'Égypte, ancien baignoire des Hébreux, devient pour l'enfant de Bethléem une terre d'asile ! Tout au long des discussions avec les Pharisiens sur la question de l'interprétation de la Torah, l'affrontement est dur. Il suffit de lire les controverses de 12,1-14 ou de 15,1-9 pour s'en convaincre. « Gardez-vous du levain [c'est-à-dire de l'enseignement] des Pharisiens et des Sadducéens », dit Jésus à ses disciples (16,5). À propos du centurion de Capharnaüm, il relève : « Chez personne en Israël,

je n'ai trouvé une telle foi » (8,10). Qu'un non-juif soit donné en exemple de comportement, passe encore, mais qu'il devienne un exemple de foi pour Israël est inouï.

Dans la parabole de l'invitation au festin (22,2-14), qui chez Matthieu devient une allégorie de l'histoire du salut, le roi qui invite au repas de noces de son fils s'irrite du refus des invités ; ceux-ci déclinent l'invitation en maltraitant les serviteurs qui leur sont envoyés. Et « le roi se mit en colère ; il envoya ses troupes, fit périr ces assassins et incendia leur ville. Alors il dit à ses serviteurs : «La noce est prête, mais les invités n'en étaient pas dignes. Allez donc aux places d'où partent les chemins et convoquez à la noce tous ceux que vous trouverez» » (22,7-9). Une telle fureur est disproportionnée : le refus d'une invitation à dîner mérite-t-elle le déclenchement d'une campagne militaire ? L'allégorie perce ici : derrière cet accès de colère, il faut lire l'écho de la Guerre juive de 70 et la conquête de Jérusalem par les troupes romaines avec la destruction du Temple. L'écrasement de la révolte zélote par les légions romaines est lu comme la sanction divine du refus opposé à la venue du Messie. L'histoire récente s'est donc infiltrée dans la parabole, signifiant qu'Israël a reçu de Dieu le plus terrible des châtements. « Aussi je vous le déclare : le Royaume de Dieu vous sera enlevé, et il sera donné à un peuple qui en produira les fruits » (21,43). La conclusion de la parabole des métayers révoltés, qui tuent le fils pour s'approprier le vignoble, est à l'unisson : Israël a perdu son droit à l'héritage.

La longue litanie des malédictions du chapitre 23 sonne comme un glas : « Malheureux, scribes et Pharisiens hypocrites... ». En réalité, il s'agit moins d'une malédiction que d'une lamentation funèbre sur les Pharisiens qui égarent le peuple par un enseignement erroné : confondant juridisme et loyauté, ils mettent en avant leur minutie à interpréter la Torah – en prélevant la dîme sur les épices, par exemple ; or, cette pulvérisation de l'obéissance leur fait perdre de vue l'essentiel dans la Loi : la justice, la miséricorde et la fidélité (23,23). Égaré par ses guides, le peuple d'Israël ne peut que se fourvoyer (23,24). C'est pourquoi, à l'instant fatal de la crucifixion, il prononcera sur lui-même cette terrible condamnation : « Nous prenons son sang sur nous et sur nos enfants » (27,26). Au final, Israël s'est auto-condamné. La dernière déclaration du Ressuscité ouvre donc à la mission le champ universel : « Allez donc, de toutes les nations faites des disciples... » (28,19).

Le plus juif de tous les évangiles est en même temps le plus dur quant à l'avenir d'Israël : l'infidélité du peuple choisi et son refus du Messie lui ont retiré l'exclusivité du salut. Comment comprendre un verdict aussi sévère ?

2. Antioche-sur-l'Oronte, patrie du premier évangile

Un tel mélange de forte imprégnation juive et d'aussi forte tension avec le judaïsme ne peut s'expliquer que par un rapport de proximité entre Église et Synagogue. Seule une étroite proximité peut générer une relation à la fois intense et conflictuelle. La violence qui s'exprime à l'égard d'Israël dans le premier évangile est à la mesure de la fragilité qu'éprouve l'église matthéenne dans son face-à-face avec le judaïsme. Que se passe-t-il donc entre la Synagogue et les croyants auxquels se rattache Matthieu ?

On situe la rédaction de l'évangile de Matthieu dans cette métropole du Proche-Orient qu'était Antioche-sur-l'Oronte, aux confins de la Syrie et de la Turquie actuelle. Cette ville, évaluée à 500 000 habitants, tirait sa fortune du commerce ; elle était située au carrefour des routes caravanières de l'Arabie vers l'Anatolie et de l'Asie en direction de Rome. Hérode le Grand l'avait dotée d'une imposante avenue à colonnades. La diaspora juive y est nombreuse, comme l'atteste la présence de plusieurs synagogues ; mais la culture grecque et le modernisme hellénistique marquent la ville de leur empreinte. C'est à Antioche, selon les Actes des apôtres, que fut lancée la première mission vers les non-juifs et c'est là aussi

qu'apparut pour la première fois le nom de « chrétien » (Ac 11,19-26). La chrétienté y vit en contact étroit avec le judaïsme.

Le choc

Un événement va toutefois faire basculer les rapports entre juifs et chrétiens : la disparition du Temple de Jérusalem en l'an 70. Cette destruction ne fut qu'un épisode au sein de l'affrontement entre nationalistes zélotes et légions romaines, dont la Guerre juive de 66 à 73 fut le théâtre ; mais elle déclencha dans le judaïsme un véritable traumatisme. Le Temple, garant de la présence de Dieu à Israël, était aussi le lieu du sacrifice quotidien d'expiation des péchés du peuple. Avec sa disparition, toute la dimension sacrificielle de la Loi s'écroulait, en même temps que le dispositif rituel régulant le rapport d'Israël à son Dieu. Bref, privée de l'un de ses piliers identitaires, la foi juive était acculée à se reconstruire. Ce qu'elle fit, admirablement, sous la houlette du mouvement pharisien. Pourquoi les Pharisiens ? Les Sadducéens, discrédités par leur politique d'alliance avec Rome, avaient disparu avec le Temple. Les Pharisiens, respectés par le peuple pour leur piété, apportaient à la foi juive leur excellence dans ce qui allait devenir le nouveau point de cristallisation de la foi juive : l'étude de la Torah. Les espérances apocalyptiques d'un monde nouveau apparaissant peu à peu comme des chimères, le Temple ayant disparu, seule la Loi pouvait constituer le point de ralliement d'un judaïsme fragilisé.

Le courant pharisien apporta au judaïsme son savoir-faire, et sa conviction que l'identité juive devait désormais se définir par son rapport interprétatif à la Loi. Une conséquence de ce mouvement de recomposition fut l'apparition d'une orthodoxie au sein du judaïsme. Au temps de Jésus, avant 70, le judaïsme du second Temple se caractérisait par une extrême diversité ; chaque courant se définissait par son positionnement à l'égard du Temple et de la Loi, les deux piliers de l'identité juive. Le recentrement sur la Loi après 70 conduisit les rabbis pharisiens à resserrer la doctrine, exhortant les synagogues locales – le judaïsme ne connaît pas d'autorité centralisée – à se séparer de leurs marges. Parmi elles : les croyants baptistes adeptes de Jean et les judéo-chrétiens. Plus tard, l'expulsion des marginaux prit un aspect plus formel avec l'adoption de la *birkat-ha-minim*, une formule maudissant les déviants ; mais seul l'évangile de Jean en porte les traces (Jn 9,22 ; 12,42 ; 16,2).

Une chrétienté fragilisée

L'évangile de Matthieu naît à Antioche-sur-l'Oronte dans cette situation tendue et conflictuelle. La chrétienté matthéenne se trouve fragilisée, démunie, blessée par un judaïsme qui prend ses distances. L'expulsion des chrétiens et la coupure de leurs liens avec la Synagogue a dû se produire récemment ; mais elle est déjà effective, si l'on remarque que l'évangile parle de « leurs » synagogues, et surtout qu'il accuse les Pharisiens de poursuivre les missionnaires chrétiens dans « vos » synagogues (23,34). Visiblement, la synagogue n'est plus le lieu commun des juifs et des judéo-chrétiens de Matthieu.

Deux traits caractéristiques de l'évangile s'expliquent à partir de cette situation de crise. Premièrement, l'image du judaïsme chez Matthieu est dominée par l'omniprésence, le plus souvent hostile, des Pharisiens ; dans sa relecture de Marc, Matthieu a fréquemment ajouté leur présence inamicale (comparer par exemple Mc 7,17 et Mt 15,12). Ce portrait des juifs correspond donc moins à celui des interlocuteurs de Jésus qu'à l'image du judaïsme après 70 que Matthieu a sous les yeux ; il est teinté d'anachronisme. Deuxièmement, expulsée de la Synagogue, la chrétienté matthéenne se cherche un avenir. L'évangéliste lui indique où le trouver : dans l'évangélisation des nations païennes, vers lesquelles le Ressuscité à la fin de l'évangile oriente ses disciples : « Allez donc, de toutes les nations faites des disciples... »

(28,19). Cette déclaration ultime du Ressuscité semble donc indiquer l'exacte situation où se trouvent les destinataires premiers de l'évangile, exhortés à entreprendre une mission où se dessine le futur du christianisme.

L'écriture de l'évangile devait aider ces chrétiens à s'engager sur le chemin de la mission universelle en fixant la mémoire de leurs traditions. Ces traditions, l'évangéliste les a puisées de trois côtés. D'une part, l'évangile de Marc a fourni le cadre narratif de l'écrit. D'autre part une source de paroles de Jésus, que les chercheurs ont baptisée Source Q (de l'allemand *Quelle*), a fourni environ deux cent trente versets de paroles de Jésus ; elle a étoffé principalement les cinq grands discours de notre évangile (Mt 5 – 7 ; 10 ; 13 ; 18 ; 23 – 25). En outre, Matthieu a inséré de nombreuses sentences ou récits issus du trésor de sa communauté, recueillis sous forme orale ou écrite. Au final, l'évangéliste a articulé dans une belle harmonie ces trois sources traditionnelles pour rédiger un écrit à la théologie cohérente. Il fixe ainsi la croyance de son église, brossant le portrait de Jésus tel que son milieu l'a compris et interprété. En même temps, face à Israël, l'évangéliste réclame pour sa communauté le droit à l'existence. On saisit dès lors pourquoi cet évangile est à la fois le plus juif (car entièrement nourri d'une mémoire judéo-chrétienne) et le plus dur face à un judaïsme qui lui conteste le droit d'hériter des promesses de salut.

3. Jésus, Messie d'Israël

Revenons à la parabole de l'invitation au festin de noces (22,2-14), dont je disais plus haut que Matthieu a fait une allégorie de l'histoire du salut.

« Il en va du Royaume des cieux comme d'un roi qui fit un festin de noces pour son fils. Il envoya ses serviteurs appeler à la noce les invités. Mais eux ne voulaient pas venir. Il envoya encore d'autres serviteurs chargés de dire aux invités : "Voici, j'ai apprêté mon banquet, mes taureaux et mes bêtes grasses sont égorgés, tout est prêt, venez aux noces". Mais eux, sans en tenir compte, s'en allèrent, l'un à son champ, l'autre à son commerce ; les autres, saisissant les serviteurs, les maltraitèrent et les tuèrent.

Le roi se mit en colère ; il envoya ses troupes, fit périr ces assassins et incendia leur ville. Alors il dit à ses serviteurs : "La noce est prête, mais les invités n'en étaient pas dignes. Allez donc aux places d'où partent les chemins et convoquez à la noce tous ceux que vous trouverez". Ces serviteurs s'en allèrent par les chemins et rassemblèrent tous ceux qu'ils trouvèrent, mauvais et bons. Et la salle de noce fut remplie de convives.

Entré pour regarder les convives, le roi aperçut là un homme qui ne portait pas de vêtement de noce. "Mon ami, lui dit-il, comment es-tu entré ici sans avoir de vêtement de noce ?" Celui-ci resta muet. Alors le roi dit aux servants : "Jetez-le, pieds et poings liés, dans les ténèbres du dehors : là seront les pleurs et les grincements de dents".

Certes, la multitude est appelée, mais peu sont élus. »

Cette parabole de Jésus nous est aussi connue par Luc. Mais le texte qui se lit en Luc 14,15-24, s'il présente un scénario proche, a une autre teneur : Luc a été plus intéressé à broder sur les excuses que se donnent les invités pour justifier leur absence. Matthieu met l'accent sur les violences que subissent les serviteurs, mais de plus, il dote la parabole d'une fin inédite (versets 11-14), dont la version de Luc ne porte aucun trace : l'épisode du convive surpris sans vêtement de noce.

L'invitation est lancée par un roi à l'occasion des noces de son fils. Un code métaphorique connu des paraboles juives joue ici : le roi représente Dieu, et son fils le Messie. Les invités figurent le peuple d'Israël, appelé à célébrer la venue du Messie promis. Deux envois de serviteurs se succèdent. Dans la relecture que Matthieu fait de la parabole, le premier groupe pourrait correspondre aux douze disciples envoyés en mission par Jésus vers les « brebis perdues de la maison d'Israël » (10,5-6) ; le second groupe représente alors les missionnaires d'après Pâques, ceux dont Jésus annonce qu'ils seront rejetés : « voici que moi, j'envoie vers vous des prophètes, des sages et des scribes. Vous en tuerez et mettrez en croix, vous en flagellerez dans vos synagogues et vous les pourchasserez de ville en ville » (23,34). Ce harcèlement des missionnaires chrétiens envoyés à Israël coïncide avec les violences dont les serviteurs de la parabole sont les victimes ; derrière ce trait grotesque de serviteurs malmenés et tués pour une invitation à dîner, l'allégorie perce ! L'expérience douloureuse des missionnaires porteurs de la source des paroles de Jésus, cette fameuse « Source Q », s'est infiltrée à cet endroit dans le récit parabolique. La parabole reflète désormais les violences dont ils ont été victimes et leur échec.

Une sanction de Dieu

Comme je l'ai déjà dit, la campagne militaire et l'incendie de la ville décidés en représailles par le roi infiltrèrent dans la parabole un autre événement : la prise de Jérusalem par les légions de Titus et l'incendie du Temple le 29 août de l'an 70. Cette tragédie est donc interprétée comme la punition divine devant le rejet du Messie. Une telle lecture, de la part des chrétiens, peut apparaître d'une insoutenable cruauté. Or, il n'en est rien. Matthieu ne fait rien d'autre que répéter ici ce que toutes les factions du judaïsme ont dit avant et après lui : la fin du Temple est une sanction divine qu'Israël s'est attiré par son infidélité. Les rabbis le déclarent sans hésitation, et le Talmud en présente plusieurs attestations¹. Les apocalypticiens s'en plaignent². L'historien juif Flavius Josèphe le confirme³.

Entre l'auteur chrétien et les écrits juifs, une différence est toutefois à noter : alors que rabbis, sages et apocalypticiens se lamentent de la dureté de la sanction divine, ils réaffirment tous que la miséricorde de Dieu sur son peuple l'emportera. L'amour surplombera la colère. La parabole n'emprunte pas cette voie. Le roi déclare que « la noce est prête, mais les invités n'en étaient pas dignes. Allez donc aux places d'où partent les chemins et convoquez à la noce tous ceux que vous trouverez. » Ce qui est désigné comme l'indignité d'Israël est qu'à deux reprises, le peuple a laissé passer l'occasion. Désormais, c'est à d'autres que l'invitation au salut sera lancée. Ces nouveaux bénéficiaires sont dépourvus de toute qualité spécifique : les serviteurs sont chargés de se rendre aux « places d'où partent les chemins », c'est-à-dire à la périphérie de la ville, où l'on ne rencontre pas que des gens fréquentables, et de convoquer à la noce tous ceux qu'ils trouveraient. Voilà ce que font les serviteurs, rassemblant ainsi « tous ceux qu'ils trouvèrent, mauvais et bons ». On ne peut pas dire que le portrait soit flatteur ! L'église de Matthieu est appelée à se reconnaître dans ces nouveaux convives : une foule rassemblée au hasard, non pas en vertu d'une dignité particulière ou d'une qualification morale, mais par le bon vouloir d'un Dieu généreux ; son seul mérite est d'avoir accepté l'offre. Nous touchons du doigt l'essence même de l'Église : ou bien elle est fondée sur la grâce d'un Dieu qui veut son salut, ou bien elle n'est pas.

Le malheur peut rebondir

¹ Voir le traité *bTaanit* 29a ou *Pesiqta Rabba* 26.

² *Baruch* 79,2 ; *4 Esdras* 9,26-10,59.

³ *Guerre des juifs* 6, 395 ; *Antiquités juives* 20, 164-166.

On pourrait penser que l'histoire s'achève sur ce *happy end*. Que les premiers invités, déclarés indignes, sont désormais délaissés au profit des nouveaux qui s'installent à leur place. Or, Matthieu – ou sa tradition – a pourvu la parabole d'un prolongement. Un dernier acte nous fait assister à l'expulsion d'un convive sans vêtement de noce. Que faut-il entendre par là ? Les Pères de l'Église ont très tôt pensé à l'aube blanche des baptisés : participer au festin du salut sans baptême serait une fraude, démasquée par le roi. Il est plus vraisemblable que derrière cet énigmatique vêtement de noce, l'évangéliste entend la nouvelle justice dont il ne cesse de proclamer la nécessité. « Je vous le dis : si votre justice ne surpasse pas celle des scribes et des Pharisiens, non, vous n'entrerez pas dans le Royaume des cieux. » (5,20). Cette justice n'est autre que l'accomplissement de la volonté de Dieu consignée dans la Loi, telle que Jésus l'interprète dans le Sermon sur la montagne. C'est dans ce discours que Jésus déclare : « Il ne suffit pas de me dire : "Seigneur, Seigneur !" pour entrer dans le Royaume des cieux ; il faut faire la volonté de mon Père qui est aux cieux. » (7,21). À feuilleter le premier évangile, on s'aperçoit en effet que la seule condition posée à la participation au Royaume, et de façon répétée, est l'accomplissement de la volonté divine condensée dans l'appel à aimer autrui. C'est à cet impératif lancinant que l'énigmatique vêtement de noce renvoie le plus naturellement le lecteur, la lectrice.

Mesurons bien l'effet de ce prolongement narratif. Du nouveau groupe de convives, l'un est expulsé de la salle de noces tout comme les premiers invités en avaient été jugés indignes. Autrement dit : le convive expulsé rejoint le sort des premiers. En langage clair : les chrétiens n'ont pas à se croire à l'abri de la sanction qui a frappé Israël. Le même danger guette l'Église : confondre le salut avec une possession tranquille, sans présenter les fruits de l'obéissance, est une contradiction insupportable. J'insiste : le salut est toujours une invitation gratuite de Dieu ; mais la réception de ce salut engage nécessairement le croyant sur un chemin de fidélité. La parabole du serviteur impitoyable, qui refuse à son compagnon de service la réciprocité de la remise de dette dont il a été le bénéficiaire, dit bien cette nécessité de valoriser le don reçu par une attitude de fidélité (18,23-35).

Derrière le remodelage de la parabole de l'invitation au festin de noces, on devine la réflexion à laquelle Matthieu, comme tout le judéo-christianisme, a été conduit par la catastrophe de 70. L'incroyable s'est produit : Dieu a laissé faire. C'est donc que l'infidélité des croyants peut être si forte qu'ils sont déchus de la grâce. Si ce drame s'est produit pour Israël, il peut se répercuter pour l'Église aussi. Les chrétiens de Matthieu ne contemplant donc pas avec soulagement le malheur d'Israël ; ils sont avertis que ce danger menace tous ceux chez qui la grâce reçue ne se traduit pas en fécondité de vie.

4. Jésus, maître de la Torah

Au cœur du Sermon sur la montagne retentit à six reprises le tonitruant *mais moi je vous dis*. « Vous avez appris qu'il a été dit aux anciens... mais moi je vous dis » (5,21-48). Les prescriptions réinterprétées par Jésus relèvent soit de la seconde table du Décalogue (5,21.27), soit de textes analogues.

Le « moi » de Jésus est souverain, impertinent et libérateur. Il est souverain, car il ose ce qu'aucun rabbi avant ou après lui ne se risquera à faire : poser son « je » face à l'Écriture, sans justifier d'aucune manière sa lecture de la Loi, mais en l'appuyant sur sa seule autorité. Il est impertinent, car il néglige de s'insérer dans la chaîne continue des sages qui, depuis Moïse, déploient leur science à faire l'exégèse de la Torah ; la parole nue de Jésus se lève face à celle de Moïse, garant de la Loi pour Israël. Le « moi » de Jésus est également libérateur, car il offre une lecture de la Torah qui ne s'encombre d'aucune des subtilités casuistiques dont les rabbis avaient le secret et le métier. Le Jésus du Sermon sur la montagne démocratise la compréhension de la Torah comme elle ne l'a jamais été auparavant.

Une radicalisation

Comment Jésus interprète-t-il la Loi ? Le trait commun des six antithèses est le suivant : *non seulement – mais déjà*. Non seulement le meurtre est prohibé, mais déjà l'insulte est un attentat à la personne de l'autre, une violence faite à sa vie (5,21-26). Non seulement l'acte d'adultère, mais le regard de convoitise est un acte de prédateur qui fait violence au lien conjugal (5,27-30). Non seulement le serment doit être respecté, mais il ne devrait pas être nécessaire si votre « oui » ou votre « non » sont fiables (5,33-37). Non seulement l'amour du prochain est requis, mais toute limitation apportée à la définition du prochain doit être rejetée : l'amour d'autrui englobe ceux qui par définition ne sont pas aimables, les ennemis et ceux qui vous persécutent (5,43-48). Dans ces quatre antithèses, l'énoncé de la Loi se trouve radicalisé : toute limite apportée à l'impératif divin, ce à quoi se vouait précisément la casuistique des rabbis, vole désormais en éclats.

Dans deux autres cas, Jésus confronte directement l'énoncé légal en suspendant sa validité. La lettre de divorce, qui autorisait un homme à répudier sa femme, est mise en question : répudier sa femme, c'est la pousser à l'adultère car le lien conjugal ne peut être rompu par une lettre (5,31-32). La loi du talion, qui régulaient l'usage de la violence en l'autorisant dans les strictes limites du tort subi – œil pour œil, dent pour dent – est récusée : « mais moi, je vous dis de ne pas résister au méchant » (5,36-42). Seul le renoncement à toute agression, fût-ce au prix de tendre l'autre joue, peut parvenir à stopper la spirale mortifère de la violence. Dans ces deux dernières antithèses, Jésus fait jouer à l'impératif fondamental de l'amour d'autrui son rôle ultime. Puisque l'amour est la synthèse et le but de la Loi (22,36-40), toute prescription doit être mesurée à lui ; au nom de ce qui fonde la Loi et la légitime, Jésus montre qu'on peut aller jusqu'à contredire une prescription particulière. Ce n'est pas la Loi qui doit faire la loi, mais l'amour.

Ni casseur de loi, ni législateur

La lecture de la séquence des antithèses doit éviter deux écueils : l'un consiste à faire de Jésus un casseur de Loi, l'autre à le considérer comme un nouveau législateur. Le Jésus de Matthieu n'est ni l'un, ni l'autre.

D'une part, Jésus ne vient pas ruiner l'autorité de la Torah ; il lui rend au contraire sa vigueur par sa parole interprétative. Mais ce n'est pas la Loi en tant que telle, c'est la Loi relue par Jésus qui reçoit autorité en régime chrétien. Le « mais moi je vous dis » manifeste la volonté réformatrice de Jésus, venu restaurer le droit de Dieu occulté par le réseau de prescriptions casuistiques auquel le soumettaient les rabbis. C'est face à la volonté nue, radicale et exigeante de Dieu, face à sa volonté originaires, que Jésus replace les croyants.

Autre écueil à éviter : confondre Jésus avec un nouveau législateur. La séquence des antithèses ne dresse pas un code de bonne conduite qui réglerait de nouvelle manière le comportement des chrétiens ; elle présente plutôt la façon exemplaire de comprendre la volonté de Dieu.

Regardons la première antithèse, qui réinterprète l'interdit du meurtre (5,21-22). Cet interdit fait partie du Décalogue (Ex 20,13 ; Dt 5,17). La vie humaine étant la propriété intangible de Dieu (Gn 9,6), l'homme se voit retirer le droit de se faire justice lui-même. Jésus radicalise cet interdit en trois clauses successives : celui qui se met en colère contre son frère est passible du tribunal local ; qui le traite d'« imbécile » est justiciable du sanhédrin ; l'appeler « fou » est passible de la géhenne de feu, c'est-à-dire de la condamnation divine lors du Jugement eschatologique. Faut-il penser que nous avons là une gradation de délits, à laquelle correspondrait une gradation des peines encourues ? Or, la lecture du Talmud, cette

somme de l'érudition juive, nous apprend qu'« imbécile » et « fou » étaient deux injures courantes dans le monde palestinien antique ; les rabbis en usaient pour abominer leurs adversaires récalcitrants ; elles faisaient partie, pour ainsi dire, du langage quotidien. Par ailleurs, rien n'autorise à penser que la seconde de ces injures était notablement plus grave que la première, au point de mériter la condamnation suprême du Juge des derniers temps. Conclusion : se mettre en colère ou insulter son frère représentent une seule et même attitude, par laquelle l'humanité d'autrui est agressée. La violence du verbe (l'injure) est alignée par Jésus sur la violence du geste (le meurtre), et dénoncée comme une semblable atteinte à l'humanité du frère. Parce qu'elle dénonce la solidarité de l'homme avec son prochain, la colère autant que le meurtre outrepassent la limite posée par Dieu dans la Loi.

La gradation des peines d'une clause à l'autre n'a donc pas une valeur juridique, mais cherche l'effet rhétorique : asséner une injure, même banale, expose à être rejeté par le Juge eschatologique ! C'est tout le contraire d'un règlement, qui mesure la peine à la gravité du délit. C'est aussi le contraire de ce que faisaient les rabbis pharisiens, attentifs à tracer à l'aide d'une casuistique minutieuse la frontière du permis et du défendu. De plus, Jésus n'a pas l'intention de bannir certaines injures et d'en autoriser d'autres, qui ne seraient pas nommées ici ; les trois clauses radicalisantes exemplifient tout comportement d'agression verbale envers autrui. Ainsi, le comportement fidèle à l'impératif divin ne doit pas être calqué sur un dispositif juridique, mais demande à être inventé. Inspiré par la lecture exigeante que Jésus fait de la Loi, le croyant est convoqué à déterminer lui-même où, quand et comment il s'acquittera de l'appel à l'amour.

Un fardeau léger

Ce n'est plus la Loi, mais le croyant qui, à l'école de Jésus, devient sujet de son obéissance. Il faut comprendre ainsi la déclaration du Christ matthéen : « Venez à moi, vous tous qui peinez sous le poids du fardeau, et moi je vous donnerai le repos. Prenez sur vous mon joug et mettez-vous à mon école, car je suis doux et humble de cœur, et vous trouverez le repos de vos âmes. Oui, mon joug est facile à porter et mon fardeau léger » (11,28-30). La terminologie est rabbinique : prendre sur soi le joug de la Torah, c'est lui être fidèle. La légèreté du joug que Jésus propose n'évoque pas un allègement de l'obéissance – on a vu au contraire, dans le cas de l'interdit du meurtre, qu'elle s'alourdissait – mais le fait que le dispositif casuistique complexe construit par les rabbis vole en éclats ; le croyant est exposé à la parole nue de la Loi relue par Jésus. Nul besoin d'une longue formation exégétique pour répondre à la demande de Dieu.

5. Jésus, Seigneur de l'Église

L'écriture même de l'évangile de Matthieu et l'importance dévolue aux discours fait comprendre que la présence de Jésus dans la communauté est médiatisée en premier lieu par sa parole. Mais gardons-nous d'une compréhension intellectuelle du concept de parole : l'évangile est travaillé par la notion hébraïque du *dabar* (parole), pour qui la parole est une entité dynamique. Il n'est pas anodin que le Sermon sur la montagne (Mt 5 – 7) soit immédiatement suivi d'un cycle de deux chapitres consacré aux miracles (Mt 8 – 9) : à la parole déclamée succède la parole qui guérit, et c'est le même agir miséricordieux de Dieu qui au travers de Jésus parvient ainsi à son peuple.

Deux petits récits du chapitre 8 aideront à le faire comprendre.

Une re-naissance

Le premier relate la guérison de la belle-mère de Pierre. « Comme Jésus entra dans la maison de Pierre, il vit sa belle-mère couchée, et avec de la fièvre. Il lui toucha la main, et la fièvre la quitta ; elle se leva et se mit à le servir » (8,14-15). Matthieu réécrit ici le texte qu'il lit en Mc 1,29-31. Sa réécriture arbore des traits que l'on observe dans d'autres récits de miracle : la matière narrative est condensée ; le récit se concentre sur la figure de Jésus, qui agit souverainement pour délivrer une personne de son mal. Ici, en l'occurrence, le miracle ne culmine pas dans la guérison, mais dans le « service » de Jésus (traduction littérale : la *diaconie*) où s'engage cette femme. Servir Jésus implique d'entrer dans sa communauté, figure de l'Église à venir. Relevons au passage que l'accès à l'enseignement des rabbis, l'accès à la parole sur la Loi, était interdit aux femmes dans le judaïsme du premier siècle ; l'entrée dans ce « service » constitue donc une transgression des usages socio-religieux, que Jésus approuve.

La présence du verbe « se lever » doit aussi retenir notre attention ; c'est le verbe même qui désigne la résurrection de Jésus (Mt 16,21 ; 17,9.23 ; 20,19 ; 26,32 ; 27,63.64 ; 28,6.7). Son usage confère au récit une connotation symbolique : au travers de la guérison de cette femme et de son entrée dans la communauté croyante, c'est une véritable renaissance de la personne qui se joue. La femme malade est arrachée par le Christ à une forme de mort sociale.

La « petite » foi

Le second récit résulte également de la réécriture d'un récit de Marc. Il s'agit de l'apaisement de la tempête, que l'on peut lire en Mc 4,35-41. Le voici dans sa version matthéenne : « Il monta dans la barque et ses disciples le suivirent. Et voici qu'il y eut sur la mer une grande tempête, au point que la barque allait être recouverte par les vagues. Lui cependant dormait. Ils s'approchèrent et le réveillèrent en disant : "Seigneur, au secours ! Nous périssons". Il leur dit : "Pourquoi avez-vous peur, hommes de petite foi ?" Alors, debout, il menaça les vents et la mer, et il se fit un grand calme. Les hommes s'émerveillèrent, et ils disaient : "Quel est-il, celui-ci, pour que même les vents et la mer lui obéissent !" » (8,23-27). Le récit de Matthieu ne diffère pas substantiellement de celui de Marc, sinon par deux détails. Premièrement, la finale : alors que les disciples de Marc sont saisis de crainte après ce miracle impressionnant, « les hommes » chez Matthieu s'émerveillent ; le regard de notre évangéliste se pose sur l'entourage de l'Église, admiratif devant un Seigneur qui protège si puissamment les siens. Second détail : alors que le Jésus de Marc rudoie ses disciples en les apostrophant : « Pourquoi êtes-vous craintifs, n'avez-vous pas encore de foi ? » (Mc 4,40), celui de Matthieu leur dit : « Pourquoi êtes-vous craintifs, hommes de petite foi (*oligopistoi*) ? » (Mt 8,26). Notre évangéliste introduit ici un concept qui lui est propre et qu'il a multiplié dans son évangile : la « petite foi » (6,30 ; 14,31 ; 16,8 ; 17,20). On ne le lit par ailleurs qu'une seule fois chez Luc (12,28).

Ce reproche n'est adressé qu'aux disciples, qui ont fait le pas de suivre Jésus, représentatifs dans l'évangile des lecteurs croyants. L'*oligopistia* n'est pas l'absence de foi, mais le doute au cœur de la foi ; elle désigne la foi vacillante, impressionnée par les puissances du monde (14,31 ; 17,20), ébranlée dans sa confiance en Jésus (16,8), succombant au souci (6,30). Matthieu a donc introduit dans l'évangile ce qu'il a repéré dans sa communauté : le fléchissement de la foi chez les croyants. L'église matthéenne a déjà un passé derrière elle : routine, habitude, lassitude s'y sont déjà installés. L'alternative n'est plus comme chez Marc la foi ou l'incrédulité ; la « petite foi » désigne la crise au sein de la foi, le moment d'incrédulité qui surgit au sein même de la confiance au Christ. C'est le même évangéliste qui, lorsque le Ressuscité apparaît aux Onze sur la montagne de Galilée, relève

qu'ils eurent des doutes (28,17). Le Jésus de Matthieu, Seigneur de l'Église, accueille ce doute au cœur de la foi comme une dimension incontournable de l'existence croyante.

Suggestions bibliographiques

Elian CUVILLIER, *Naissance et enfance d'un Dieu. Jésus Christ dans l'Évangile de Matthieu*, Paris, Bayard, 2005.

Daniel MARGUERAT, *Le jugement dans l'Évangile de Matthieu*, coll. *Le monde de la Bible*, 6, Genève, Labor et Fides, 2e éd. 1995.

Daniel MARGUERAT, « "Pas un iota ne passera de la Loi..." (Mt 5,18). La Loi dans l'évangile de Matthieu », dans Camille FOCANT (éd.), *La Loi dans l'un et l'autre Testament*, coll. *Lectio divina*, 168, Paris, Cerf, 1997, p. 140-174.

Michel QUESNEL, *Jésus Christ selon saint Matthieu*, coll. *Jésus et Jésus-Christ*, 47, Paris, Desclée, 1991.

Claude TASSIN, « Évangile de Jésus-Christ selon saint Matthieu », *Cahiers Évangile*, 129, Paris, Cerf, 2004.

Jean ZUMSTEIN, « Matthieu le théologien », *Cahiers Évangile*, 58, Paris, Cerf, 1986.