

## L'ESPRIT DE FAMILLE

### UN PARCOURS MATTHÉEN

L'invitation à collaborer à ce livre étant placée sous les auspices de la surprise, je me risque à lancer cette interrogation: que dit l'évangile de Matthieu sur la famille? La question est inhabituelle, mais le thème des relations affectives n'est pas étranger à Camille Focant, expert en exégèse et en amitié. Tant de liens (théologiques, exégétiques, spirituels, amicaux, conviviaux) se sont noués entre nous qu'il me déplairait de lui offrir, dans ce volume qui célèbre son œuvre de bibliste, un mets strictement intellectuel à déguster. Le thème, au moins, emportera au fil des pages son épaisseur anthropologique: la famille.

Mais Camille Focant est aussi éclectique en gastronomie qu'en exégèse: il marie avec bonheur critique historique et analyse narrative, auscultation diachronique et regard sémiotique. Puisque nous avons œuvré ensemble à faire connaître la narratologie au monde francophone, j'userai de cette méthode de lecture pour avancer dans mon propos, l'invitant à quitter un instant l'évangile de Marc, qu'il a lu pour nous avec talent<sup>1</sup>, pour guigner chez le voisin; ce voisin est l'évangile de Matthieu. Et d'abord, en bonne théorie narratologique, ma question doit être recadrée: que donne à comprendre le narrateur Matthieu à ses lecteurs au sujet de la famille<sup>2</sup>?

Car, au fil de la lecture du premier évangile, le lecteur attentif a de quoi s'étonner.

#### FAMILLE GÉNÉALOGIQUE ET FAMILLE RECOMPOSÉE

D'un côté, Jésus est annoncé dans les dix-huit premiers versets de l'évangile par une imposante généalogie; de la façon la plus massive qui

1. Je pense bien entendu à son commentaire: *L'évangile selon Marc* (CB NT, 2), Paris, Cerf, 2004 et à son volume d'articles: *Marc, un évangile étonnant* (BETL, 194), Leuven, University Press – Peeters, 2006.

2. L'idée de cette étude est née au cours d'une discussion avec E. CUVILLIER autour du discours de Mt 10. Je remercie cet ami pour ses remarques suggestives. Au cours de l'écriture de cette contribution, j'ai découvert son bel article: *Filiation humaine et filiation divine: Jésus fils dans l'évangile de Matthieu*, in *Revue d'éthique et de théologie morale «Le Supplément»* 225 (juin 2003) 69-86.

soit, cette liste de 47 noms au total dit l'appartenance de Jésus à une généalogie familiale (1,2-17). Le soin de Joseph à protéger la mère et l'enfant de la colère d'Hérode installe aux yeux du lecteur la sainte famille (2,13-15). Au fil du récit, *les liens familiaux affleurent régulièrement*: le père à qui son fils demande du pain et qui ne lui tend pas une pierre est érigé en modèle de Dieu (7,9). Le notable qui supplie Jésus de guérir sa fille doit faire face à la nouvelle de la mort de son enfant (9,18-19.23-26). Pour sauver sa fille en proie à un démon, une mère cananéenne pousse Jésus à transgresser les frontières du peuple élu (15,21-28). Un père assiste à l'échec des disciples à guérir les crises de son fils avant de s'adresser au maître (17,14-19). Une parabole met en scène un père royal offrant un festin pour les noces de son fils (22,2). L'amour parental y est décrit jusqu'à ses excès: la mère des fils de Zébédée demande pour eux à Jésus l'honneur suprême dans le Royaume (20,20-23), et Hérode fou d'Hérodiade fait décapiter pour elle Jean le Baptiste (14,6-12). Mais il y a plus. Le refus d'accorder à son père et sa mère les secours dont ils ont besoin sous prétexte que les fonds nécessaires sont *qorban*, c'est-à-dire consacrés à Dieu, est dénoncé par le Jésus de Matthieu comme une réduction à néant (*ἀκυρόω*) de la parole de Dieu (15,6). Et dans la parabole des deux fils convoqués par leur père à travailler à la vigne (21,28-32), celui qui refuse puis, pris de remords, s'y rend finalement est donné comme modèle face à celui qui acquiesce, mais ne s'y rend pas. Bref, l'affection du père et de la mère pour leurs enfants et l'obéissance des enfants à leur père sont posés sans réserve comme le modèle idéal de la famille. Jusqu'ici, nulle surprise.

L'étonnement surgit quand le lecteur, avançant dans le récit, voit se dessiner peu à peu *un autre rapport au système familial*. Appelés par Jésus à le suivre, Jacques et Jean, les fils de Zébédée, abandonnent « aussitôt leur barque et leur père » pour devenir ses disciples (4,22). Plus tard, un disciple anonyme qui sollicite la permission de prendre le temps d'enterrer son père se voit vertement répliquer: « Suis-moi, et laisse les morts enterrer leurs morts » (8,22). Le paroxysme de la haine familiale est atteint dans le discours d'envoi des disciples en Mt 10. Jésus décrit l'avenir qui attend les siens: « Le frère livrera son frère à la mort, et le père son enfant; les enfants se dresseront contre leurs parents et les feront condamner à mort » (10,21). « Oui, je suis venu séparer l'homme de son père, la fille de sa mère, la belle-fille de sa belle-mère; on aura pour ennemis les gens de sa maison », ajoute Jésus, qui enfonce le clou en affirmant qu'aimer son père ou sa mère, son fils ou sa fille plus que lui, c'est être indigne de lui (10,37). La conséquence est tirée au chapitre 12, dans l'épisode où la mère et les frères de Jésus cherchent à lui parler.

«Qui est ma mère et qui sont mes frères?», demande Jésus, qui se tourne alors vers ses disciples: «Voici ma mère et mes frères; quiconque fait la volonté de mon père qui est aux cieux, c'est lui mon frère, ma sœur, ma mère» (12,49-50).

À côté de la première ligne, que j'appellerais généalogique, le récit présente un autre regard: critique à l'égard des liens familiaux, brutal dans ses formulations, il paraît plutôt alimenter le *familles, je vous hais*. La priorité qui s'y affiche en faveur de la suivance de Jésus ne s'embarasse d'aucun égard envers les liens du sang; il s'avère même «indigne» pour le disciple de s'en préoccuper.

#### LE DILEMME

Voici donc la surprise, qui aussitôt génère un dilemme: à quel regard se fier? Comme les deux filières ne sont pas reliées l'une à l'autre mais courent parallèlement au long de la narration, comme le narrateur n'a à aucun moment problématisé leur coexistence, le travail de mise en rapport rejailit du côté du lecteur. Comment faire la synthèse des deux? Reformulé en termes narratologiques: comment le parcours de lecture du récit matthéen permet-il de relier ces deux regards contradictoires sur la famille? Des indices peuvent-ils être glanés qui éviteraient l'aporie par opposition frontale des deux?

Je précise. On a parfois reproché à l'analyse narrative de vouloir résorber à tout prix les tensions internes à un récit<sup>3</sup>. Comme si, dans une narration, tout était intégrable à son intrigue, considérée comme un système fermé. La critique touche juste: la systématisation ressortit le plus souvent au fantasme du chercheur. Mais s'il est raisonnable de respecter ce qui dans le récit demeure en tension, il n'est pas interdit de se demander comment les éléments en tension s'articulent au sein du parcours de

3. S.D. MOORE, *Are the Gospels Unified Narratives?* (SBL.SP), Atlanta, GA, Scholars Press, 1987, pp. 443-458. Voir du même auteur sa présentation du déconstructivisme: *Deconstructive Criticism: The Gospel of Mark*, in J.C. ANDERSON – S.D. MOORE (eds.), *Mark and Method: New Approaches in Biblical Studies*, Minneapolis, MN, Fortress, 1992, 84-102. La définition de l'intrigue comme d'un «dynamisme intégrateur qui tire une histoire une et complète d'un divers d'incidents» provient de P. RICŒUR, *Temps et récit 2*, Paris, Seuil, 1984, p. 18. Johanne Villeneuve oppose à cette conception «fondée sur le geste synthétique qui consiste à donner une forme unifiée à l'expérience... une autre, mobilisée par des traces et des indices, qui consiste à reconstituer une expérience, un événement» (J. VILLENEUVE, *Le sens de l'intrigue et l'autorité du témoin*, in A. PASQUIER – D. MARGUERAT – A. WÉNIN [eds.], *L'intrigue dans le récit biblique: Quatrième colloque international du RRENAB, Université Laval, Québec, 29 mai-1<sup>er</sup> juin 2008* [BETL, 237], Leuven, Peeters, 2010, 3-24, p. 18).

lecture. Sinon, il reste à postuler que le narrateur aurait jeté pêle-mêle dans sa narration des éléments non coordonnés, hétérogènes du point de vue du sens, en définitive inintégrables. L'hypothèse est théoriquement possible. Mais tout, dans le travail et la stratégie des narrateurs des évangiles (et singulièrement de ce narrateur-là, Matthieu) nous incite à penser le contraire: l'auteur du premier évangile est particulièrement attentif à composer des ensembles thématiques, où les matériaux narratifs de provenances diverses se coordonnent l'un à l'autre de façon à organiser un parcours de lecture qui fasse sens. La construction des cinq grands discours du Jésus matthéen en fournit le magistral exemple<sup>4</sup>.

De ce diagnostic posé sur l'auteur implicite, la question acquiert donc sa légitimité: *comment la vision de la famille généalogique et celle de la famille recomposée s'articulent-elles dans le parcours de lecture de l'évangile?* Ma démarche consiste à suivre le déroulé narratif de Matthieu en m'arrêtant à quelques endroits-clefs.

#### JÉSUS FILS D'ISRAËL (1,1-17)

On ne devrait jamais oublier comment un livre commence. Les paroles par lesquelles un narrateur brise le silence, les mots par lesquels un écrivain investit la feuille de papier vierge, sont le plus souvent symboliques de ce qui va suivre. Contrairement à l'évangile de Marc, qui embraie immédiatement sur le titre «fils de Dieu» (Mc 1,1), Matthieu installe Jésus au seuil de son récit comme «fils de David, fils d'Abraham» (Mt 1,1). Contrairement encore à Marc qui inaugure son récit par l'expression «commencement de l'Évangile de Jésus Christ», laissant entendre que l'heureuse annonce se poursuit au-delà de la narration<sup>5</sup>, le lecteur du premier évangile voit son attention attirée par la formule «livre de la genèse de Jésus Christ» (1,1). Faut-il voir ici une annonce de la généalogie de Jésus qui suit immédiatement (1,2-17), ou encore la référence à sa naissance (1,18-25)? Ces premiers mots se présentent bien plutôt comme le titre donné à l'évangile. Le lecteur familier des Écritures capte d'ailleurs immédiatement l'allusion: βίβλος γενέσεως, «livre de la genèse», est le titre grec sous lequel est connu le premier

4. Je l'ai montré ailleurs à l'exemple de Mt 18: *Mise en discours et mise en récit en Matthieu 18*, in Cl. CLIVAZ – J.-D. MACCHI – Chr. NIHAN (eds.), XXXXXXXXXX (à compléter à parution)

5. Belle formule de FOCANT, *L'évangile selon Marc* (n. 1), p. 58, qui commente Mc 1,1-3: «La narration n'absorbe pas l'heureuse annonce, elle est bien plutôt absorbée en elle qui la précède et qui se poursuivra après elle dans la mission des disciples».

livre de l'Ancien Testament<sup>6</sup>. On peut le lire en Gn 2,4 et 5,1LXX. 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.

Or, cette nouvelle origine est configurée par une longue généalogie, qui en trois séries de quatorze générations conduit d'Abraham à Jésus. Installer la généalogie en *incipit* du récit signifie que celle-ci inaugure le pacte de lecture<sup>7</sup> noué par le narrateur avec son lecteur. Que fait-elle savoir de l'identité de Jésus? Le genre littéraire des *tôledot* (générations) est familier au lecteur de la Bible hébraïque dès son premier livre (voir Gn 4,17-22; 5,1-32; 11,10-26). Véronique Gillet-Didier en relève *trois fonctions*:

- a) la généalogie vise à établir des liens de parenté entre individus;
- b) elle sert à «montrer et à renforcer la légitimité d'un individu dans l'exercice de la fonction qui est la sienne... en faisant la démonstration de son appartenance à telle grande famille ou celle de ses liens avec telle grande figure du passé»;
- c) elle permet enfin, par sa structuration, une périodisation de l'histoire<sup>8</sup>.

Dans une perspective théologique, on ajoutera que la généalogie atteste la permanence de la promesse: la succession des générations concrétise l'indéfectible fidélité du Dieu qui assure les siens de sa bénédiction.

6. La TOB fait disparaître l'effet d'intertextualité en traduisant «Livre des origines de Jésus Christ». La Nouvelle Bible Segond (NBS) restreint à la généalogie: «Généalogie de Jésus Christ». La Bible de Jérusalem traduit adéquatement: «Livre de la genèse de Jésus Christ».

7. En narratologie, on dénomme «pacte de lecture» l'énoncé narratif (dit «péritexte») placé en prologue du récit et visant à en conditionner la lecture (voir D. MARGUERAT – Y. BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques: Initiation à l'analyse narrative*, Paris – Genève, Cerf – Labor et Fides, 4<sup>e</sup> 2009, pp. 167-170). Le pacte de lecture du récit matthéen, inauguré par la généalogie, comprend les chapitres 1 et 2.

8. V. GILLET-DIDIER, *Généalogies anciennes, généalogies nouvelles: Formes et fonctions*, in *Foi et Vie* 100/4 – *Cahier Biblique* 40 (2001) 3-12, p. 6. L'auteure relève que les généalogies bibliques sont à considérer comme des instruments stratégiques de légitimation d'un individu ou d'un groupe plutôt que comme le fruit de recherches généalogiques visant à reconstruire l'ascendance biologique d'un personnage (recherches bien aléatoires à l'époque!). Ceci explique la «fluidité» des généalogies, c'est-à-dire la diversité de leurs compositions, bien illustrée par la comparaison de la généalogie matthéenne avec celle de Luc (Lc 3,23-38). Consulter, plus loin: M.D. JOHNSON, *The Purpose of Biblical Genealogies* (SNTS.MS, 8), Cambridge, Cambridge University Press, 2<sup>e</sup> 1989.

La généalogie matthéenne de Jésus correspond à cette triple fonction.

- a) Premièrement, elle fonde l'identité collective de Jésus, en documentant son appartenance à l'histoire d'un peuple: Jésus est enfant d'Israël, descendant du peuple choisi.
- b) Deuxièmement, la généalogie rattache l'origine de Jésus à Abraham *via* David: la référence première est Abraham, le «père des pères», figure emblématique de l'alliance de Dieu avec son peuple, en qui «seront bénies toutes les familles de la terre» (Gn 12,3); la médiation davidique légitime la messianité de «celui qu'on appelle Christ» (1,16b).
- c) Troisièmement, la conclusion de la généalogie (1,17) synthétise le cycle des engendrements en trois périodes de quatorze générations. Le compte n'y est pas tout à fait, ce qui constitue une difficulté classique parmi les commentateurs<sup>9</sup>; par ailleurs, la symbolique du nombre 14 n'est pas claire. On retiendra ici le message de fond: la périodisation de l'histoire a toujours renvoyé dans la pensée juive à l'accomplissement des temps sous l'autorité souveraine de Dieu. Autrement dit: la venue de Jésus le Christ accomplit l'histoire de son peuple; initiée avec le patriarche Abraham, elle atteint dans cet événement sa plénitude.

Il est connu que la généalogie matthéenne se signale par une incongruité face aux standards du genre: *la mention de quatre femmes*. La transmission de la bénédiction en Israël passant par la filière masculine, les généalogies sont traditionnellement affaires de mâles. Des noms féminins sont inattendus. En outre, ces femmes ne sont pas les matriarches qu'on aurait escompté, Sarah par exemple, ou la reine Esther protectrice de son peuple (Est 5-7), ou encore Judith qualifiée de «suprême orgueil d'Israël» (Jdt 15,9). Les quatre femmes matthéennes ont une réputation en partie sulfureuse: Rahab est prostituée à Jéricho (Jos 2), Bethsabée fut arrachée par David à son mari Urie (2 S 11), Tamar s'est déguisée en prostituée pour séduire son beau-père (Gn 38), Ruth se faufila auprès de Booz la nuit (Rt 3). Mais surtout, aucune de ces femmes n'est juive! Ruth est Moabite, Rahab vient de Jéricho, Tamar est prosélyte, 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 l'élargissement du salut d'Israël aux dimensions du monde (Mt 28,16-20).

9. Sur ce problème classique dans l'exégèse et les solutions proposées pour le résoudre, X. LÉON-DUFOUR présente un bon dossier: *Études d'Évangile* (Parole de Dieu), Paris, Seuil, 1965, pp. 55-58.

L'évangéliste ne s'est toutefois pas contenté de recourir au genre classique de la généalogie pour énumérer les ancêtres de Jésus et son ascendance dans les familles d'Israël. La mise en contexte est significative, puisque aussitôt après, le narrateur signale que la mère de Jésus «se trouva enceinte par le fait de l'Esprit saint» (1,18). La notice généalogique reçoit ainsi un ancrage dans le récit par la mention de l'extra-ordinaire de cette naissance. Jésus est le choix de Dieu, libre et souverain – mais ce choix s'inscrit dans la continuité des générations d'Israël. Le lecteur, à ce stade, est invité à saisir que *Jésus est assigné à une double appartenance*: d'une part, il doit son identité à sa famille de sang et à la longue lignée qui la précède; d'autre part, il tient mystérieusement son origine de Dieu lui-même. Dans les versets qui suivent immédiatement, cette double appartenance se vérifie dans les deux noms qui lui sont affectés. D'un côté, l'enfant est doté du nom de Jésus «car c'est lui qui sauvera son peuple de ses péchés» (1,20); cette étymologie de *Ieshouah* («Dieu sauve») oriente l'agir salvifique du Nazaréen sur *son* peuple, qui n'est pas encore l'Église, mais ses frères et sœurs de sang. D'un autre côté, cet Israélite venu de Dieu est redevable d'une origine et d'une vocation qui transcendent infiniment ses acquis de naissance; la prophétie d'Es 7,14 annonce que la vierge enfantera «un fils auquel on donnera le nom d'Emmanuel, ce qui se traduit: 'Dieu avec nous'» (1,23).

Fils d'Israël et Emmanuel: les deux termes de l'équation christologique sont posés. La suite du récit va construire, entre eux, une tension.

#### L'APPEL DES DISCIPLES (4,18-22; 8,21-22)

Matthieu présente deux récits d'appel des disciples, l'un issu de Marc (4,18-22), l'autre de la Source des paroles de Jésus ou Source Q (8,18-22). On lit encore le récit de la vocation particulière de Matthieu-Lévi (9,9-13).

Le premier récit d'appel (4,18-22) s'adresse successivement à deux couples de frères: Simon-Pierre et André, puis Jacques et Jean les fils de Zébédée. La version matthéenne est une reprise presque intégrale de Marc 1,16-20. La retouche principale de l'évangéliste, dans ce double appel à la suivance, est l'accentuation du parallélisme dans la notification de la réponse des disciples à l'appel:

- «*et laissant aussitôt* (οἱ δὲ εὐθέως ἀφέντες) leurs filets, *ils le suivirent* (ἠκολούθησαν αὐτῷ)» (4,20)
- «*et laissant aussitôt* (οἱ δὲ εὐθέως ἀφέντες) leur barque et leur père, *ils le suivirent* (ἠκολούθησαν αὐτῷ)» (4,22)

Alors que Marc varie les formules, Matthieu a délibérément calqué les deux clauses l'une sur l'autre. Quel est l'effet de ce lissage stylistique? Matthieu aime, pédagogiquement, user de la redondance à des fins catéchétiques. L'effet sur le lecteur de la redondance des versets 20 et 22 est de démontrer *la dimension performative de la parole du maître*: lorsqu'il appelle, il est immédiatement suivi. L'immédiateté de la réponse des frères illustre la fécondité de la parole adressée par le maître. Pour la première fois dans l'évangile, le verbe ἀκολουθεῖν (*suivre*) est utilisé: la parole efficace a créé une relation maître/élève, dans laquelle les frères sont entrés sans hésiter. La même immédiateté à obtempérer caractérise la réaction de Matthieu-Lévi, le collecteur de taxes (9,9).

Mais, autant que l'exemple de disponibilité de ces hommes à le suivre, la décision d'adhérer à Jésus est simultanément *une décision de séparation*: séparation de l'activité de pêcheur (4,20a.22a), qui sera reportée métaphoriquement sur la nouvelle fonction de «pêcheurs d'hommes» (4,19b), et séparation du lien familial (4,22b: «et leur père»). La coupure est le marqueur immanquable de ce changement identitaire. Le statut du disciple, présenté pour la première fois dans l'évangile, est ainsi conçu: il fait endosser une nouvelle identité au sein d'un rapport maître/élève, qui entraîne une coupure des liens sociaux. Une autre autorité se superpose à l'autorité patriarcale.

Le récit d'appel que Matthieu a reproduit de la Source des paroles (Q) en 8,21-22 poursuit et accentue le motif. «Un autre des disciples lui dit: Seigneur, permets-moi d'aller d'abord enterrer mon père. Mais Jésus lui dit: Suis-moi, et laisse les morts enterrer leurs morts». La demande de l'homme était pourtant légitime. Dans le judaïsme comme dans la culture gréco-romaine, les devoirs funéraires envers les parents passaient pour être un acte de piété indiscutable; ils prévalaient sur tout autre prescription de la Torah. La radicalité de l'exigence de Jésus ne trouve d'équivalence, dans l'Antiquité, que chez les philosophes cyniques<sup>10</sup>. Pareille atteinte aux mœurs ne peut être ressentie que comme une monstruosité. L'oxymore de Jésus «laisse les morts enterrer leurs morts» a donc été très tôt interprété au sens figuré: il s'agirait des incrédules, spirituellement morts, dont le sort ne doit pas retenir les croyants<sup>11</sup>. Mais cet amollissement de la maxime n'est pas recommandé; la séparation d'avec la famille, exigée par la suivance de Jésus, reçoit ici sa formulation la plus mordante. L'urgence liée à la proximité du Royaume annoncé par Jésus

10. M. HENGEL, *Nachfolge und Charisma: Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8,21f und Jesu Ruf in die Nachfolge* (BZNW, 34), Berlin, Töpelmann, 1968, p. 6.

11. Voir St Augustin, *Cité de Dieu*, 20,6.



pousse à des décisions sans compromis face auxquelles les liens sociaux, fussent-ils sacrés, doivent céder.

On peut résumer: la dynamique du Royaume impulsée par Jésus s'impose sans réserve face aux devoirs de piété filiale. Suivre Jésus l'emporte sur le souci des parents. Les paroles de Mt 10 vont durcir encore le constat.

LE FRÈRE CONTRE LE FRÈRE,  
LES ENFANTS CONTRE LES PARENTS  
(10,21-22.34-38)

Du point de vue de l'éthique familiale, le discours d'envoi des disciples (Mt 10) est effrayant<sup>12</sup>. Le ton général du discours est à l'avertissement, à la mise en garde contre l'hostilité qui attend ceux que Jésus charge de mission: envoyés comme des brebis au milieu des loups (10,16), les disciples seront livrés aux tribunaux, flagellés dans les synagogues, pourchassés de ville en ville, haïs de tous. Comme Jésus, ceux qui le suivent seront aussi rejetés (10,24-25). Concrétisation extrême de cette animosité du monde envers les envoyés, *la haine submerge la famille*: «Le frère livrera son frère à la mort, et le père son enfant; les enfants se dresseront contre leurs parents et les feront condamner à mort» (10,21). Compte tenu du fait que selon Matthieu, les disciples (οἱ μαθηταί) figurent à la fois les compagnons historiques de Jésus et les lecteurs croyants de l'évangile, cette sinistre prédiction ne peut être confinée au temps difficile de la mission juive qui a précédé la rédaction du texte; à l'instar des autres discours matthéens, le chapitre 10 décline les paramètres de la condition croyante dans le monde. Sa validité n'est pas limitée à une période triste, mais révolue.

Le thème fondamental du discours est *la communauté de destinée entre Jésus et les envoyés*. Investis de pouvoir par le maître, les disciples partageront son chemin de croix. Leur mandat est conforme à celui de Jésus: ils sont investis d'autorité pour accomplir guérisons et exorcismes, ressusciter les morts, purifier les lépreux et proclamer la proximité du Royaume (10,1.7-8). De la parole et du geste, ils rédupliquent ainsi l'agir de Jésus<sup>13</sup>. Or cette mission, placée sous les auspices d'un souhait de paix (10,13), prend la tournure d'un calvaire: une haine mortelle s'abat

12. Je me suis inspiré dans cette lecture du beau travail de Chr. PAYA, *Pour une Église en mouvement: Lecture du discours d'envoi en mission de Matthieu 9.35-11.1*, Cléon d'Andran, Excelsis, 2010.

13. Voir 4,17.23-24; 11,4-6.

sur les disciples. Les vexations qui les attendent sont décrites à l'aide d'un vocabulaire qui anticipe les souffrances de Jésus à la Passion: ils seront livrés aux sanhédrins, flagellés dans les synagogues, menés devant gouverneurs et rois<sup>14</sup>. L'axiome est posé au verset 24: «Le disciple n'est pas au-dessus de son maître, ni le serviteur au-dessus de son seigneur». L'*imitatio Christi* englobe autant le pouvoir-guérir que le devoir-souffrir.

Dans ce déferlement d'animosité, deux affirmations consolantes sont répétées par le maître. D'une part, l'hostilité n'a pas les disciples pour cause, mais Jésus. «Au plus vif de cette haine mortelle, *un lien au Christ est affirmé*, fortement quoique de façon dure, porteur tout de même de cette histoire presque insoutenable: à cause de moi (v. 18), à cause de mon nom (v. 22)»<sup>15</sup>. D'autre part, à trois reprises retentit l'invitation à *ne pas avoir peur* (10,19,28,31): leur sort n'est pas entre les mains des hommes, mais de Dieu, et c'est «l'Esprit de votre Père qui parlera en vous» (10,20). Dans cet océan d'inimitié, le témoignage persiste.

Le déclenchement de la haine familiale constitue une aggravation dans l'hostilité dont seront victimes les témoins du Christ. «Le frère livrera son frère à la mort, et le père son enfant; les enfants se dresseront contre leurs parents et les feront condamner à mort» (10,21). Dorothy Weaver parle d'une double intensification: de l'anonymat de la persécution mentionnée précédemment à une affaire de famille, et de la violence à la mort<sup>16</sup>. Au cœur des relations les plus intimes, la violence dresse les uns contre les autres ceux qui se doivent la vie, et les précipite dans la mort. Elle précède l'universalisation de la haine: «vous serez haïs de tous à cause de mon nom» (10,22). L'insécurité des disciples prend ainsi le visage d'une destruction des solidarités les plus intimes. On relève toutefois que la dissolution annoncée de l'entraide familiale est immédiatement précédée de l'évocation de «l'Esprit de votre Père» qui parlera à la place des disciples en procès (10,20). Ce rapprochement n'est pas insignifiant: suggère-t-il qu'une paternité céleste et une fraternité spirituelle se substitueront aux liens familiaux massacrés? Nous y reviendrons.

14. Mt 26,59 (συνέδριον); 27,1-2.11-26 (ἡγεμόν); 27,26 (μαστιγῶν); παραδίδωμι (livrer, trahir) est récurrent dans le récit de la Passion. Lire à ce sujet: D.C. ALLISON, *Anticipating the Passion: The Literary Reach of Matthew 26,47-27,56*, in *CBQ* 56 (1994) 701-714.

15. C. COMBET-GALLAND, *Du champ des moissonneurs au chant des serviteurs: Matthieu 9,35-11,1*, in *Foi et Vie* 81 – *Cahier Biblique* 21 (1982) 31-39, p. 36.

16. D.J. WEAVER, *Matthew's Missionary Discourse: A Literary Critical Analysis* (JSNT.SS, 38), Sheffield, JSOT Press, 1990, p. 97.

Une déclaration catégorique de Jésus aux versets 34-36 vient corriger une méprise au sujet de la vocation de Jésus: «N'allez pas croire que je sois venu apporter la paix sur la terre; je ne suis pas venu apporter la paix, mais bien le glaive» (10,34). À l'arrière-fond de cette méprise, on peut discerner l'attente juive d'un Messie de paix (Es 9,5-6; 11,5-10; Mt 3,23-24)<sup>17</sup>. L'exemple fourni pour illustrer l'action tranchante du glaive est *la séparation des familles*. On lit ici l'écho de la prédiction de Michée 7,6: «Car le fils traite son père de fou, la fille se dresse contre sa mère, la belle-fille contre sa belle-mère. Chacun a pour ennemi les gens de sa propre maison». Chez le prophète, les violences intra-familiales s'inscrivent dans le cadre d'une intensification eschatologique du mal, qui n'est pas étrangère au texte matthéen (10,22-23). Faut-il parler d'une finalité de la venue de Jésus ou d'un effet de sa mission? Il est plus conforme à l'orientation du discours de voir dans la cassure des liens la conséquence du refus plutôt que le but de l'annonce du Royaume. La règle de comportement fixée aux disciples en cas d'accueil ou de rejet, aux versets 11-14, le démontre: l'accueil déclenche le lien, le refus provoque la scission. Il n'en reste pas moins que le Christ se pose ici en *producteur de violence*: son action, médiatisée par les disciples, peut provoquer une haine destructrice du milieu familial. La mission qu'il confie aux siens peut faire l'objet d'un débat âpre, exigeant des croyants des choix douloureux. Cette violence christique va toutefois vers la vie et non vers la mort, car c'est de «trouver la vie» qu'il s'agit en définitive (10,39).

Personne ne peut s'engager à la suite de Jésus sans couper, sans rompre, sans se séparer. Voilà ce que martèlent les paroles qui suivent: «Qui aime son père ou sa mère plus que moi n'est pas digne de moi; qui aime son fils ou sa fille plus que moi n'est pas digne de moi» (10,37). La pointe réside dans le «plus que moi» (ὕπερ ἐμέ): la priorité christique ne souffre aucune concurrence. Une fois encore est affirmée la préséance de la fidélité au Christ sur toute fidélisation par les liens du sang. Il se répète qu'en regard de l'Évangile, la solidarité familiale n'est ni un droit, ni un absolu devoir. *Est indigne du Christ celui qui refuse l'effraction dans sa vie de l'altérité du Royaume*. Rester entre soi, protéger le milieu clos de la famille du glaive de la séparation, est déclaré indigne du Christ; c'est en effet céder à la tentation de «trouver sa vie» par ses propres moyens, et donc la perdre au regard de Dieu (10,39). Le potentiel de vie que représente le Règne de Dieu fait sa trace dans le

17. U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 8–17)* (EKK, 1/2), Zürich – Neukirchen, Benziger – Neukirchener, 1990, p. 137.

monde, au prix d'ébranler les certitudes que la société humaine croyait les plus inviolables.

Bilan. La lecture de Mt 10 a de quoi plonger dans le désarroi le lecteur sensible au sort de la famille. Si l'annonce du Royaume a pour effet de rompre les attaches que l'on croyait indéfectibles, comment le croyant survivra-t-il à ces ruptures? Comment assumer une telle insécurité affective et sociale? La suivance du Christ n'affiche-t-elle pas un coût anthropologique bien trop élevé?

Une autre série de questions s'annonce aussi: comment les inévitables séparations familiales s'accordent-elles avec les appels à la réconciliation qu'on lit dans le Sermon sur la montagne (5,23-26; 5,43-48)? L'exclusivisme réclamé par Jésus est-il compatible avec l'impératif d'amour qui constitue le *cantus firmus* du premier évangile<sup>18</sup>?

#### LA *FAMILIA DEI* (12,46-50; 13,53-58; 19,28-29)

Il est remarquable de constater que le lecteur du premier évangile n'est pas longtemps laissé dans le désarroi sur le plan de son enracinement affectif et social. Soixante-quinze versets plus loin, un incident inhabituel mobilisant Jésus, sa mère et ses frères retient son attention. Matthieu (12,46-50) l'a réécrit assez fidèlement à partir de Mc 3,31-35, en biffant les sœurs pour une raison inexplicable (patriarcalisme judéo-chrétien? Les filles se montraient peu en public)<sup>19</sup>. Alors que mère et frères cherchent à lui parler en déléguant auprès de lui un intermédiaire, Jésus répond en montrant ses disciples de la main: «Qui est ma mère et qui sont mes frères? Montrant de la main ses disciples, il dit: Voici ma mère et mes frères; quiconque fait la volonté de mon Père qui est aux cieux, c'est lui mon frère, ma sœur, ma mère» (12,49-50).

La déclaration est premièrement inconvenante, puisqu'elle renie les liens du sang, en particulier le rapport à la mère. Secondement, elle offre un *contre-modèle à la famille généalogique*: la communauté des

18. L'amour du prochain est le critère herméneutique dans la lecture de la Torah par le Christ matthéen: 5,17-48; 12,1-21; 22,34-40; 23,23. Voir D. MARGUERAT, *L'aube du christianisme* (MB, 60), Paris – Genève, Bayard – Labor et Fides, 2008, pp. 303-331, spéc. 313-325.

19. La mention καὶ ἀδελφαὶ σου («et ses sœurs») en Mc 3,32 est incertaine dans la tradition manuscrite. FOCANT, *L'évangile selon Marc* (n. 1), p. 146, opte pour une glose, tandis que J. MARCUS, *Mark 1-8* (AB, 27), New York, Doubleday, 2000, pp. 276-277, opte pour son appartenance au texte originel.

disciples. Jésus se livre à une recomposition du groupe familial, ou si l'on préfère, il insère ses disciples séparés des leurs dans une famille recomposée. Le concept de *famila Dei* est connu d'autres écrits du NT: Mc 10,30; Rm 16,13; 1 Tm 5,2. Pour les premiers chrétiens dont la conversion avait parfois mis en péril les liens familiaux, l'Église représentait un substitut familial, accentué par l'usage du vocabulaire de la fraternité/sororité (frère et sœur) entre baptisés<sup>20</sup>. Privé du soutien que constituait l'appartenance au système familial, le chrétien n'était pas livré à l'isolement social; une communauté de substitution le gratifiait d'un entourage et d'une solidarité équivalents. Le critère d'appartenance à la famille recomposée est notifié au verset 50: il s'agit de s'inscrire dans une fidélité de vie à Dieu. Matthieu a reproduit le texte de Marc tout en l'infléchissant selon son stéréotype: «faire la volonté de mon Père qui est aux cieux» est chez lui l'expression consacrée de l'obéissance au vouloir divin, tel qu'il est consigné dans la Loi réinterprétée par Jésus dans l'évangile (Mt 7,21; 18,14; 21,31; voir 6,10)<sup>21</sup>.

Un chapitre plus loin, à la sortie du discours en paraboles, le narrateur a placé l'épisode du rejet de Jésus à Nazareth (13,53-58), lui aussi emprunté à Marc. Sa reformulation de l'interrogation des villageois insiste sur les liens familiaux de Jésus: «N'est-ce pas le fils du charpentier? Sa mère ne s'appelle-t-elle pas Marie, et ses frères Jacques, Joseph, Simon et Jude? Et ses sœurs ne sont-elles pas toutes chez nous? D'où lui vient donc tout cela?» (13,54b-56)<sup>22</sup>. Le bilan de cette interrogation tient en un verbe: ils sont «scandalisés» à son sujet; autrement dit: ils ne lui accordent pas foi. La ligne tracée par 12,46-50 se poursuit donc sur son versant négatif: identifier Jésus par son appartenance familiale conduit à nier son autorité. Réduit à son pedigree familial, le Christ rejoint la lignée des prophètes méprisés dans leur patrie et dans leur maison (13,57). En des termes empruntés à la christologie subséquente, on dira que la perception de son humanité fait obstacle à sa divine origine.

20. W.A. MEEKS, *The Social World of the Apostle Paul*, New Haven, CT, Yale University Press, 1983, pp. 74-110.

21. Un équivalent de ce stéréotype matthéen est l'appel à pratiquer la justice (δικαιοσύνη//Code 00 01//ὁνη), comprise comme le chemin d'obéissance du croyant: 3,15; 5,6.10.20; 6,1.33; 21,33.

22. Mc 6,3 est plus sobre: «N'est-ce pas le charpentier, le fils de Marie et le frère de Jacques, de Josès, de Jude et de Simon? Et ses sœurs ne sont-elles pas ici chez nous?». Matthieu substitue à la matronymie marcienne la succession traditionnelle père-mère pour l'ascendance de Jésus. L'amplification narrative est plutôt rare chez Matthieu, qui condense le plus souvent la matière narrative pour faire place aux éléments discursifs. En revanche, Marc pointe sur le milieu familial lorsqu'il signifie le rejet du prophète «dans sa patrie et parmi sa parenté (καὶ ἐν τοῖς συγγενεῦσιν αὐτοῦ) et dans sa maison» (Mc 6,4b).

Le motif de la séparation, initié par les récits d'appel à la suivance (4,18-22; 8,21-22), trouve un dernier écho à l'issue de la rencontre avec le jeune homme riche (19,16ss). Le retrait éprouvant du jeune homme, incapable de se séparer de ses biens pour suivre Jésus, déclenche de la part de Pierre une réplique angoissée: «Voici, nous, nous avons tout laissé et nous t'avons suivi. Qu'en sera-t-il donc pour nous?» (19,27)<sup>23</sup>. Jésus ne jette aucun discrédit sur la réaction du disciple, mais l'honore d'une double réponse. D'une part, il gratifie ceux qui l'ont suivi de la fabuleuse promesse de siéger avec lui sur douze trônes pour juger les douze tribus d'Israël (19,28). Cette fonction prestigieuse fera des disciples, qui se sont appauvris pour suivre leur maître, les assesseurs du Fils de l'homme, lorsqu'il sera juge et régent de l'Israël eschatologique. D'autre part, le verset 29 élargit la promesse à l'Église: «Et quiconque aura laissé maisons, frères, sœurs, père, mère, enfants ou champs, à cause de mon nom, recevra beaucoup plus et héritera la vie éternelle».

Matthieu a corrigé le texte marcien où, en compensation du renoncement aux liens familiaux, les disciples reçoivent «au centuple maintenant, en ce temps-ci, maisons, frères, sœurs, mères, enfants, et champs, avec des persécutions, et dans le monde à venir la vie éternelle» (Mc 10,30). L'éviction de toute compensation immédiate et terrestre est conforme à la sotériologie matthéenne: le croyant est appelé à partager dans son intégralité l'humble destinée du Nazaréen; son présent se déroule entièrement à l'image de la vie insécure qu'ont connue avant lui les prophètes (5,12; 23,34). Là où le Jésus de Marc ouvre la perspective rassurante de liens renoués au sein de la *familia Dei*, le Christ du premier évangile exhorte à *endurer la privation de la sécurité familiale sous l'horizon du Royaume des cieux*, où une mirifique récompense attend ceux qui auront tenu bon.

#### UNE EXIGENCE ÉTHIQUEMENT CORRECTE?

Le modèle de séparation des appels à la suivance et les terribles propos du discours d'envoi (Mt 10) soulèvent, je l'ai dit, la question de leur compatibilité avec l'impératif d'amour dont Matthieu a fait dans son évangile la pierre de touche de l'interprétation de la Loi. Le même évangile peut-il déclarer indigne du Christ celui qui aime son père ou sa mère plus que lui (10,37) et, en même temps, rejeter en termes cinglants les

23. Sur 19,27-30, voir mon analyse détaillée dans: *Le jugement dans l'Évangile de Matthieu* (MB, 6), Genève, Labor et Fides, <sup>2</sup>1995, pp. 460-471.

Pharisiens et les scribes qui s'exonèrent du commandement d'honorer père et mère en leur refusant un secours sous prétexte que ces biens sont *qorban*, réservés à Dieu (15,3-9). Au cours de cette controverse, en effet, cette flagrante absence d'amour est dénoncée comme une annulation de la parole de Dieu, une hypocrisie, qui substitue des préceptes humains à la prescription divine. Les textes que nous venons de parcourir sur le détachement de la famille sont-ils, du point de vue de l'amour du prochain, éthiquement corrects? Ulrich Luz estime l'aporie indépasseable:

[l'exigence de délaisser la famille et l'impératif d'amour] ne sont guère compatibles. Ils sont l'expression de l'opposition profonde entre le Royaume de Dieu – et aussi le Royaume de Dieu proclamé par Jésus – et le monde... Ainsi l'appel à la suivance de Jésus revêt un sérieux et une radicale absence de compromis, mais il comporte également quelque chose d'inhumain<sup>24</sup>.

Il est effectivement troublant qu'aucune tentative explicite de relier les deux lignes de pensée sur la famille ne puisse être décelée dans le récit matthéen. L'une et l'autre sont conduites jusqu'au seuil de la Passion. Ce constat autorise à mon sens deux conclusions. La première est que l'urgence des décisions dictées par la proximité du Royaume *n'inclut pas un déni principiel de la famille*; l'éclatement du système familial n'est pas une requête nécessaire et suffisante de l'adhésion au Christ. La seconde conclusion est que *la prétention familiale à régir le comportement de l'individu vole en éclats devant la vocation à suivre le Christ*; c'est en tant que détentrice du devoir de loyauté le plus puissant au sein des sociétés antiques que la famille doit plier lorsque la vie de l'individu est en jeu. Car, dans ce bras de fer, c'est bien de trouver sa vie ou de la perdre qu'il est question (10,39).

Peut-on aller plus loin? Je le pense, en songeant à l'importance de la filialité et de la paternité divines au sein du premier évangile. Je me demande si le concept de filiation divine et la façon dont Jésus assume dans l'évangile sa condition de fils ne permettent pas de capter le ressort de cette position d'amour-haine à l'égard de la famille.

#### JÉSUS LE FILS ET LE DIEU LE PÈRE

Le premier évangile se caractérise notoirement, au sein de la tradition synoptique, par une intense utilisation du vocabulaire de la filialité appliqué à Jésus: fils d'Abraham, fils de David, fils du charpentier, fils de

24. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus* (n. 17), p. 25.

Marie, Fils de l'homme, fils de Dieu, fils bien-aimé... (68 occurrences)<sup>25</sup>. Corollairement, la paternité de Dieu est y plus affirmée que chez Marc ou chez Luc (45 occurrences)<sup>26</sup>. C'est aussi dans cet évangile que retentit cette parole originaire de la Source Q: «Nul ne connaît le Fils si ce n'est le Père, et nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils, et celui à qui le Fils veut bien le révéler» (11,27; par. Lc 10,22). Comment le Jésus de Matthieu montre-t-il aux lecteurs qui est le Père et ce que signifie d'être fils?

La séquence qui ouvre la biographie de Jésus après l'Évangile de l'enfance, à savoir les chapitres 3 à 7, déploie comme *un programme sur le thème de la filialité*<sup>27</sup>. Le titre de «fils» n'est pas absent des deux premiers chapitres<sup>28</sup>, mais il occupe le centre de la scène du baptême au Jourdain: «celui-ci est mon Fils bien-aimé» (3,17). Jésus est Fils bien-aimé (ἀγαπητός) de Dieu parce qu'il l'est d'une manière unique, privilégiée. La descente de l'Esprit saint sur lui symbolise l'exceptionnelle relation du Père au Fils. Or, cette filialité d'exception sera aussitôt mise à l'épreuve dans l'événement de la tentation au désert (4,1-11). Par trois fois, le diable tente Jésus en lui proposant d'échapper aux limites de la condition humaine; il lui offre d'utiliser sa condition de fils de Dieu pour assouvir sa faim (changer les pierres en pains), pour démontrer l'invincibilité du protégé de Dieu (se jeter du faite du Temple) et pour satisfaire son besoin de pouvoir (adorer Satan). Face à ces trois suggestions, Jésus ne met pas en avant sa propre parole, mais l'Écriture (Dt 8,3; Ps 91,11-12; Dt 6,13); il use de la parole même de Dieu pour refuser d'utiliser Dieu en vue d'assouvir ses fantasmes de puissance et d'immortalité. «Cette filialité n'est pas automatique; elle consiste précisément à préférer la volonté de Dieu»<sup>29</sup>. Bref, celui qui vient d'être déclaré «fils» rejette toute incitation à comprendre cette filialité comme un pouvoir ou comme une évasion de la précarité humaine; *être fils, c'est suivre un chemin de vie dont on laisse à Dieu la maîtrise.*

La lecture de la séquence baptême-tentation ne peut laisser le lecteur de Matthieu indifférent; lui aussi a connu un rite baptismal, lui aussi a

25. Marc: 27 occurrences; Luc: 43.

26. Marc: 5 occurrences; Luc: 17.

27. Ce programme a été bien exposé par CUVILLIER, *Filiation humaine* (n. 2), pp. 77-82. Voir aussi du même auteur: *Naissance et enfance d'un Dieu: Jésus Christ dans l'évangile de Matthieu*, Paris, Bayard, 2005, pp. 103-117.

28. 1,1.20: fils de David; 1,1: fils d'Abraham; 1,21.23.25: fils de Marie; 2,15: «mon fils» (citation d'Os 11,1).

29. P. BONNARD, *La prière de Jésus pour une Église divisée (Jean 17)*, in *Tantur Yearbook* (1979-1980) 15-25, p. 23.



été déclaré enfant de Dieu, lui aussi est tenté d'implorer un Dieu tout-puissant de lui épargner les misères de la vie. Jean Calvin le Réformateur a bien saisi cette dimension paradigmatique de la tentation:

Nous entendons maintenant quelle a été l'intention de Satan: à savoir que Christ, pour essayer sa puissance divine, s'élevât contre Dieu d'une témérité folle et damnable.... Or il ne faut point long propos sur ceci: regardons seulement ce que Christ nous montre par son exemple, lequel nous devons suivre, comme la règle très certaine<sup>30</sup>.

Un motif interprétatif inséré par l'évangéliste dans le récit du baptême l'annonçait déjà. À la réaction du Baptiste s'offusquant de la demande de baptême de Jésus, celui-ci rétorque: «Laisse faire maintenant: c'est ainsi qu'il nous convient d'accomplir toute justice (πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην)» (3,15). La justice (δικαιοσύνη) désigne dans le premier évangile le comportement fidèle à la volonté divine exprimée dans la Loi. Ici, il revient à Jésus et à Jean d'effectuer ensemble un rite qui s'inscrit dans le désir de Dieu pour son peuple. Mais si Jésus est seul dans l'évangile à «accomplir» (πληρῶω) la justice (voir 5,17), et qui plus est «toute» la justice, celle-ci demeure le requisit constant de Dieu envers les croyants. «Si votre justice ne surpasse pas celle des scribes et des Pharisiens, non, vous n'entrerez pas dans le Royaume des cieux», déclare Jésus à ses disciples au seuil du Sermon sur la montagne (5,20). En d'autres termes, lorsqu'il se présente au baptême où est attestée sa filialité divine et qu'il assume la diabolique mise à l'épreuve de sa condition de fils, Jésus accomplit «toute justice» et se présente comme *le modèle inspirateur de la conduite des chrétiens*<sup>31</sup>.

Il appartient ensuite au Sermon sur la montagne (Mt 5–7) de décrire la nouvelle justice requise des croyants en déployant leur condition d'enfant de Dieu. Que sont les fils de Dieu? Dans la septième béatitude, ils sont décrits comme les faiseurs de paix (εἰρηνοποιοί 5,9). Il leur est ensuite demandé d'aimer leurs ennemis «afin d'être les fils de votre Père qui est aux cieux» (5,45). Ils sont exhortés à être parfaits (τέλειοι), c'est-à-dire intègres, sans réserve dans leur engagement, «comme votre

30. J. CALVIN, *Commentaires sur le Nouveau Testament: I. Harmonie évangélique*, Paris, Meyrueis, 1854, p. 122.

31. G. STRECKER a perçu cette dimension exemplaire, mais il l'attribue à tort au ἡμῖν de 3,15, auquel il intègre les chrétiens de la communauté (*Der Weg der Gerechtigkeit: Untersuchung zur Theologie des Matthäus* [FRLANT, 82], Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1966, p. 180). C.S. KEENER y voit sans raison une annonce de la Passion (*A Commentary on the Gospel of Matthew*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1999, p. 132). U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1–7)* (EKK, 1/1), Zürich – Neukirchen, Benziger – Neukirchener, 2002, p. 213: «Der Gottes Willen gehorsame Jesus wird zum Ur- und Vorbild der Christen».

Père céleste est parfait» (5,48). Leur justice ne doit pas se pervertir en exhibition religieuse, mais demeurer cachée, car le Père céleste voit dans le secret et les récompensera (6,1-18). Comme le Père leur a pardonné leurs fautes, qu'ils les remettent aussi à ceux qui les ont offensés (6,14-15). Qu'ils ne s'inquiètent pas du lendemain, car le Père céleste les protège de sa main providentielle comme il prend soin des oiseaux du ciel et des lis des champs (6,19-34). Il exaucera aussi les prières de ceux qui s'adressent à lui (7,11). Mais l'avertissement revient en finale: le Royaume n'est pas destiné à ceux qui disent «Seigneur, Seigneur», mais à qui «fait la volonté de mon Père qui est aux cieux» (7,21). Nous retrouvons la définition matthéenne de la *familia Dei* que nous avons lue en 12,50. En résumé, la filialité divine des croyants se décline en termes de dépossession, de confiance à vivre, d'amour illimité reçu et donné. Elle se construit d'une grâce fondatrice et d'un appel à valoriser cette grâce dans une fidélité active, *entre le don du Père et l'exigence de réciprocité à l'égard d'autrui*.

À l'autre extrémité de l'évangile, à la veille de mourir, Jésus en prière acceptera d'entrer dans la volonté de celui qu'il appelle avec insistance «mon Père» (πάτερ μου 26,39.42) et assumera de vivre jusqu'au bout sa fidélité. «Jésus résiste à la dernière tentation identique à la première: devenir un dieu à contre-image de l'homme, un 'fils de Dieu' à la manière des Empereurs romains»<sup>32</sup>.

## CONCLUSION

Nous avons suivi les deux regards sur la famille entremêlés dans l'évangile de Matthieu, l'un reproduisant le donné patriarcal de la famille généalogique, l'autre exigeant au nom de la suivance du Christ de rompre avec les liens du sang. Que choisir: *familles je vous aime* ou *familles je vous hais*? L'absence de mise en rapport explicite des deux regards, mais aussi la persistance de l'un comme de l'autre jusqu'à la Passion, conduisent à penser que le procès fait à la famille n'est pas principiel, mais lié à l'urgence du Royaume des cieux proche.

D'un côté, *la famille demeure un donné anthropologique constitutif*. L'humanité de Jésus de Nazareth n'est pas autrement attestée (1,18-25). La filiation généalogique reste ce lieu identitaire où s'expérimente l'amour et où l'on est redevable d'amour, le père envers son fils (7,9) et

32. CUVILLIER, *Filiation humaine* (n. 2), p. 83.

le fils envers ses parents (15,4-6). Le christianisme matthéen ne plaide pas, à la manière des Cyniques, la haine des liens sociaux.

D'un autre côté, *la famille n'est plus ce qu'elle fut dans le judaïsme, à savoir le lieu de transmission de la promesse*. Les *tôledot* juives visaient à établir ce lien génétique d'appartenance à la bénédiction d'Abraham. La nouvelle «genèse» (1,1) qui intervient avec le Christ défait ce lien et adresse à l'individu, hors de toute filiation, la promesse de salut. C'est sur le plan sotériologique que la famille se trouve disqualifiée: l'appel à suivre Jésus atteint l'homme et la femme et les interpelle sur leur disponibilité à entrer dans la condition de fils et fille de Dieu (4,21-22; 8,22). L'appartenance familiale n'est plus détentrice désormais d'aucune garantie salvifique. Face à l'appel du Christ, la loyauté familiale doit plier (10,37); mais le baptême introduit les croyants dans une famille recomposée, la *familia Dei*, une famille élective où chacun reçoit de nouveaux frères et sœurs (12,46-50). C'est là, et à l'école de Jésus, que les chrétiens apprennent à habiter leur nouvelle condition de fils et fille de Dieu, à la fois offerte et appelée à se vérifier dans une fidélité de vie.

Université de Lausanne

Daniel MARGUERAT

Faculté de théologie et de sciences des religions

Quartier UNIL-Centre

Bâtiment Unithèque

CH-1015 Lausanne

Suisse

