

BIBLIOTHECA EPHEMERIDUM THEOLOGICARUM LOVANIENSIVM

CCXLIII

THE GOSPEL OF MATTHEW
AT THE CROSSROADS OF
EARLY CHRISTIANITY

EDITED BY

DONALD SENIOR

UITGEVERIJ PEETERS
LEUVEN – PARIS – WALPOLE, MA
2011

TABLE OF CONTENTS

Preface.	VII
Introduction.	XIII

MAIN PAPERS

Donald SENIOR (Chicago, IL) Matthew at the Crossroads of Early Christianity: An Introductory Assessment.	3
Gerd HÄFNER (München) Das Matthäus-Evangelium und seine Quellen	25
Camille FOCANT (Louvain-la-Neuve) La christologie de Matthieu à la croisée des chemins	73
Christopher TUCKETT (Oxford) Matthew: The Social and Historical Context – Jewish Christian and/or Gentile?	99
Matthias KONRADT (Heidelberg) Rezeption und Interpretation des Dekalogs im Matthäusevange- lium	131
Elian CUVILLIER (Montpellier) La construction narrative de la mission dans le premier évangile: Un déplacement théologique et identitaire	159
Amy-Jill LEVINE (Nashville, TN) Matthew's Portrayal of the Synagogue and Its Leaders.	177
Wolfgang KRAUS (Saarbrücken) Zur Ekklesiologie des Matthäusevangeliums	195
Daniel MARGUERAT (Lausanne) Indicatif du salut et impératif éthique chez Matthieu: Une alter- native?	241
Joseph VERHEYDEN (Leuven) Rock and Stumbling Block: The Fate of Matthew's Peter	263

Huub VAN DE SANDT (Tilburg)	
Matthew 11,28-30: Compassionate Law Interpretation in Wisdom Language	313
Gérard CLAUDEL (Metz)	
Joseph, figure du lecteur modèle du premier évangile	339
Elaine M. WAINWRIGHT (Auckland)	
Beyond the Crossroads: Reading Matthew 13,52 Ecologically into the Twenty-First Century	375
Christoph HEIL (Graz)	
„Selig die Sanftmütigen, denn sie werden das Land besitzen“ (Mt 5,5): Das matthäische Verständnis der Landverheissung in seinen frühjüdischen und frühchristlichen Kontexten.	389

OFFERED PAPERS

Edwin K. BROADHEAD (Berea, KY)	
Crossroads and Communities within the Gospel of Matthew . .	421
Matthijs J. DE JONG (Dutch Bible Association)	
Dominion through Obedience: Matthew 12,18-21 among the Early Christian Characterisations of Jesus	437
Mark R.C. GRUNDEKEN (Leuven)	
Community Formation in Matthew: A Study of Matthew 18,15-18	453
Gertraud HARB (Graz)	
Die Stellung des historischen Jesus zur Tempelsteuer: Überlegungen zu Mt 17,24-27	465
Markus-Liborius HERMANN (Erfurt)	
Die Bedeutung der Schrift – Vergleich der Schriftauslegung im Matthäusevangelium und im Hebräerbrief	479
Peter JUDGE (Winthrop, SC)	
“Or is your eye evil because I am good?” (Mt 20,15): What Kind of Justice Is This?	499
Stefan KOCH (München)	
„Die entscheidenden Kleinen“: Beobachtungen zu den ἐλάχιστοι und den μικροί im Mt-Ev „at the crossroads“	511
Veronica KOPERSKI (Miami Shores, FL)	
The Many Faces of the Canaanite Woman in Matthew 15,21-28	525

Beate KOWALSKI (Dortmund)	
Wunder bei den Heiden: Der heidnische Hauptmann (Mt 8,5-13) und die kanaanäische Frau (Mt 15,21-28)	537
Jan LAMBRECHT (Leuven)	
The Weeds in Context: Composition in Matthew 13,24-43 . . .	561
William R.G. LOADER (Murdoch)	
Does Matthew's Handling of Sexuality Issues Shed Light on Its Context?	569
Chris Ukachukwu MANUS (Ile-Ife)	
Towards an African Christian Theology of Conflict Resolution: A Re-Reading of Matthew 18,15-17	585
Simon Pierre MBUMBA NTUMBA (Leuven)	
L'identité du disciple dans l'évangile de Matthieu: Le doublet de Mt 9,27-31 et 20,29-34	599
Guillaume MIGBISIEGBE (Leuven)	
Entering into the Joy of the Master or Being Cast Out into the Outer Darkness: Re-Imagining the Eschatological Judgement in Matthew 25,30	607
Nils NEUMANN (Kassel)	
Die Anschaulichkeit der Rede Jesu: Ein Beitrag zur Rhetorik der Bergpredigt	621
Boris Alexander PASCHKE (Leuven)	
Ein Kommen und Gehen: Wie konsequent wird im Matthäusevangelium zwischen zentripetalem und zentrifugalem Universalismus unterschieden?	637
Daniel A. SMITH (London, Ont.)	
"Pray to your Father [who is] in secret" (Matthew 6,6): Considerations about Divine Presence and Sacred Space	653
Francois P. VILJOEN (Potchefstroom)	
Matthew, the Church and Anti-Semitism	665
Benedict Thomas VIVIANO (Fribourg)	
A Woman's Quest for Wisdom and the Adoration of the Magi as Part of Matthew's Program of Solomonic Sapiential Messianism	683
Wim J.C. WEREN (Tilburg)	
Matthew's View of Jesus' Resurrection: Transformations of a Current Eschatological Scenario	701

Ansgar WUCHERPFENNIG (Sankt Georgen, Frankfurt)	
Jesus mehr als Salomo: Im Stammbaum des Matthäus	713

INDEXES

ABBREVIATIONS	723
INDEX OF AUTHORS	727
INDEX OF BIBLICAL REFERENCES	743
INDEX OF OTHER REFERENCES	773

INDICATIF DU SALUT ET IMPÉRATIF ÉTHIQUE CHEZ MATTHIEU

UNE ALTERNATIVE?

Le problème de la sotériologie est une question lancinante en théologie matthéenne. Elle est le plus souvent posée dans les termes suivants : comment s'articulent chez Matthieu l'indicatif du salut et l'impératif éthique ? C'est bien entendu le poids massif accordé dans le premier évangile à la parénèse, ainsi que la présence constante de la référence au jugement eschatologique, qui aiguïssent la question. Comment s'articulent ici l'Évangile du salut et la perspective du jugement eschatologique sur les œuvres humaines ? Comment relier *good news* et *good deeds* chez Matthieu ?

Je commencerai par dresser une typologie des modèles de résolution que présente la recherche. J'y accorderai une certaine attention, car ce passage en revue permettra de décrire comment la question a été construite dans la recherche et de soumettre ce questionnement à la critique. J'annonce d'emblée que deux lignes de force traverseront mon analyse.

Premièrement, j'estime qu'il nous faut aller au-delà de la *dualité indicatif/impératif*¹ pour rendre compte de la théologie matthéenne ; très exactement, je pense qu'il faut cesser de penser cette dualité – qui revient constamment dans la recherche – comme une *alternative*. Si l'usage des termes « indicatif » et « impératif » en tant que catégories heuristiques paraît difficilement évitable, en revanche la structure même de la pensée de Matthieu ne recommande pas de concevoir leur rapport en terme d'exclusivité ou d'alternative.

Secondement, j'aimerais reconsidérer le *rapport entre christologie et éthique* d'une façon qui corresponde à la théologie narrative de Matthieu ; cette théologie résiste en effet à la systématisation, et se déploie suivant un processus que je dirais *associatif* plutôt que *systématique*. Je développerai ces deux positions dans mes points II et III. Mon IV^e et dernier point touchera le rôle de l'eschatologie dans l'éthique de Matthieu.

1. Un ouvrage collectif récent, traitant de l'ensemble du Nouveau Testament, porte le titre programmatique : *Jenseits von Indikativ und Imperativ: Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik / Contexts and Norms of New Testament Ethics*, I, éd. F.W. HORN – R. ZIMMERMANN (WUNT, 238), Tübingen, Mohr Siebeck, 2009.

I. SOTÉRIOLOGIE ET ÉTHIQUE: CINQ MODÈLES DE RÉOLUTION

Pour rendre compte du rapport entre sotériologie et éthique, la recherche matthéenne a élaboré, depuis le début du XX^e siècle, cinq modèles, qui sont autant de scénarios explicatifs. Le premier est celui de l'impératif radical; le deuxième, celui de l'indicatif dominant; le troisième refuse l'alternative; le quatrième travaille sur une théologie de l'alliance, et le cinquième postule un indicatif implicite. Ma présentation focalisera autant que possible sur le Sermon sur la montagne, où les enjeux se manifestent avec une clarté exemplaire.

1. *L'impératif radical*

Il faut évidemment commencer avec Hans Windisch, dont la monographie *Der Sinn der Bergpredigt* a fonctionné comme un détonateur dans l'exégèse du premier évangile². Le sous-titre de son livre annonce le programme: «Ein Beitrag zum Problem der richtigen Exegese». L'exégèse correcte, selon Windisch, est celle qui ne confond pas la critique historique avec l'interprétation théologique. Non qu'il récuse la tâche pour l'exégète d'interpréter théologiquement les résultats de son analyse. Non, se situant plutôt sur le plan épistémologique, l'exégète de Leyde défend la succession de deux opérations: la lecture historique du texte, d'abord, puis son interprétation. Le résultat est un refus d'opter en Mt 5–7 pour une éthique de l'intention ou de procéder à une disqualification de l'impératif à cause des difficultés liées à sa faisabilité³. Aligné sur l'interprétation apocalyptique lancée par Johannes Weiss, Windisch en appelle à une radicale prise au sérieux de l'impératif dans le Sermon sur la montagne: Jésus, dans ces paroles, énonce les conditions d'entrée dans le Royaume prescrites par Dieu («die von Gott verfüigten Einlassbedingungen durch den Mund Jesu») ⁴. Les béatitudes annoncent ce programme en affichant les comportements qui constituent la meilleure justice prescrite en 5,20 pour être admis dans le Royaume («*devenez* pauvres en esprit, *ayez* faim de justice, *devenez* miséricordieux») ⁵. Bref, Mt 5–7 correspond à une éthique du jugement (*Gerichtsethik*), caractéristique pour Windisch du Jésus historique. Sa fonction est assimilable aux *toroth* d'entrée des Ps 15

2. H. WINDISCH, *Der Sinn der Bergpredigt: Ein Beitrag zum Problem der richtigen Exegese* (Untersuchungen zum Neuen Testament, 16), Leipzig, Hinrichs, ¹1929, ²1937.

3. *Ibid.*, pp. 25-69.

4. *Ibid.*, p. 9: «Sie ist Proklamation der von Gott verfüigten Einlassbedingungen durch den Mund Jesu».

5. *Ibid.*, pp. 9-10.

et 24; le lecteur de l'évangile y trouve la contrepartie chrétienne de la Torah mosaïque⁶.

Ce modèle interprétatif a eu le mérite de replacer au centre du débat la validité de l'impératif matthéen, qui n'est pas à banaliser ou à symboliser comme une métaphore, mais qui demande à être mis en pratique. La concrétude des injonctions en 5,21-48 (se réconcilier avec le frère, avoir une parole claire, tendre la joue gauche, donner son manteau) ne va aucunement dans le sens d'une morale de l'intériorité. Cette voie sera suivie par de nombreux chercheurs. Martin Dibelius parle des béatitudes comme d'un «catalogue des vertus qui doivent être exercées dans les communautés chrétiennes»⁷. Jacques Dupont conclut son étude monumentale sur *Les Béatitudes* en affectant à Matthieu la responsabilité d'avoir «attribué aux paroles de Jésus la valeur de normes pour la vie chrétienne»⁸.

Le défenseur extrême de cette position est Willi Marxsen, qui met au défi de prouver qu'en Matthieu, l'indicatif du salut précéderait l'impératif⁹. La logique matthéenne vise au contraire à promouvoir une justice qui excède quantitativement celle des Pharisiens (c'est ainsi que Marxsen lit le *περισσεύειν* de 5,20). Indicatif et impératif sont clairement dissociés, car dans le premier évangile, selon lui, christologie et éthique sont deux entités séparées¹⁰. Or, c'est là que cette position révèle son talon d'Achille: peut-on soutenir que l'éthique en Matthieu soit découplée de la christologie? Assurément non. L'erreur est d'absolutiser le statut de la Loi dans le premier évangile, comme si la Torah y conservait l'autorité autofondée qu'elle reçoit dans la tradition juive. Or en 5,17-19, ce n'est pas à l'autorité de la Torah que se soumet le Jésus matthéen; c'est, au contraire, Jésus qui proclame souverainement (*ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν* 18a) la validité intégrale de la Loi en régime chrétien. La Loi a autorité dans l'évangile *pour autant que Jésus la lui reconnaît*¹¹. Dans la séquence des antithèses (5,21-48), ce n'est pas en elle-même, mais de l'enseignement de Jésus que l'interprétation de la Loi reçoit son facteur de régulation. En définitive,

6. «... die Bergpredigt umfasst die von Jesus als neuem Gesetzgeber neu formulierten Einzugsbedingungen» (*ibid.*, p. 10).

7. M. DIBELIUS, *Die Bergpredigt*, dans ID., *Botschaft und Geschichte I*, Tübingen, Mohr, 1953, 79-174, p. 120.

8. J. DUPONT, *Les Béatitudes III* (ÉtB), Paris, Gabalda, ²1973, p. 671.

9. W. MARXSEN, *New Testament Foundations for Christian Ethics*, Edinburgh, Clark, 1993 (original allemand 1989), pp. 231-248, surtout 238.

10. *Ibid.*, pp. 241-242: «The missing imperative in Matthew is mainly a result of the nature of his Christology, which has shrunk to a mere doctrine. [...] Christology and ethics are separate entities».

11. Voir D. MARGUERAT, «*Pas un iota ne passera de la Loi...*» (*Mt 5,18*): *La Loi dans l'Évangile de Matthieu*, dans C. FOCANT (éd.), *La Loi dans l'un et l'autre Testament* (Lectio Divina, 168), Paris, Cerf, 1997, 140-174, surtout pp. 155-160.

qui énonce l'impératif du Sermon sur la montagne? Windisch se référerait au Christ-Juge, mais l'identité du locuteur de Mt 5-7 doit être précisée; elle dépasse largement celle du législateur eschatologique (j'y reviendrai).

Il est intéressant de noter qu'au moment où Windisch réaffirme massivement l'importance de l'impératif matthéen, il renoue avec l'orientation majeure de l'exégèse patristique. Les Pères ne restaient toutefois pas fixés à la lecture morale. Origène explique par exemple que la δικαιοσύνη dont il est question en 5,6 («heureux ceux qui ont faim et soif de la justice») est une vertu à pratiquer, mais qu'en même temps elle n'est autre que le Christ¹². Grégoire de Nysse, de son côté, en appelle à l'exemple de Jésus dans la tentation, dont le désir d'accomplir la volonté de Dieu l'emporte sur sa faim de pain¹³. Bref, à leur école, c'est le rapport entre christologie et éthique qui demande à être repensé.

2. *L'indicatif dominant*

La réaction au modèle de Windisch se fait cinglante dans le commentaire de Matthieu que réalise Julius Schniewind¹⁴: Matthieu, même s'il insiste sur l'impératif, n'a pas effacé l'Évangile de la grâce, dit-il. Le Jésus matthéen est le roi promis à Israël, qui accomplit la Loi et inscrit ses commandements au cœur des croyants; or, l'exigence qu'il énonce est toujours dominée par la promesse¹⁵. À cet égard, la place et le rôle des béatitudes au seuil du Sermon sur la montagne sont révélateurs aux yeux de Schniewind. La δικαιοσύνη de la quatrième béatitude (5,6) n'a pas une dimension éthique, mais sotériologique: elle promet le bonheur à ceux qui «auf eine von Gott geschenkte Gerechtigkeit warten»¹⁶. Loin d'afficher un programme de vertus, les béatitudes sont une déclaration messianique voilée qui proclame la venue discrète du salut. Même les macarismes dits actifs (les miséricordieux, les purs de cœur, les faiseurs de paix: 5,7-9) s'inscrivent dans cet esprit: ils ne sont pas à comprendre au sens de la rétribution promise à un acte méritoire; le bonheur promis

12. GCS Origène 12,49. Origène interprète Mt 5,6 à partir de 1 Co 1,30: le Seigneur «qui est devenu pour nous sagesse de la part de Dieu, justice (δικαιοσύνη), sanctification et délivrance». Voir *Origenes Werke. Matthäuserklärung* III, Leipzig, Hinrichs, 1941, p. 49 fragment 83.

13. PG 44,1233-1240. Grégoire de Nysse interprète Mt 5,6 à partir de Jn 4,34: «Ma nourriture, c'est de faire la volonté de mon Père». Voir *Les Béatitudes*, trad. J.Y. GUILLAUME et G. PARENT (Pères dans la foi), Paris, Desclée de Brouwer, 1979, p. 62.

14. J. SCHNIEWIND, *Das Evangelium nach Matthäus* (NTD, 1/2), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, ¹1937, ¹³1984.

15. *Ibid.*, p. 7.

16. *Ibid.*, p. 44.

est pure miséricorde divine¹⁷. On peut approuver Schniewind sur ce point: les promesses eschatologiques des macarismes actifs (être objet de miséricorde, voir Dieu, être appelé fils de Dieu, recevoir un μισθός abondant dans les cieux: 5,7-11) correspondent à un don de Dieu, et ne peuvent pas être rangées sous l'appellation «justice des œuvres» (*Werkgerechtigkeit*). La dimension gracieuse de l'horizon eschatologique ne cède pas la place à un calcul rétributif.

Curieusement, par un tout autre chemin, Roland Deines est récemment parvenu à un résultat semblable¹⁸. Sa cible est la lecture éthique de l'évangile, défendue par excellence dans le commentaire d'Ulrich Luz¹⁹. Deines passe par la compréhension juive de la justice et son lien avec la Torah pour affirmer: a) que la δικαιοσύνη matthéenne est le don eschatologique du salut instauré par Jésus; b) que la Torah est accomplie, c'est-à-dire rendue obsolète par la venue du Messie; c) que les disciples sont appelés à observer non pas une δικαιοσύνη διὰ νόμου, mais une δικαιοσύνη διὰ νόμου Χριστοῦ (Ga 6,21)²⁰, dictée par l'enseignement de Jésus. En réalité, la lecture de Schniewind comme celle de Deines sont très dépendantes des catégories pauliniennes, et leur compréhension sotériologique de la δικαιοσύνη emprunte plus à Paul qu'au premier évangile.

Comme Deines, Gerhard Barth avait auparavant affecté à la δικαιοσύνη matthéenne une double dimension: sotériologique et éthique²¹. Mais surtout, Barth avait réfléchi à la connexion entre le don divin et l'activité humaine. Il l'identifie dans le concept de compréhension (συνιέναι)²². Barth a bien relevé qu'à la différence de Mc, les disciples matthéens sont dotés du comprendre (13,19.23; 15,10; 16,12; 17,13). Or ce comprendre, concrétion éthique de la foi en l'homme, n'est pas le fruit des efforts humains; il «n'est pas une performance de l'humain, mais un agir de Dieu sur l'homme, un don»²³. Ce don fait précisément la différence entre les croyants et la foule extérieure: «À vous il a été donné de connaître

17. *Ibid.*, p. 46: «Aber nun sind diese Sätze im Munde Jesu nicht so gemeint, als erwürbe der erbarmende, vergebende Mensch mit diesem seinen Verahnten ein Verdienst, einen Anspruch auf Gottes Erbarmen und Vergebung».

18. R. DEINES, *Die Gerechtigkeit der Tora im Reich des Messias: Mt 5,13-20 als Schlüsseltext der matthäischen Theologie* (WUNT, 177), Tübingen, Mohr Siebeck, 2004.

19. U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus* (EKK, I/1), Düsseldorf, Benziger; Neukirchen, Neukirchener, ⁵2002.

20. DEINES, *Die Gerechtigkeit der Tora im Reich des Messias* (n. 18), p. 649.

21. G. BARTH, *Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus*, dans G. BORNKAMM – G. BARTH – H.J. HELD, *Ueberlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium* (WMANT, 1), Neukirchen, Neukirchener, ⁵1968, 54-154, ici pp. 116, 130-131.

22. *Ibid.*, pp. 102-103.

23. «Das Verstehen ist keine Leistung des Menschen, sondern ein Handeln Gottes am Menschen, eine Gabe» (*ibid.*, p. 103).

les mystères du Royaume des cieux, tandis qu'à ceux-là ce n'est pas donné» (13,11). Le cadeau divin de la compréhension livre à la fois l'accès à la révélation christologique (13,11) et à la fidélité éthique (13,19.23); il peut donc être considéré comme le fondement de l'éthique. Par cette analyse, Barth a bien mis en évidence ce qu'on appellera un concept bi-valent de la théologie matthéenne, parce qu'il relève à la fois de la sotériologie et de l'éthique. La piste est à creuser: le modèle suivant va s'y employer.

3. *L'indicatif impératif*

Le grand mérite de Georg Strecker, dans *Der Weg der Gerechtigkeit*, est d'avoir mis en doute l'alternative indicatif/impératif²⁴. Strecker rejoint le modèle de Windisch: la théologie du premier évangile est foncièrement impérative, et le fondement de l'impératif est d'ordre eschatologique. En annonçant la βασιλεία et le jugement futur sur les œuvres, le Jésus matthéen aiguise à l'extrême l'exigence éthique et lui fournit sa motivation eschatologique; la prédication eschatologique a pour seule légitimité de renforcer l'appel à l'obéissance²⁵. Il est vain, suivant Strecker, de chercher chez Matthieu l'idée d'un don préalable: la notion est absente de cet évangile, et remplacée par la perspective dominante de la rétribution eschatologique. Le seul point qui différencie selon lui Matthieu d'une piété méritoire est la dimension strictement eschatologique du salaire (μισθός) dévolu aux justes²⁶. Mais ce qui retient Strecker d'affecter à Matthieu une justice des œuvres, c'est l'idée que la dualité indicatif/impératif n'est pas une structure qui convient à cet évangile. Se basant sur 11,29-30, avec sa notion du «joug facile» à porter que Jésus propose à ses disciples, Strecker affirme que le don du salut n'est autre ici que l'offre du joug, c'est-à-dire l'appel à l'obéissance telle que le Jésus matthéen la décline et la rend possible par son interprétation de la Loi. «Die Heilsgabe ist [...] in der Forderung Jesu gegenwärtig»²⁷. Il faut donc compter chez Matthieu avec un «indicatif impératif», c'est-à-dire un indicatif qui se donne sous la forme de l'impératif. Et si l'on peut parler d'une présence de la βασιλεία eschatologique (cf. 21,43), c'est sous la forme de l'exigence de Jésus: le Royaume s'événementie par l'énoncé de la parole impérative du Jésus matthéen²⁸.

24. G. STRECKER, *Der Weg der Gerechtigkeit: Untersuchung zur Theologie des Matthäus* (FRLANT, 82), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1962, 21966.

25. *Ibid.*, pp. 158-159.

26. *Ibid.*, pp. 162-165: Mt 5,12; 6,1.2.5.16; 10,41-42; 20,8.

27. *Ibid.*, p. 175.

28. *Ibid.*, p. 170: «Die eschatologische Gottesherrschaft wird nicht zur Gegenwart, indem sie dem Imperatif gegenübersteht, vielmehr in der Verbindung mit der Forderung Jesu».

À l'arrière-plan de cette confluence (*Ineinander*) de l'indicatif et de l'impératif, il s'agit évidemment de considérer la représentation juive de la Torah comme grâce et exigence à la fois, don et prescription. Mais l'erreur de Strecker me paraît être d'avoir dissous l'indicatif au nom de l'impératif. Il est symptomatique de constater que la matière narrative de l'évangile n'est exploitée par lui que dans sa potentialité prescriptive; or, l'entier du premier évangile ne se résorbe pas dans la parole prescriptive. Le cycle des miracles (chap. 8–9), par exemple, n'est pas lu dans sa dimension christologique et sotériologique, et il n'est pas correct d'affirmer que la figure de Jésus fonctionne exclusivement comme modèle éthique²⁹. Bref, le soupçon porté sur l'alternative indicatif/impératif doit être retenu; d'importation paulinienne, elle ne convient en réalité même pas à Paul³⁰. Mais c'est l'insertion de l'impératif au sein de la trame narrative de l'évangile, au sein de son intrigue et de son histoire de salut, qui doit être reconsidérée. Voici la tâche devant laquelle nous nous trouvons: identifier comment l'impératif a été mis en récit par Matthieu.

4. Une théologie de l'alliance

Le premier à avoir postulé de manière conséquente la présence d'une théologie de l'alliance à l'arrière-plan du premier évangile est Hubert Frankemölle, dans son *Jahwebund und Kirche Christi*³¹. Plus exactement, c'est une théologie de l'alliance réinterprétée christologiquement que Frankemölle postule comme structure fondamentale de la pensée matthéenne. Les trois points d'appui textuels sont 1,23 (Jésus comme «Emmanuel», «Dieu avec nous»), 18,20 («Je suis au milieu d'eux») et 28,20 («Je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde»). L'être-avec de Jésus dans sa communauté se substitue à l'être-avec de Dieu et d'Israël³², et cette formule d'alliance constitue la structure fondamentale à partir de laquelle s'organisent l'ecclésiologie et l'éthique matthéenne. 1,23 et 28,20 constituent dès lors une macro-inclusion narrative, tout le récit situé entre ces deux bornes demandant à être compris à cette lumière. Résultat: tout légalisme est exclu, puisque l'éthique est surplombée par le don de l'être-avec; la δικαιοσύνη ne doit pas être réduite à sa dimension éthique,

29. *Ibid.*, pp. 177-184.

30. À titre d'exemple: la pneumatologie. L'Esprit est-il chez Paul don de Dieu (Rm 8,2) ou agent de la fidélité du croyant (Ga 5,22-23)? Il est les deux, précisément.

31. H. FRANKEMÖLLE, *Jahwebund und Kirche Christi: Studien zur Form- und Traditionsgeschichte des "Evangeliums" des Matthäus* (NTAbh, 10), Münster, Aschendorff, 1974, 21984.

32. *Ibid.*, pp. 12-83.

mais désigne globalement la conformité à l'alliance³³. Dans sa lecture de l'histoire, Matthieu parvient à allier la discontinuité historique (l'échec d'Israël à reconnaître son Messie) et la continuité théologique de Dieu à son alliance, qui reportée sur l'Église, exige des nouveaux croyants la fidélité à l'alliance. Dans la discontinuité de l'histoire, l'offre du salut et l'appel à la fidélité au sein de l'alliance demeurent comme une constante³⁴. Fondamentalement, pour la question qui nous intéresse, Frankemölle revient à la position d'un indicatif dominant, à partir duquel doit être évalué l'impératif – à la différence près qu'il identifie l'indicatif non pas dans le texte, mais dans une structure de pensée sous-jacente³⁵.

La piste a été suivie et revisitée par Petri Luomanen, qui a appliqué à Matthieu le concept de «nomisme d'alliance» que l'on doit à Ed P. Sanders³⁶. Sur le fond, le résultat est identique. L'«univers symbolique» de Matthieu postule un indicatif initial, l'élection de Dieu, qui appelle en réponse la fidélité humaine; cette structure de pensée, peu explicite dans l'évangile, constitue néanmoins un présupposé de lecture indispensable si l'on veut éviter de se tromper sur la sotériologie matthéenne³⁷. En effet, au niveau de la «proclamation» du Jésus matthéen, nous assistons essentiellement à un discours d'appel à la repentance et d'interprétation de la Loi. Matthieu modifie toutefois et christianise la structure: entrer dans la communauté (*getting in*) s'opère par le baptême; y demeurer (*staying in*) nécessite une obéissance à la Loi indispensable au salut eschatologique. Pour Luomanen, le premier évangile développe avant tout les conditions du *staying in*, donc l'impératif, que l'oubli de l'indicatif initial conduirait à dénaturer en légalisme.

33. *Ibid.*, pp. 274-282.

34. *Ibid.*, pp. 305-307.

35. S'appuyant sur les travaux de Frankemölle, G. Rossé voit en 18,20 la clef de compréhension de l'ensemble du chapitre 18: la présence du Ressuscité au milieu des siens est l'expression christologique de la théologie matthéenne de l'alliance; cette présence assure à la communauté le pardon divin et l'efficacité de sa prière (18,19), mais d'autre part, elle rend d'autant plus graves les péchés commis contre la volonté du Père, qui mettent en question la vie dans l'alliance: «Il peccato, come disobbedienza alle esigenze dell'alleanza nuova, ha dimensione cristologica ed ecclesiale: esso distrugge o vela quel rapporto di 'fratellanza' che assicura la presenza del Dio-con-noi anche fra due o tre fratelli» (*L'ecclesiologia di Matteo: Interpretazione di Mt 18,20*, Roma, Città Nuova, 1987, citation p. 110).

36. P. LUOMANEN, *Entering the Kingdom of Heaven: A Study on the Structure of Matthew's View of Salvation* (WUNT, II/101), Tübingen, Mohr Siebeck, 1998. Voir aussi K. SYREENI, *The Making of the Sermon on the Mount: A Procedural Analysis of Matthew's Redactoral Activity* (AASF.DHL, 44), Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia, 1987. Le modèle de E.P. SANDERS est exposé dans son livre: *Paul and Palestinian Judaism*, London, SCM, 1977.

37. LUOMANEN, *Entering the Kingdom of Heaven* (n. 36), pp. 281-282.

Cette dernière remarque de Luomanen me paraît poser un problème heuristique tout à fait intéressant: faut-il compter avec un présupposé de lecture, un acquis théologique initial, dont l'ignorance fausserait gravement la compréhension de la théologie matthéenne? Pour cet auteur, la réponse est clairement positive: la sotériologie de Matthieu ne peut être pleinement comprise en dehors d'un «contexte judéo-chrétien, où les actions passées de Dieu dans l'histoire de son peuple sont encore suffisamment bien connues»³⁸. Mais faut-il postuler une connaissance globale des «actions passées de Dieu dans l'histoire de son peuple», donc de l'histoire de Dieu avec Israël, ou faut-il penser plus spécifiquement à l'agir de Dieu au travers du Christ? Le présupposé de lecture du premier évangile est-il théo-logique ou ne doit-il pas plutôt être pensé christo-logiquement? Le cinquième et dernier modèle de compréhension que j'ai détecté me semble explorer, sur des registres divers, cette dernière voie.

5. *L'indicatif implicite*

Dans une étude comparative des éthiques de Matthieu et de Paul, Roger Mohrland parle d'une «structure de la grâce» qui demeure le plus souvent «in the background, simply taken for granted – the largely unspoken context in which the Gospel is set»³⁹. En quoi consiste ce non-dit indicateur de la grâce? Pour Mohrland, il s'agit globalement de la croyance traditionnelle juive dans la miséricorde et le pardon de Dieu, mais aussi de la signification sotériologique de la vie et de la mort de Jésus et de l'expérience spirituelle de sa continue présence dans la communauté⁴⁰. Il y a donc à la fois un savoir théologique (la miséricorde divine, la mort salvifique du Christ) et une expérience spirituelle des lecteurs de l'évangile (la présence du Ressuscité), qui constitueraient ensemble l'acquis indispensable à une correcte lecture du texte. Car, précise encore Mohrland, l'impératif éthique n'est que rarement explicitement motivé par un indicatif de la grâce⁴¹; mais en réalité, la grâce serait implicite dans l'ensemble de l'histoire de Jésus racontée par l'évangéliste⁴².

38. «Thus it seems that Matthew's view of salvation can be fully understood only in a Jewish-Christian context where God's past deeds in the history of the people were still known well enough» (*ibid.*, p. 286).

39. R. MOHRLAND, *Matthew and Paul: A Comparison of Ethical Perspectives* (SNTS MS, 48), Cambridge, University Press, 1984, p. 80.

40. *Ibid.*, p. 80.

41. *Ibid.*, pp. 80, 92.

42. *Ibid.*, p. 80.

Dans un article de 2001, Charles Talbert a tenté de concrétiser le lieu, ou plutôt les lieux, de cet indicatif implicite⁴³. Dans la ligne de la thèse de Frankemölle, il identifie ce qu'il appelle «quatre techniques» propres à notre évangéliste; elles constituent un répertoire conceptuel marqueur de l'indicatif du salut. Ces quatre «techniques», qui correspondent à quatre motifs, sont: 1) la formule «Je suis avec vous» ou «au milieu de vous»; 2) l'invocation du nom divin rattachée au baptême «au nom du Père, du Fils et du saint Esprit» (28,19); 3) le don d'une connaissance eschatologique aux disciples; 4) la locution «avec Jésus» qui qualifie la condition de suivance des μαθηταί⁴⁴. Talbert voit ces quatre motifs constituer un arrière-plan à l'ensemble de l'évangile, un préalable sotériologique qui détermine la condition des disciples récepteurs de l'impératif, si bien qu'il n'y a pas à chercher de différence entre Matthieu et Paul: «Like Paul, his soteriology is by grace from start to finish. He just uses a different conceptual repertoire»⁴⁵. Se demander comment se construit dans l'évangile la condition des μαθηταί, représentatifs (comme l'avait montré Bornkamm) des croyants de la communauté, est une excellente question; mais ce que cette thèse échoue à montrer, c'est la manière dont s'articulent *dans le texte* cette construction de la condition des disciples et l'appel à l'obéissance.

Dans une tout autre perspective, le caractère implicite de l'indicatif est attribué par d'autres chercheurs à la situation historique de l'évangéliste, typique de la deuxième génération chrétienne. Ulrich Luz la décrit ainsi: la communauté matthéenne a derrière elle une histoire de quelque cinquante années de prédication chrétienne de la grâce; or, répété constamment, ce message peut être perverti en une «grâce à bon marché» (cf. Bonhoeffer). Dès lors, pour l'église de Matthieu, le problème fondamental était de savoir «comment rester fidèle à la foi qu'elle avait reçue»⁴⁶. La massive accentuation de l'indicatif vient donc d'une priorité reconnue par l'évangéliste dans sa relecture de l'histoire de Jésus: pour sa communauté, ce n'est pas

43. Ch.H. TALBERT, *Indicative and Imperative in Matthean Soteriology*, dans *Biblica* 82 (2001) 515-538.

44. 1) «Je suis avec vous» ou «au milieu de vous»: c'est le motif de l'être-avec, repéré par Frankemölle en 1,23; 18,20 et 28,20; 2) l'invocation du nom divin au sein du baptême «au nom du Père, du Fils et du saint Esprit» (28,19) renvoie à une conscience de la présence de l'Esprit dans la vie des disciples; 3) la révélation d'une connaissance eschatologique réservée aux disciples est attestée en 11,25-27 et 13,11-12, avec ses connotations de christologie sapientiale; 4) la locution «avec Jésus» qualifie la condition de suivance des μαθηταί et correspond à la relation du maître et des disciples.

45. TALBERT, *Indicative and Imperative in Matthean Soteriology* (n. 43), p. 538.

46. LUZ, *Matthäus* (n. 19), p. 292. Voir avant lui: J. ZUMSTEIN, *La condition du croyant dans l'évangile selon Matthieu* (OBO, 16), Fribourg, Éditions universitaires; Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1977, pp. 300-308.

l'indicatif – qui lui est connu – qu'elle doit réentendre, mais l'impératif. Matthieu n'est plus comme Paul confronté à la question «comment se convertit-on à l'Évangile?», mais «comment vit-on sa foi dans la durée?». Autrement dit: Matthieu ne répète pas ce que les destinataires de son histoire de Jésus connaissent pertinemment. Cette hypothèse historique me paraît judicieuse, et je la tiens pour acquise. Il reste néanmoins à se demander si un indicatif fondateur n'a pas laissé des traces textuelles dans l'évangile.

Le passage en revue de ces modèles de résolution et de leurs apories nous place face à deux questions, que j'aborderai successivement. La première tient à la mise en récit de l'impératif: comment est-il intégré dans l'histoire de Jésus? Mt 5–7 servira d'exemple (II). La deuxième tient au lien entre christologie et éthique; Mt 10 et Mt 18 seront un bon test (III).

II. LA MISE EN RÉCIT DE L'IMPÉRATIF (MT 5–7)

Je prends donc la mise en récit du Sermon sur la montagne comme cas exemplaire. L'introduction du discours en 5,1 met en place trois figures (Jésus, les disciples et les foules), et cette constellation pose la question classique des destinataires du Sermon. Les indices textuels font penser à deux cercles, les disciples comme auditeurs privilégiés de l'enseignement (5,1: προσῆλθαν; 5,2: ἐδίδασκεν αὐτούς) et les foules comme cercle plus large de témoins (cf. 7,28-29)⁴⁷. Mais ce qu'il m'importe de relever, c'est la manière dont la relation entre Jésus et ces deux cercles d'auditeurs a été construite en amont du récit. Car si le Sermon débute pour sa matière discursive en 5,3, sa mise en place narrative débute en 4,12 avec l'activité de Jésus en Galilée. La césure narrative ne se situe pas entre 4,25 et 5,1, mais entre 4,11 (conclusion du récit des tentations) et 4,12⁴⁸. Il faut donc observer attentivement la fonction de la séquence 4,12-25, car non seulement elle prélude au Sermon sur la montagne, mais surtout elle fixe le cadre théologique et relationnel au sein duquel va se déployer la parole impérative.

Pour la composition de la séquence, l'évangéliste a suivi Mc 1,14-21, puis il a exclu les récits d'exorcisme et de guérison (Mc 1,22-38); en

47. Le discours d'envoi, le discours communautaire et le discours eschatologique sont réservés aux disciples (10,1; 18,1; 24,1-2), tandis que Mt 13 et Mt 23 bénéficient d'un double auditoire (13,2.10; 23,1).

48. La transition entre 4,11 et 4,12 touche à la fois la géographie (passage en Galilée), la temporalité (passage de l'imparfait 11b à l'aoriste 12a) et la constellation des personnages. Nous avons là des indices suffisants de clôture narrative.

revanche, il a amplifié aux v. 23-25 les sommaires de guérison en empruntant à Mc 1,39 et 3,7-8. Le résultat est une séquence en trois scènes: la première qualifie l'émergence du prédicateur Jésus (4,12-17), la deuxième est consacrée à l'appel des disciples (4,18-22), la troisième est consacrée aux foules (4,23-25). Nous retrouvons les trois figures rassemblées au seuil du Sermon (5,1-2). Qu'est-il dit de ces trois figures et de leurs relations?

4,12-17	4,18-22	4,23-25
Jésus prédicateur	Appel des disciples	Afflux des foules
// Mc 1,14-15	// Mc 1,16-20	//Mc 1,39; 3,7-8a

1. La première scène (4,12-17)

Cette première scène (4,12-17) articule chronologiquement le début de l'activité publique de Jésus à l'emprisonnement de Jean Baptiste; ce lien appuie le parallélisme cher à Matthieu entre Jésus et Jean; puis est décrit le déplacement de Nazareth à Capharnaüm. Matthieu introduit aux v. 14-16 une citation d'accomplissement (Es 8,23-9,1), qui atteste que ce déplacement en Galilée répond au plan de Dieu. L'espace géographique dessiné par la citation trouvera un écho et une confirmation en 4,25⁴⁹. Mais la fonction de la citation dépasse la légitimation géographique: le peuple qui habite la «Galilée des nations»⁵⁰, et qui est dans les ténèbres (σκότος), voit se lever une grande lumière (φῶς μέγα) qui illumine «le pays et l'ombre de la mort». Le sens des métaphores est biblique: la dualité lumière/ténèbres exprime celle du salut et du péché. Que désigne φῶς? Dans ce contexte, il ne peut s'agir que de Jésus, dont l'émergence galiléenne réalise la prophétie de salut. Mais la métaphore s'applique-t-elle à la personne de Jésus ou à son enseignement? L'affirmation est ici principale; il ne s'agit donc pas de la restreindre⁵¹. La suite de la séquence l'illustrera à la fois par une activité de parole (v. 17 et 23) et par une activité de guérison (v. 23-25).

49. On relit en 4,25 les mentions Γαλιλαία et πέραν τοῦ Ἰορδάνου.

50. Le sens de la formule «Galilée des nations» fait problème. Matthieu ne peut envisager une population essentiellement non-juive en Galilée, mais il use de la formule isaïenne au sens «fictif»: elle lui permet d'anticiper l'extension du salut aux nations (avec LUZ, *Matthäus* [n. 19], p. 235).

51. LUZ, *Matthäus* (n. 19), p. 236; cf. DEINES, *Die Gerechtigkeit der Tora im Reich des Messias* (n. 18), pp. 220-221.

Le v. 17 enchaîne avec un connecteur temporel: «À partir d'alors (ἀπὸ τότε), Jésus commença à proclamer et dire: 'Convertissez-vous, car (γάρ) le Royaume des cieux s'est approché'». La première concrétisation de l'émergence du salut dans la personne de Jésus est une activité de parole (κηρύσσειν, λέγειν). On ne manque pas de remarquer que Matthieu a inversé la succession syntaxique de sa source (Mc 1,15: l'appel à se convertir (μετανοεῖτε) précède et ne suit plus l'annonce de la proximité du Règne. Cette inversion est incontestablement la signature de l'insistance matthéenne sur l'impératif: l'appel au changement est emphatiquement mis en avant. Mais on se gardera de durcir la pensée matthéenne sur ce point: on n'en conclura pas pour autant que l'indicatif se résorbe dans l'impératif. Le connecteur logique γάρ (17b) signale en effet que l'appel à la conversion reçoit sa raison d'être et sa légitimité de la proximité annoncée du Règne. βασιλεία τῶν οὐρανῶν décode d'ailleurs ce que le texte d'Ésaïe dit métaphoriquement de la lumière salutaire (16bd): l'émergence de Jésus est lumière en tant qu'elle coïncide avec la proximité du Règne.

Je conclus sur cette première scène: le transfert de Jésus à Capharnaüm est qualifié théologiquement d'irruption du salut dans un monde perdu; cet avènement du salut, conceptualisé comme un Règne proche, déclenche en premier lieu une parole impérative.

2. La seconde scène (4,18-22)

Cette seconde scène (4,18-22) est une reprise presque intégrale de Mc 1,16-20. La retouche principale de Matthieu dans ce double appel à la suivance est l'accentuation du parallélisme dans la notification de la réponse des disciples à l'appel: οἱ δὲ εὐθέως ἀφέντες ... ἠκολούθησαν αὐτῷ (4,20.22)⁵². Quel est l'effet de ce lissage stylistique? S'il met en évidence la radicalité de l'obéissance des deux couples de frères, il souligne aussi l'efficacité redoutable de la parole d'appel. Autant que l'exemplaire disponibilité de ces hommes à suivre Jésus, l'immédiateté de leur réponse illustre la fécondité de la parole adressée par le maître. Matthieu aime, pédagogiquement, user de la redondance à des fins catéchétiques⁵³. L'effet sur le lecteur de la redondance des v. 20 et 22 est de lui démontrer la

52. Matthieu a délibérément calqué les deux clauses l'une sur l'autre alors que Mc varie. Mc 1,18 présente: καὶ εὐθὺς ἀφέντες τὰ δίκτυα ἠκολούθησαν αὐτῷ. Mc 1,20: καὶ εὐθὺς ἐκάλεσεν αὐτούς. καὶ ἀφέντες τὸν πατέρα αὐτῶν Ζεβεδαῖον ἐν τῷ πλοίῳ μετὰ τῶν μισθωτῶν ἀπῆλθον ὀπίσω αὐτοῦ.

53. J.C. ANDERSON, *Matthew's Narrative Web: Over and Over and Over Again* (JSNT SS, 91), Sheffield, JSOT Press, 1994.

dimension performative de la parole du maître: lorsqu'il appelle, il est immédiatement suivi. Pour la première fois dans l'évangile, le verbe ἀκολουθεῖν est utilisé: la parole efficace a donc créé une relation maître/élève, dans laquelle les deux couples de frères sont entrés sans hésiter. La décision d'adhérer à Jésus est simultanément une décision de séparation: séparation de l'activité de pêcheur (20a; 22a), qui sera reportée métaphoriquement sur la nouvelle fonction de «pêcheurs d'hommes» (19b), mais aussi séparation du lien familial (22b: τὸν πατέρα αὐτῶν). La coupure est le marqueur immanquable d'un changement identitaire.

C'est ainsi que le statut du disciple est construit en amont du Sermon: une nouvelle identité est reçue au sein d'un rapport maître/élève, sous l'égide d'une parole féconde. Lorsque 5,2 mentionne le groupe des disciples s'approchant de Jésus, le lecteur est incapable de préciser qui sont ces μαθηταί et combien ils sont. En revanche, il sait de quoi se compose leur statut. Le double récit d'appel fonctionne comme un paradigme de la condition du μαθητής. Le lecteur a surtout réalisé que l'impératif déployé dans le discours des chapitres 5–7 n'est pas la première parole à avoir résonné entre le maître et les disciples: une offre de suivance, avec la communion de vie qu'elle implique entre le rabbi et ses élèves, a précédé l'impératif. Et cette offre de suivance concrétise la proximité du Règne, bousculant la vie de quatre pêcheurs galiléens.

3. *La troisième scène (4,23-25)*

Après la christologie, après le statut du disciple, Matthieu précise ici la relation de Jésus avec les foules, auditrices en second rang du discours. Cette attention lui est propre: se basant sur la brève notice éditoriale de Mc 1,39, l'auteur du premier évangile élargit rédactionnellement le sommaire au v. 24 et emprunte les termes d'un autre sommaire de guérison, qu'il lit en Mc 3,7-8a. Que cherche-t-il par cette accumulation de matériaux aux provenances diverses?

La réécriture de Mc 1,39 en Mt 4,23 mérite attention. Alors que Mc mentionne la dualité proclamation-exorcisme (κηρύσσων-ἐκβάλλων), Matthieu introduit une trilogie verbale: enseigner-proclamer-guérir (διδάσκων-κηρύσσων-θεραπεύων). Pour l'activité d'enseignement et de guérison, il spécifie que celle de Jésus est destinée à Israël: l'enseignement a lieu dans «leurs synagogues» et la guérison vise «toute maladie et toute infirmité dans le peuple (λαός)». De plus, elle s'exerce en plénitude: la Galilée *entière* (ἐν ὅλῃ τῇ Γαλιλαίᾳ), *toute* maladie (πᾶσαν νόσον) et *toute* infirmité (πᾶσαν μαλακίαν). Mais c'est l'expression κηρύσσω τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας qui fait problème.

Que faut-il entendre par «Évangile du Royaume» (cf. 9,35; 24,14)? Deux propositions ont été énoncées: ou bien il s'agit d'une formule synthétique désignant théologiquement l'Évangile matthéen dans son ensemble⁵⁴, ou bien la formule désigne le discours qui suit, le Sermon sur la montagne. En ce sens, «l'Évangile du Royaume» aurait pour contenu l'impératif déployé en Mt 5–7 et serait «ein ethisches Evangelium»⁵⁵. Il est tentant en effet de penser que κηρύσσειν anticipe Mt 5–7, tandis que θεραπεύειν anticiperait le cycle des miracles de Mt 8–9. Mais je ne pense pas que Matthieu ait ainsi systématisé les choses. Car le sommaire de 4,23 est répété *verbatim* en 9,35, à l'exception de la clause finale ἐν τῷ λαῷ⁵⁶, et il ne se légitime pas de lire en 9,35 une désignation rétrospective du discours impératif des chapitres 5–7; en outre, le discours est qualifié d'enseignement (διδάσκειν/διδάχη: 5,2; 7,28-29) et non de proclamation (κηρύσσειν). La stratégie de Matthieu, quand il reprend en finale du chapitre 9 le sommaire de 4,23, est de ménager une inclusion narrative qui enserme les chapitres 5–9, soit à la fois le cycle du discours et le cycle de miracles. «L'Évangile du Royaume» désigne dès lors l'ensemble de ces paroles et de ces actions en tant qu'elles signifient la proximité du Royaume. Conséquence: l'εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας est un Évangile en paroles et en actes, par lequel se concrétise la venue de la lumière salutaire annoncée par Ésaïe (Mt 4,16). La parole qui interprète la Loi est autant un don que la parole guérissante, et à l'inverse, la parole qui guérit est autant impérative que celle qui énonce le comportement attendu des disciples⁵⁷. Preuve en est l'importance du thème de la suivance de Jésus au long des chapitres 8–9 (8,18-22; 8,2; 9,9; cf. 8,15).

54. P. BONNARD, *L'Évangile selon saint Matthieu* (Commentaire du Nouveau Testament, 1), Genève, Labor et Fides, 2002, p. 52. J.D. KINGSBURY, *Matthew: Structure, Christology, Kingdom*, Philadelphia, PA, Fortress, 1975, p. 131: «The Gospel of the Kingdom, then, is Matthew's own capsule-summary of his work»; il faut toutefois entendre la formule de cet auteur au sens théologique plutôt que littéraire: εὐαγγέλιον ne désigne pas encore l'écrit matthéen.

55. LUZ, *Matthäus* (n. 19), p. 250. Plus nuancés: W.D. DAVIES – D.C. ALLISON, *The Gospel According to Saint Matthew*, I (ICC), Edinburgh, T&T Clark, 1988, p. 414: «Jesus' speech (which cannot be sundered from his deeds: the latter incarnate the former) constitutes the gospel».

56. 4,23: καὶ περιήγεν ἐν ὅλῃ τῇ Γαλιλαίᾳ διδάσκων ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν καὶ κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας καὶ θεραπεύων πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν ἐν τῷ λαῷ. 9,35: καὶ περιήγεν ὁ Ἰησοῦς τὰς πόλεις πάσας καὶ τὰς κόμας διδάσκων ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν καὶ κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας καὶ θεραπεύων πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν.

57. JEAN CHRYSOSTOME parle à propos de 4,23-24 de «l'enseignement de ses paroles et de la démonstration (ἐπίδειξις) par ses actes» (*Hom 15,184e*). Voir M.M. MITCHELL, *John Chrysostom*, dans J.P. GREENMAN – T. LARSEN – S.R. SPENCER (éds.), *The Sermon on the Mount through the Centuries*, Grand Rapids, MI, Brazos, 2007, 19-42.

Le v. 24 élargit le sommaire par l'énumération d'une quantité de maladies guéries par Jésus (la formulation est à nouveau pléophorique: «on lui amena *tous ceux* qui souffraient»). La scène se conclut au v. 25 par la mention de la suivance des foules (ἠκολούθησαν αὐτῷ) et l'indication de leur provenance: Galilée, Décapole, Jérusalem, Judée et l'au-delà du Jourdain; c'est la géographie de l'Israël biblique qui est parcourue, en écho à la citation d'Ésaïe au v. 15. Si le statut des disciples est d'avoir été introduits par grâce dans une relation de maître à disciple, le statut des foules est différent, même si la conséquence (l'ἠκολουθεῖν) est identique. Elles ont été les témoins et les bénéficiaires de l'agir miséricordieux du thérapeute envoyé à Israël. Témoins de la dimension libératrice du Règne, elles vont découvrir désormais sa face impérative⁵⁸.

Je conclus. Dans la stratégie narrative de Matthieu, la séquence 4,12-25 introduit l'ensemble des chapitres 5–9 à l'enseignement de la parole efficace. Mais sa fonction plus précise est de cadrer la compréhension du Sermon sur la montagne, d'une part en situant l'impératif au sein d'un événement de salut (la proximité du Règne), d'autre part en gratifiant les destinataires du discours d'une expérience du salut. L'impératif n'est donc ni isolé de l'indicatif, ni confondu avec lui, mais lié à lui pour constituer avec lui les deux faces de l'Évangile du Royaume. Ce résultat trouve sa confirmation dans la christologie mise en place dès le début de l'évangile pour construire l'identité du locuteur du Sermon sur la montagne: celui qui énonce l'impératif est le libérateur des péchés de son peuple (1,21), l'Emmanuel «Dieu-avec-nous» (1,23), le Fils victorieux de la tentation (4,1-11). Ce dernier épisode joue un rôle déterminant, car en résistant exemplairement à la subversion du diable, Jésus illustre ce qu'est la condition du fils de Dieu avant d'énoncer l'impératif qui décrit la condition filiale des disciples face au Dieu-père (5,16.45.48; 6,1.4.6.8.9; etc.). Un autre lien apparaît entre Jésus et les disciples: le concept de «lumière» (φῶς), métaphore christologique en 4,16, sera peu après appliqué aux disciples qualifiés de φῶς τοῦ κόσμου en 5,14; il devient une métaphore ecclésiologique: la communauté est déclarée porteuse de salut en même temps qu'il lui est enjoint de propager ce salut dans le monde (5,16)⁵⁹. Cette remarque nous invite à observer de plus près le lien entre christologie et éthique; nous le ferons à l'occasion du discours d'envoi.

58. C. FOCANT a bien souligné la précédence de l'indicatif sur l'impératif au sein du dispositif narratif de Matthieu, dans son article: *Eschatologie et questionnement éthique dans l'évangile de Matthieu*, dans O. ARTUS (éd.), *Eschatologie et morale* (Théologie à l'Université), Paris, Desclée de Brouwer, 2009, 99-138, surtout pp. 134-135.

59. DEINES, *Die Gerechtigkeit der Tora im Reich des Messias* (n. 18), pp. 218-233.

III. CHRISTOLOGIE ET ÉTHIQUE

1. *Le discours d'envoi (Mt 10)*

Le discours d'envoi missionnaire de Mt 10 est doté d'une forte charge impérative à l'intention des disciples: l'ordre de prêcher le Royaume et de guérir (10,7-8) est suivi par une série de consignes imposant aux envoyés une éthique de dénuement radical (10,9-15). L'évangéliste reformule ici des logia de la Source des paroles (Q 10,4-12). La suite du discours dépeint l'insécurité des envoyés (10,16-23), elle enjoint de prêcher sans peur (10,26-33) et décrit la suivance comme une suivance sous la croix (10,34-42). Ce qui m'intéresse ici est d'observer comment la parole prescriptive s'inscrit dans le rapport entre le maître et les disciples.

C'est en réponse à la détresse des foules d'Israël («comme des brebis qui n'ont pas de berger» 9,36) que le Jésus matthéen envoie ses disciples en mission. Leur mandat est double: proclamer la proximité du Royaume des cieux (10,7) et développer une activité de guérison charismatique diversifiée: guérir les malades, réveiller les morts, purifier les lépreux, expulser les démons (10,8). Or, le contenu de la prédication est identique à celui du Baptiste (3,2) et de Jésus (4,17). L'énumération des actes miraculeux correspond exactement aux actes thérapeutiques de Jésus en Mt 8–9⁶⁰ et partiellement à la déclaration au Baptiste en 11,5. Le mimétisme sur l'activité de Jésus est évident. Il est renforcé par la notation initiale du chapitre: Jésus «donna [aux disciples] pouvoir sur les esprits impurs pour qu'ils les expulsent et guérissent toute maladie et toute infirmité» (10,1). La formulation de Mc 6,7 a été modifiée par Matthieu pour se calquer sur les sommaires christologiques de 4,23 et 9,35⁶¹. Ce mimétisme langagier avec l'activité thérapeutique de Jésus confère à celle des disciples un statut d'*imitatio Christi*. Mais Jésus n'est pas seulement un modèle de guérisseur pour les Douze; il est l'origine et la condition de possibilité de leur action, puisque c'est lui qui leur donne le pouvoir (ἐξουσία) de guérir et d'exorciser.

L'impératif de la mission délivré aux disciples n'a donc rien d'une nécessité logique ou d'une contrainte extérieure. Il ne reçoit sa légitimité que de la relation qui unit le maître aux disciples. Cette modélisation christologique de l'éthique des missionnaires est attestée par trois motifs. *Premièrement*, le pouvoir de guérir (10,1) leur est donné; il participe à

60. Guérison de malades: 8,5-15; purification de lépreux: 8,1-4; résurrection de mort: 9,23-25; exorcisme: 8,28-34.

61. Le segment commun à ces trois sommaires, d'origine rédactionnelle, est: Ἐξαπεύ[ειν] πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν (4,23b; 9,35b; 10,1b).

celui de Jésus et perpétue en Église le pouvoir-guérir du Christ. *Deuxièmement*, l'éthique de dénuement radical imposé aux envoyés (10,9-10.16) réduplique l'itinérance du maître et correspond à l'éthique du Sermon sur la montagne (6,19-21.25-34). *Troisièmement*, la mission des disciples entraîne une communauté de destin avec Jésus: la suivance est une suivance sous la croix (10,17-23.37-39). Au centre du discours d'envoi figure le slogan où se condense cette solidarité de destinée: «Le disciple n'est pas au-dessus de son maître, ni le serviteur au-dessus de son seigneur» (10,24). Dans la suivance, qui peut aller jusqu'au martyre, le disciple partage l'insécurité de celui qui l'envoie.

En résumé, en Mt 10, l'impératif de la mission reçoit sa condition de possibilité à la fois d'un don préalable et d'un modèle. C'est le don du pouvoir-guérir et du pouvoir-prêcher qui nécessite une existence en conformité avec celle de Jésus, jusqu'à l'extrême de l'engagement que démontrera la Passion. Par cet enracinement dans la christologie, l'indicatif n'est pas séparable de l'impératif. Le don gracieux n'est pas détachable d'une fidélité de vie exigeante.

2. *Le discours communautaire (Mt 18)*

L'enracinement de l'éthique matthéenne dans la christologie n'est pas réservé aux deux premiers discours de l'évangile⁶². Je prends l'exemple du discours communautaire de Mt 18. Il met en place dans ses premiers versets une éthique de l'abaissement qui constitue un renversement de valeurs proposé aux disciples. À la question de savoir qui est le plus grand dans le Royaume des cieux (18,1), Jésus répond par le geste symbolique de l'accueil d'un enfant, dont la condition de fragilité devient paradigme de la grandeur eschatologique. «En vérité, je vous le déclare, si vous ne changez et ne devenez comme les enfants, vous n'entrerez certainement pas dans le Royaume des cieux» (18,4). À première lecture, il semble que nous nous trouvions ici devant l'«éthique du jugement» dont parlait Windisch, puisque la conversion de valeurs exigée des disciples est énoncée comme une condition préalable au salut eschatologique. Mais l'observation, encore une fois, de la mise en récit de l'impératif montre qu'il n'en est rien. Car cette option préférentielle pour l'abaissement n'est autre que le choix de Jésus⁶³. Je rejoins une grande part des chercheurs

62. Le discours en paraboles du chapitre 13 peut être laissé de côté ici en vertu de sa faible teneur parénétiqne.

63. M. KONRADT, «Whoever humbles himself like this child...»: *The Ethical Instruction in Matthew's Community Discourse (Matt 18) and Its Narrative Setting*, dans R. ZIMMERMANN – J.G. VAN DER WATT (éds.), *Moral Language in the New Testament*, II, (WUNT,

en estimant que le discours du chapitre 18 fait partie de la séquence narrative qui va de 16,21 à 20,34⁶⁴. Or, cette insertion contextuelle a des conséquences importantes pour l'herméneutique du récit. En amont du chapitre 18, le lecteur a en effet enregistré deux annonces de la Passion (16,2; 17,22-23). En aval, la troisième annonce (20,18-19) prélude à une catéchèse sur l'autorité où le Jésus matthéen oppose la recherche de pouvoir des grands de ce monde à l'éthique qu'il propose aux siens: «Si quelqu'un veut être le premier parmi vous, qu'il soit votre esclave» (20,27). Mais ce renversement de valeurs est aussitôt fondé christologiquement par la référence au Fils de l'homme qui «est venu non pour être servi mais pour servir, et donner sa vie en rançon pour la multitude» (20,28). Le récit de la Passion, avec le renoncement de Jésus à toute violence défensive, apportera sa confirmation à cette annonce. Bref, la séquence narrative qui englobe Mt 18 confère son fondement christologique à l'impératif du renoncement à la grandeur.

Se tourner vers Mt 24–25 avec sa parénèse du jugement pose avec acuité le problème du rôle dévolu à l'eschatologie; je l'aborde pour terminer.

IV. LE RÔLE DE L'ESCHATOLOGIE

Quelle est la fonction argumentative de l'eschatologie dans la parénèse matthéenne? Peut-on parler d'une *Gerichtsethik*, au sens d'une éthique motivée par le jugement eschatologique? Au sein des fréquentes et massives références au jugement final, de mon point de vue, seule une part répond à cette définition. J'identifie quatre usages différents de la référence à l'échéance eschatologique, dont seul le premier fonde une parénèse du jugement.

Dans cette première série de textes, l'horizon eschatologique avec son jugement sur les œuvres humaines est rappelé comme *une échéance universelle et inéluctable*. «Je vous le dis: les hommes rendront compte au jour du jugement de toute parole sans portée (ἀργόν) qu'ils auront

II/296). Tübingen, Mohr, 2010, 105-138, insiste sur la référence à la mort de Jésus que comporte tant l'éthique de l'humilité que l'appel au pardon en Mt 18. Je remercie l'auteur de m'avoir adressé une copie de son texte.

64. Voir par ex. A. SAND, *Das Evangelium nach Matthäus* (RNT), Regensburg, Pustet, 1986, p. 336 et U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 8–17)* (EKK, I/2), Zürich, Benziger; Neukirchen, Neukirchener, 1990, pp. 484-485. E. SCHWEIZER (*Das Evangelium nach Matthäus* [NTD, 2], Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1973, p. 217 et D. SENIOR, (*Matthew* [Abingdon New Testament Commentaries], Nashville, TN, Abingdon, 1998, p. 188) font débiter la séquence narrative en 16,13 déjà.

proférée» (12,36). «Ainsi en sera-t-il à la fin du monde: les anges surviendront et sépareront les mauvais des justes...» (13,49). «Car le Fils de l'homme va venir avec ses anges dans la gloire de son Père; et alors il rendra à chacun selon sa conduite» (16,27). La fresque du Jugement de 25,31-46 relève aussi de ce type⁶⁵. On peut parler ici d'une parénèse du jugement dans la mesure où le rappel menaçant de l'échéance eschatologique vient renforcer et dramatiser l'appel à la fidélité. La nécessité de l'agir juste est surplombée par ce rappel du verdict final posé sur les œuvres humaines.

Dans une deuxième série de textes, le jugement est évoqué sous *sa face exclusivement négative*: il sanctionne le refus de Jésus ou de ses envoyés. «En vérité je vous le dis: au jour du jugement, le pays de Sodome et de Gomorrhe sera traité avec moins de rigueur que cette ville» (10,15). Ou encore: «Tout plant que n'a pas planté mon Père céleste sera arraché» (15,13). On y trouve aussi les malédictions sur Chorazin et Bethsaïda (11,21-24), sur «cette génération» (12,41-42), sur ceux qui renient le Fils de l'homme (10,32) ou qui rejettent les envoyés (23,32-39). L'usage est polémique. Il s'agit de rappeler que le rejet de Jésus et de ses disciples équivaut à un rejet de Dieu, que sanctionnera le juge des temps derniers. Le jugement a ici une fonction révélatrice⁶⁶: il met au jour ce qu'impliquent sotériologiquement les décisions humaines.

Troisième série de textes: le jugement est évoqué sous sa face positive lorsqu'est énoncée *la récompense eschatologique* qui sanctionnera la fidélité des disciples. On peut citer les promesses des béatitudes (5,3-12). De même la parabole du salaire égal (20,1-15). Ou la formule: «ton Père qui voit dans le secret te le rendra» (6,4.6.18). Ou: «si vous aimez seulement ceux qui vous aiment, quelle récompense en aurez-vous?» (5,46)⁶⁷. La fonction du rappel eschatologique est de renforcer l'attachement des disciples à l'obéissance; il ne fonde pas l'appel à la fidélité, mais en signale l'enjeu ultime et fonctionne comme une consolation. On peut parler ici également d'une fonction révélatrice.

Dans une quatrième série de textes, la rétribution eschatologique succède manifestement à *un don préalable*. Très exactement, le jugement est le moment où l'individu est interrogé sur ce qu'il a fait de ce qu'il a reçu. On pense immédiatement à la parabole des talents (25,14-30) ou à celle du serviteur impitoyable (Mt 18,23-35): dans les deux cas, la remise

65. Voir aussi 3,10.12; 5,25-26; 7,19; 13,40-43; 18,8-9; 24,37-41.

66. Avec A. WOUTERS, «... wer den Willen meines Vaters tut»: *Eine Untersuchung zum Verständnis vom Handeln im Matthäusevangelium* (BU, 23), Regensburg, Pustet, 1992, p. 157: «Gericht hat damit 'offenbarende' Funktion».

67. Voir aussi 10,31; 10,41-42; 19,28.

d'une valeur incommensurable précède le verdict du Juge eschatologique et sanctionne la gestion de ce bien par l'individu. Mais ces deux textes ne sont pas seuls: on peut y ajouter la finale de la parabole de l'invitation au festin (22,11-14), la parabole du serviteur (24,45-51), celle des dix jeunes filles (25,1-13), celle des deux maisons (7,24-27) ainsi que 7,21-23 et 8,11-12.

Cette dernière catégorie est la plus significative, de mon point de vue, car elle signale où veut en venir Matthieu dans l'utilisation massive du motif du jugement. La fonction est ici de rappeler que la grâce reçue engendre une responsabilité éthique; le don du salut convoque à la fidélité. La condamnation eschatologique apprend au lecteur que la grâce n'est pas un acquis, et qu'elle peut être ruinée par un comportement qui ne s'inscrit pas dans la fidélité telle que la déploie le didascalie du Sermon sur la montagne. Autrement dit: la condamnation eschatologique scelle la stérilité éthique de la grâce dans la vie du croyant. Voilà l'enjeu de cette impressionnante valorisation éthique de l'Évangile chez Matthieu: il faut que la grâce porte des fruits (18,23-35) et que la parole soit féconde (13,18-23). Aux yeux de l'évangéliste, le destin d'Israël illustre tragiquement le sort réservé à ceux chez qui le salut reste sans suite (22,7)⁶⁸.

C'est pourquoi l'éthique reçoit dans la théologie de Matthieu le premier rôle: non pas en soi, mais comme corollaire obligé de l'alliance actualisée par le Christ. L'impératif est le lieu de vérification de l'indicatif.

Université de Lausanne
Institut romand des sciences bibliques
Unithèque
CH-1015 Lausanne
daniel.marguerat@unil.ch

Daniel MARGUERAT

68. Voir D. MARGUERAT, *Le jugement dans l'Évangile de Matthieu* (Le Monde de la Bible, 6), Genève, Labor et Fides, ²1995, pp. 334-338, 374-377.