

StRBS 7 (01.02.2002; 12.07.2016)

« Accomplir la justice de Dieu. Mt 5,17-48. Analyse rhétorique »

Tomasz KOT

INTRODUCTION

Le sermon sur la montagne est sans doute l'un des passages les plus commentés de l'Évangile de Matthieu. Ce fait montre bien qu'il s'agit d'un texte très important pour le message évangélique, bien qu'il ne soit pas facile à interpréter. Un des points névralgiques du sermon sur la montagne est le rapport à l'Ancien Testament et plus précisément à sa Loi. Celui-ci est visé directement dans le texte de Mt 5,17-48 qui est l'objet du présent travail.

L'intérêt de cette étude consiste dans le fait qu'elle utilise l'analyse rhétorique comme son outil principal. Puisque l'expression *analyse rhétorique* n'est pas univoque, il faut immédiatement préciser qu'il s'agit de l'analyse rhétorique qui « est attentive aux procédés sémitiques de compositions »¹. Plus précisément encore, la méthode utilisée dans cette étude est celle proposée par R. Meynet².

Avant de passer à l'analyse du texte et sans l'anticiper, un mot sur sa délimitation s'impose. Les limites du sermon sur la montagne sont assez faciles à repérer dans l'ensemble du récit matthéen. Deux brèves interventions du narrateur (5,1-2 et 7,28–8,1a) font l'office de « guillemets » qui isolent le sermon proprement dit. Leurs rapports réciproques, mis en évidence ci-dessous, sont très nets et ne laissent aucun doute qu'il s'agit des limites du discours qu'elles encadrent :

5,¹ Voyant la **foule**, **il monta** sur la **montagne** ;
et, après qu'il se fut assis, ses disciples s'approchèrent de lui.
² ayant *ouvert la bouche*, il les *enseigna*, et dit :

7,²⁸ Après que Jésus eut *achevé ces paroles*,
la foule fut frappée de son enseignement ;
²⁹ car il *enseignait* comme ayant autorité, et non pas comme leurs scribes.
8,^{1a} Lorsqu'il **fut descendu** de la **montagne**, une grande **foule** le suivit.

¹ *L'Interprétation de la Bible dans l'Église*, 35 (document de la Commission Biblique Pontificale publié en 1993).

² R. MEYNET, *L'Analyse rhétorique. Une nouvelle méthode pour comprendre la Bible. Textes fondateurs et Exposé systématique*, Paris, 1989.

La division interne du sermon lui-même est un peu plus complexe. Évidemment, la présentation exhaustive de toute la structure du sermon dépasse les limites de cette étude. Cependant il est possible d'aborder la question de délimitation de Mt 5,17-48 à partir des résultats présentés dans d'autres travaux exégétiques.

Selon l'ouvrage récent de M. Dumais³ — qui présente l'état de la recherche — il est possible de parler d'un certain consensus parmi les exégètes en ce qui concerne la division globale du sermon sur la montagne : la répétition des deux termes ὁ νόμος et οἱ προφῆται en 5,17 et 7,12 est considérée comme une inclusion qui permet de délimiter le corps central du sermon. Ainsi, il est possible de voir dans le sermon trois grandes unités :

- l'introduction – 5,3-16 ;
- le corps central – 5,17-7,12 ;
- la conclusion – 7,13-27.

Le consensus, dont parle M. Dumais, concerne aussi la reconnaissance de deux blocs qui constituent les deux unités à l'intérieur du corps central. Il s'agit de 5,21-48 et 6,1-18. L'unité des versets 21 à 48 du chapitre 5 est assurée par la répétition de deux syntagmes corrélatifs ἡκούσατε ὅτι ἐρρέθη (v.21.27.33.38.43) et ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν (v.22.28.34.38.44).

Ainsi, en ce qui concerne le texte de Mt 5,17-48, l'accord entre les exégètes permet d'établir une limite en 5,17 qui marque le début du corps central du sermon, et une de ses unités en 5,21-48. On peut donc supposer que les versets 17-20 forment aussi une unité en soi.

Le texte qui fait l'objet de cette étude est donc formé de deux unités (5,17-20 et 5,21-48). La première sera analysée dans le premier chapitre et la seconde dans le deuxième. Puisque ces deux parties sont étroitement liées entre elles et forment un seul ensemble — qui sera présenté dans le troisième chapitre —, on parlera par la suite, selon la terminologie de la méthode adoptée, de deux sous-séquences formant une séquence.

³ *Le Sermon sur la montagne*, 83-84.

CHAPITRE I

Première sous-séquence (5,17-20)

1. Texte

¹⁷Μὴ νομίσητε ὅτι ἦλθον καταλῦσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφῆτας· οὐκ ἦλθον καταλῦσαι ἀλλὰ πληρῶσαι. ¹⁸Ἄμην γὰρ λέγω ὑμῖν· ἕως ἂν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ, ἰῶτα ἐν ἧ μία κεραία οὐ μὴ παρέλθῃ ἀπὸ τοῦ νόμου, ἕως ἂν πάντα γένηται. ¹⁹Ὃς ἐὰν οὖν λύσῃ μίαν τῶν ἐντολῶν τούτων τῶν ἐλαχίστων καὶ διδάξῃ οὕτως τοὺς ἀνθρώπους, ἐλάχιστος κληθήσεται ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν· ὃς δ' ἂν ποιήσῃ καὶ διδάξῃ, οὗτος μέγας κληθήσεται ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν. ²⁰λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι ἐὰν μὴ περισσεύσῃ ὑμῶν ἡ δικαιοσύνη πλεῖον τῶν γραμματέων καὶ Φαρισαίων, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.

1.1 Critique textuelle et problèmes grammaticaux

Les variantes importantes concernant les versets 17 à 20 sont dues soit à la volonté d'harmonisation du texte, soit aux erreurs de homoioteleuton. Comme telles elles ne seront ni discutées ni prises en compte.

Au v. 17a deux substantifs, « loi » et « prophètes » sont articulés par ἢ qui est une conjonction disjonctive. Grammaticalement, il serait possible de l'entendre comme « ou ». Cependant, la présence de la négation μὴ au début de la phrase exige plutôt de l'entendre dans le sens d'une conjonction copulative « ni »¹.

1.2 Lexicographie

En ce qui concerne la lexicographie de cette unité, la détermination du sens de deux mots semble avoir une importance majeure. Il s'agit de καταλύω et πληρόω référés à « la Loi et les Prophètes ».

¹ Voir M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Matthieu*, 93.

a) *Le verbe καταλύω*

Le verbe καταλύω, utilisé comme transitif², reçoit sa signification fondamentale de la racine λύω qui veut dire : *dissoudre, délier, détruire, démolir, renverser, faire cesser*. La préposition κατα, qui se compose avec cette racine, renforce le sens existant ; le sens est alors : *détruire totalement, démolir jusqu'à la base*.

Dans le langage juridique hellénistique (païen et juif) le verbe en question fonctionne dans l'expression idiomatique « abolir les lois »³. Si le complément d'objet de ce verbe en Mt 5,17 était représenté seulement par la Loi, l'interprétation serait assez facile : il s'agirait d'abolir la Loi en tant que disposition législative. La difficulté de l'interprétation vient essentiellement du second élément constituant le complément d'objet de καταλύω, puisque « abolir les Prophètes » est une expression insolite⁴. Cette tension interne du syntagme invite à ne pas le comprendre dans un sens purement juridique : abolition de tout ce que la Loi et les Prophètes commandent.

L'examen du verbe καταλύω dans le Nouveau Testament apporte un indice intéressant. Mis à part Mt 5,17, toutes les occurrences de ce verbe chez Matthieu (24,2 ; 26,61 ; 27,40), chez Marc (13,2 ; 14,58, 15,29) et chez Luc (21,6) concernent la destruction du Temple. Dans les Actes (5,38.39)⁵ on retrouve καταλύω dans le fameux conseil de Gamaliel. Lorsque le Sanhédrin projette de faire mourir les Apôtres, Gamaliel suggère de les laisser aller en disant :

Si c'est des hommes en effet que vient leur résolution ou leur œuvre, elle sera *détruite* ; si c'est de Dieu, vous ne pourrez pas les *détruire*. Ne courez pas le risque d'avoir combattu contre Dieu.

Gamaliel s'oppose à la persécution des Apôtres pour ne pas s'opposer à *l'œuvre de Dieu* qu'ils représentent. De même, dans Rm 14,20, ce verbe se rapporte à *l'œuvre de Dieu*. La seconde épître aux Corinthiens (5,1) utilise καταλύω pour dire la destruction du corps, de la demeure terrestre. Mais cette destruction est mise en opposition à la demeure éternelle formée par Dieu. Le verbe reste donc en lien d'opposition avec l'œuvre de Dieu. La dernière occurrence de καταλύω se trouve en Ga 2,18 et de nouveau il s'agit de détruire l'œuvre de Dieu⁶.

² Il peut être utilisé comme intransitif, mais dans ce cas son sens est différent (*dételer, d'où faire halte, loger, trouver un logement, être hébergé*) et sans rapport avec Mt 5,17. Par conséquent toutes les occurrences de cette forme ne sont pas prises en compte ici.

³ Voir U. LUZ, *Matthew 1-7*, 264, et H.D. BETZ, *The Sermon on the Mount*, 177.

⁴ Voir J.-P. MEIER, *Law and History in Matthew's Gospel*, 84.

⁵ En Ac 6,14 il est de nouveau question du projet de la destruction du Temple attribué à Jésus.

⁶ Cette fois-ci l'œuvre de Dieu n'est pas mentionnée explicitement. Mais on peut le déduire du contexte et de l'usage symbolique du verbe opposé οἰκοδομῶ (voir O. PROCKSCH – F. BÜCHSEL, « λύω », *TWNT* IV, 339).

Il est significatif que le complément d'objet de ce verbe soit toujours une réalité qui concerne l'œuvre de Dieu pour les hommes ou une manière d'être présent parmi les hommes (le Temple). On peut donc penser que dans Mt 5,17 il s'agit d'agir contre l'ensemble de l'œuvre de Dieu.

b) *Le verbe πληρόω*

La signification du verbe πληρόω n'est pas facile à déterminer avec exactitude ; elle dépend du contexte. Néanmoins, il est possible d'indiquer l'idée dominante véhiculée par ce verbe. Sur la base des données lexicales de la LXX⁷ on peut retenir deux aspects. D'une part, ce verbe exprime toujours l'action de *remplir* ou au passif le fait d'*être rempli*. D'autre part il y a toujours l'idée d'une *limite* ou d'une *mesure* préétablies — exprimées d'habitude par le complément d'objet du verbe — auxquelles répond l'action de *remplir*. La signification concrète de πληρόω peut être déterminée à partir de l'exigence imposée par la mesure fixée. Ainsi, le verbe reçoit son sens de celui de son complément d'objet. L'analyse des différentes occurrences de πληρόω dans le Nouveau Testament⁸ ne fait que confirmer cette observation fondamentale.

En revenant à l'utilisation de ce verbe dans Mt 5,17, on doit donc dire que la signification qu'on lui attribuera dépend de la compréhension que l'on a du syntagme « la Loi et les Prophètes ».

Le verbe πληρόω se rencontre souvent chez Matthieu⁹ quand il est question de la réalisation d'une prédiction prophétique. Mais dans ce cas le narrateur utilise une formule assez figée qui peut être représentée par le modèle :

πληρόω au passif, le complément d'agent n'étant pas indiqué
+ τὸ ῥηθὲν διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος + citation.

Lorsque ce genre d'énoncé est mis dans la bouche de Jésus (26,54.56), la formule diffère légèrement :

πληρόω au passif, le complément d'agent n'étant pas indiqué
+ αἱ γραφαὶ [τῶν προφητῶν] (absence de citation), la différence pouvant être comprise comme une généralisation de toutes les prédictions scripturaires.

Dans tous ces cas, d'une part, le verbe est utilisé au passif, sans que le complément d'agent soit indiqué. D'autre part il n'est jamais fait mention de la Loi. Il est donc peu probable qu'en Mt 5,17 — où le verbe est utilisé à l'actif, Jésus étant son sujet — il s'agisse de la réalisation des prédictions

⁷ Voir G. DELLING, « πληρόω », *TWNT* VI, 286-287.

⁸ Voir G. DELLING, « πληρόω », *TWNT* VI, 289-297.

⁹ Beaucoup plus que chez les autres synoptiques (Mc – 2 fois, Lc – 9 fois).

scripturaires. Du point de vue grammatical Jésus n'est jamais indiqué dans le récit matthéen comme l'agent qui accomplit les prophéties !

Deux occurrences du syntagme « la Loi et les Prophètes » et leurs contextes peuvent être éclairants. En Mt 7,12 c'est la règle d'or qui est identifiée avec « la Loi et les Prophètes ». Et selon Mt 22,40 toute « la Loi et les Prophètes » dépendent du commandement de l'amour de Dieu et du prochain. Dans les deux cas, il s'agit d'une exigence adressée à l'homme dans son agir et dans son attitude, envers l'autre et envers Dieu.

En résumé, « accomplir la Loi et les Prophètes », lu à la lumière de son contraire « abolir la Loi et les Prophètes », concerne la réalisation de la totalité de l'œuvre de Dieu qui vise les rapports d'amour entre l'homme et Dieu, et entre l'homme et son prochain (Mt 7,12 ; 22,40).

2. Composition

Du point de vue rhétorique, la première sous-séquence comprend un seul passage formé de deux parties ; la première est constituée d'un seul morceau (17), la seconde comprend trois morceaux (respectivement 18.19.20).

Les arguments en faveur de cette division sont les suivants :

– le verset 17 est le seul morceau contenant un impératif : « ne croyez pas ».

– au niveau de la composition de l'ensemble du sermon sur la montagne, il fait inclusion avec 7,12 par la reprise des deux termes « loi » et « prophètes ». Cette inclusion marque les extrémités du corps central du sermon¹⁰. Cela procure au v. 17 une certaine autonomie par rapport au reste de la sous-séquence, sans qu'il en soit complètement détaché, ce qui sera démontré par la suite.

– l'organisation interne des versets 18-20 (voir ci-dessous) permet de les considérer comme une unité en soi.

2.1 Première partie (17)

+	¹⁷ Ne croyez pas	que	JE	SOIS	VENU	abolir	la loi ou les prophètes ;
	–		JE	ne	SUIS	abolir,	
	–	mais			VENU	accomplir.	

Elle est constitué d'un seul morceau composé d'un segment trimembre du type abb'. Le contenu sémantique de deux derniers membres est identique puisque « ne pas abolir » peut être considéré comme synonyme de « accomplir ».

¹⁰ À propos du consensus parmi nombreux exégètes en ce qui concerne la reconnaissance du corps central du sermon allant de 5,17 jusqu'à 7,12, voir M. DUMAIS, *Le Sermon sur la montagne*, 83-84.

2.2 Seconde partie (18-20)

La seconde partie est constituée de trois morceaux (18.19.20) dont les morceaux extrêmes ont un lien privilégié.

2.2.1 Les morceaux extrêmes (18 et 20)

Les deux syntagmes « Car, (en vérité), je vous le dis », placés au début du premier et du dernier morceau, jouent le rôle des termes initiaux des morceaux extrêmes. Cette correspondance, du premier et du dernier morceau, se voit confirmée par :

- la reprise de la négation emphatique οὐ μὴ, rendue dans la traduction par « ne... point » ;
- la présence des formes composées du verbe εἶρχομαι « venir » (παρέρχομαι « passer » v. 18 ; εἰσέρχομαι « entrer » v. 20) conjuguées à l'aoriste subjonctif actif.
- les termes « iota » et « trait » du premier morceau, qui — étant liés à l'écriture — appartiennent au même champ sémantique que le terme « scribes » du dernier morceau.
- les syntagmes « tout soit arrivé » (18) et « surpasser » (περισσεύω — πλεῖον, v. 20) qui appartiennent au même champ sémantique constitué autour de l'action positive à l'égard d'une limite ou d'une mesure.

+¹⁸ Car, en vérité, je vous le dis,

- | | | | |
|---|---|-------------------|----------------------|
| – | jusqu'à ce que | PASSE | le ciel et la terre, |
| – | un seul <i>IOTA</i> ou un seul <i>TRAIT</i> | ne PASSERA point | de la <i>LOI</i> , |
| – | jusqu'à ce que | TOUT SOIT ARRIVÉ. | |
-

[...]

+²⁰ Car, je vous le dis,

- | | | | |
|---|-------------------------|-----------------|---|
| – | si votre <i>JUSTICE</i> | ne SURPASSE pas | celle des <i>SCRIBES</i> et des pharisiens, |
| – | vous | n'ENTREZ point | dans le royaume des cieux. |
-

2.2.2 Le morceau central (19)

Le morceau central est composé de deux segments trimembres. Leur parallélisme (du type abc / a'b'c') est tellement évident que la seule réécriture suffit à le démontrer.

+	¹⁹	Si donc	quelqu'un	abolit	l'un de ces commandements, les moindres,
-				et enseigne ainsi	les hommes,
=			le moindre	il sera appelé	dans le royaume des cieux ;
+		mais si	quelqu'un	observe,	
-				et enseigne,	
=			celui-ci grand	il sera appelé	dans le royaume des cieux.

2.2.3 L'ensemble de la seconde partie (18-20)

Tous les morceaux de cette partie contiennent des propositions subordonnées introduites par la particule ἄν dans ses diverses compositions. Dans la traduction ἄν et ἐάν sont rendu par « si », ἕως ἄν par « jusqu'à ce que ».

Dans tous les segments se trouve un terme qui appartient au champ sémantique de la justice : « loi » (v. 18), « commandements » (v. 19), « justice » (v. 20).

+	¹⁸	Car , en vérité,	<i>je vous le dis</i> ,	
		:	jusqu'à ce que passe le ciel et la terre,	
-			un seul iota ou un seul trait ne passera point de la LOI ,	
		:	jusqu'à ce que tout soit arrivé.	

-	¹⁹	Si donc	quelqu'un abolit l'un de ces COMMANDEMENTS , les moindres,	
:			et enseigne ainsi les hommes, le moindre il sera appelé dans le royaume des cieux ;	
-		mais si	quelqu'un observe,	
:			et enseigne, celui-ci grand il sera appelé dans le royaume des cieux.	

+	²⁰	Car ,	<i>je vous le dis</i> ,	
-		si votre JUSTICE ne surpasse celle des scribes et des pharisiens,		
:			vous n'entrez point dans le royaume des cieux.	

Le syntagme « le royaume des cieux », présent dans le deuxième et le dernier morceaux, trouve son répondant dans le syntagme « le ciel et la terre » (le royaume des cieux étant la réalité qui introduit sur la terre la justice des cieux).

2.3 L'ensemble de la sous-séquence (17-20)

Les liens formels entre la première (v. 17) et la seconde partie (v. 18-20) sont assez évidents :

– le substantif « loi » de la première partie est repris tout au début de la seconde. Ses deux occurrences jouent le rôle de termes initiaux. En plus, il se rattache au champ sémantique de la *justice* décrit ci-dessus.

– le verbe καταλύω (v. 17) trouve son synonyme λύω au verset 19. Tous les deux ont été traduits par « abolir ».

– les formes composées du verbe έρχομαι — « venir » (παρέρχομαι — « passer » v. 18 ; εισέρχομαι — « entrer » v. 20) de la seconde partie trouvent leur correspondant έρχομαι au v. 17. Il faut aussi signaler que le verbe παρέρχομαι, (passer, v. 18) et καταλύω (abolir, v. 17) expriment la même idée de cesser d'être, et par cela peuvent être identifiés comme synonymes.

– le verbe « accomplir » (17), les syntagmes « tout soit arrivé » (18) et « surpasser » (περισσεύω — πλείον, v. 20) appartiennent au même champ sémantique constitué autour de l'action positive à l'égard d'une limite ou d'une mesure¹¹.

¹⁷ Ne croyez pas

que je sois	VENU	abolir la	LOI ou les prophètes ;
je ne suis pas	VENU	abolir ,	
mais		ACCOMPLIR.	

¹⁸ Car, en vérité, je vous le dis,

jusqu'à ce que	PASSE	le ciel et la terre,
un seul <i>iota</i> ou un seul trait ne	PASSERA	point de la LOI ,
jusqu'à ce que		TOUT SOIT ARRIVÉ.

¹⁹ Si donc quelqu'un **abolit** l'un de ces **COMMANDEMENTS**, les moindres, et enseigne ainsi les hommes, le moindre il sera appelé dans le royaume des cieux ; mais si quelqu'un observe, et enseigne, celui-ci grand il sera appelé dans le royaume des cieux.

²⁰ Car, je vous le dis,

si votre JUSTICE	ne	SURPASSE	celle des <i>scribes</i> et des pharisiens,
vous n'	ENTREZ	point	dans le royaume des cieux.

L'analyse de la composition de cette sous-séquence ne peut pas négliger les indices formels concernant le développement du discours. Les phrases

¹¹ Si le verbe « accomplir » (πληρώω) évoque l'idée de *remplir une mesure*, d'*arriver à une limite*, le syntagme περισσεύω – πλείον (rendu dans la traduction par le verbe « surpasser ») parle du dépassement d'une limite. Le rapport entre l'adverbe πλείον et le verbe πληρώω n'est pas seulement celui de paronomase. En ce qui concerne le syntagme « tout soit arrivé », le « tout » désigne la mesure des événements qui doivent « arriver ».

des versets 18.19 et 20 commencent avec une conjonction : 18 et 20 qui commencent avec un γὰρ donnent une justification de l'affirmation du verset 17¹² ; le verset 19, en utilisant la conjonction οὖν, est consécutif au contenu du verset 18. L'ensemble de la seconde partie semble être donc attaché au verset 17, le seul à ne pas utiliser une conjonction.

La sous-séquence commence avec une déclaration (17) qui explique le rapport de Jésus à la Loi et aux Prophètes : il n'a pas d'intention de les « abolir » mais de les « accomplir ». Cette attitude se voit fondée au verset 18 où le premier γὰρ introduit une explication générale sur la permanence de la Loi. Et plus précisément il s'agit de la loi écrite puisque la permanence concerne les petits signes graphiques qui l'expriment. Le verset 19, qui commence avec « donc » conclusif, montre les conséquences pratiques de cette permanence : puisque la Loi reste valide, l'observance et l'enseignement de ses commandements, même les plus petits, n'est pas sans rapport avec le royaume des cieux. Le verset 20 par le second γὰρ apporte une nouvelle explication. Cette fois-ci elle vise directement la situation des auditeurs de Jésus (« vous »). La *venue* de Jésus pour accomplir la Loi, mentionnée au début de la sous-séquence (17), trouve, ici son correspondant : *l'entrée* des auditeurs au royaume des cieux (20). Et cette dernière dépend de la *justice* qui prend la place de la Loi du verset 17. La permanence de la Loi et ses conséquences, dont parlent les versets 18-19, préparent la transition du verset 17 au 20 par le rappel du lien entre les commandements et le royaume des cieux.

3. Contexte biblique

3.1 La montagne et le don de la Loi

Le lieu de la proclamation du sermon, une *montagne*, et le thème de la *loi* qui y est présent, sont les premiers indices du contexte biblique. Il s'agit évidemment du mont Sinaï, le lieu lié, dans la mémoire d'Israël, au don de la Loi¹³. L'introduction et la conclusion narratives du sermon (5,1-2 et 7,28-8,1a) suggèrent aussi la référence au mont Sinaï. En 5,1-2 Jésus monte sur la montagne et enseigne. Par la suite, on sait qu'il parle de la Loi. Quelle valeur doit-on assigner à cet enseignement ? La conclusion du narrateur (7,28-8,1a) le suggère clairement : c'est une parole d'autorité, non pas comme celle des scribes. La différence correspond à celle qui sépare le législateur des interprètes¹⁴. Le discours de Jésus n'est pas donc un discours interprétatif, mais celui du législateur qui donne la Loi. Puisque le sermon

¹² Le commencement du v. 20 « car, /en vérité/ je vous le dis » est parallèle à celui du v. 18. Cela permet d'exclure sa dépendance du v. 18.

¹³ Voir Ex 19,1-24,11 ; Dt 5-6.

¹⁴ À propos du lien entre le sermon sur la montagne et le don de la Loi sur l'Horeb voir U. LUZ, *Matthew 1-7*, 224 et 455. L'auteur s'efforce de montrer les locutions communes à Mt 5,1-2 ; 7,28-29 et aux textes respectifs de l'Exode et du Deutéronome.

sur la montagne se situe dans la perspective du don de la Loi, il est important de retracer certaines caractéristiques de cette perspective qui peuvent aider à l'interprétation du sermon.

3.2 *La Loi, don des origines*

Avant tout, le don de la Loi au Mont Sinaï, qui est la charte de l'Alliance, s'inscrit dans les origines¹⁵ d'Israël comme peuple de Dieu¹⁶. Les premières paroles du Décalogue (Ex 20,2 ; Dt 5,6) — document législatif, témoin de l'Alliance — évoquent l'intervention de Dieu lui-même qui fait passer de l'esclavage à la liberté. Ainsi l'événement originaire, la justice de Dieu — dont la seule explication est son amour — qui fonde Israël, devient le fondement de la Loi¹⁷. Et la Loi dans sa dimension fondamentale exige que le don de la liberté vivifiante soit préservé dans son intégrité originelle. Pour le confirmer il suffit d'évoquer le commandement du sabbat qui, par sa position centrale¹⁸, donne la clé d'interprétation du Décalogue. La sanctification du sabbat exige que tous soient libérés du travail : selon la version de l'Exode, pour que s'actualise ainsi en l'homme l'être à l'image de Dieu qui, dans sa liberté créatrice, fait et commande à son faire (Ex 20,11) ; et selon le Deutéronome, afin que s'actualise l'événement fondateur de la libération de l'esclavage (Dt 5,15)¹⁹.

3.3 *La Loi, don parfait*

Si donc la Loi est mise aux origines, pour sauver l'intégrité du don originel de Dieu, il n'est pas étonnant qu'elle soit — comme toute origine — atemporelle, c'est-à-dire exempte de tout changement²⁰. Et cette qualité de la Loi est affirmée dans le contexte même qui accompagne sa donation. On le voit d'abord dans l'attitude de Dieu par rapport à la Loi donnée :

Ces paroles, le Seigneur les a proclamées à toute votre assemblée sur la montagne, du milieu du feu, des nuées et de la nuit épaisse, avec une voix puissante, et il n'a rien ajouté... (Dt 5,22).

¹⁵ Le concept « origine » utilisé ici n'est pas un synonyme du commencement ; il désigne ce qui révèle le sens profond des choses. Pour les détails concernant ce concept voir P. BEAUCHAMP, *L'Un et l'Autre Testament*, II, 33-35.

¹⁶ Avant qu'Israël devienne le partenaire de l'Alliance, il n'est qu'un ensemble de tribus n'ayant ni pays ni structure d'état. Il ne peut pas être considéré à part égale avec les autres royaumes qui lui sont contemporains. Cela est bien exprimé dans Dt 26,5 : *Mon père était un Araméen nomade ; il descendit en Égypte avec peu de gens, et il y fixa son séjour...* La sortie d'Égypte qui culmine au moment où l'Alliance est conclue transforme les Araméens errants en un peuple ayant sa Loi et son pays. Il est donc légitime de considérer l'événement de l'Alliance comme le commencement et l'origine d'Israël.

¹⁷ Voir P. BOVATI, *Giustizia e ingiustizia nell'Antico Testamento*, 92-101.

¹⁸ Pour la structure du Décalogue et la position centrale du commandement de la sanctification du sabbat voir R. MEYNET, « Les dix commandements, Loi de liberté ».

¹⁹ Voir P. BEAUCHAMP, « Le Dieu du décalogue », 544-545.

²⁰ Ce qui n'exclut pas l'interprétation !

La précision « il n'a rien ajouté » donne au Décalogue la qualité du don complet et parfait, posé une fois pour toutes. Le don de la Loi est donc, de la part de Dieu, exempt de tout changement, fût-ce pour la perfectionner. Par conséquent une attitude correspondante est exigée d'Israël qui reçoit ce don :

Vous n'ajouterez rien à ce que je vous prescris, et vous n'en retrancherez rien ; mais vous observerez les commandements du Seigneur, votre Dieu, tels que je vous les prescris (Dt 4,2)²¹.

Ainsi, le don de la Loi s'inscrit dans la perspective d'une œuvre de Dieu en faveur de l'homme, qui maintient sa validité depuis les origines pour toujours selon la constatation généralisante de Qohéleth :

J'ai reconnu que tout ce que Dieu fait durera toujours, qu'il n'y a rien à y ajouter et rien à en retrancher, et que Dieu agit ainsi afin qu'on le craigne (Qo 3,14).

4. Interprétation

4.1 Mise en garde contre une opinion erronée

Le verset 17 qui ouvre la sous-séquence commence avec un impératif négatif, d'ailleurs unique dans cette unité : « Ne croyez pas que je sois venu... » Il est adressé directement aux auditeurs de Jésus, les foules et ses disciples (voir 5,1). Quelles que soient les différences entre ces deux groupes, ils ont sûrement une chose en commun : ils suivent Jésus. Que pensent-ils de lui ? Qu'attendent-ils de lui ? Le texte ne le dit pas explicitement. Mais le verbe νομίζω (« penser ») utilisé ici présuppose une opinion existante²², qui — par la suite du verset — se précise autour de la mission²³ de Jésus et son rapport envers la Loi et les Prophètes. Elle devait être assez répandue, ou au moins très séduisante, puisque Jésus a estimé nécessaire de la dénoncer auprès de ses auditeurs comme erronée. Quelque chose de la Loi et des Prophètes devait être perçu comme un fardeau opprimant dont on songeait à se libérer²⁴, et quelque chose dans les dires et dans l'agir de Jésus a dû laisser espérer cette libération. Sans cela l'opinion selon laquelle il serait venu pour abolir la Loi et les Prophètes n'aurait pas eu de raison d'être.

La parole de Jésus qui prévient cette idée erronée est adressée aux auditeurs contemporains de Jésus. Mais elle dépasse son contexte historique et met en garde tout lecteur chrétien qui se croit « libéré de la Loi » par

²¹ Voir aussi le texte parallèle : Dt 13,1.

²² Voir D.A. HAGNER, *Matthew 1-13*, 104.

²³ La mission de Jésus étant résumée par la proposition « je suis venu » ; voir J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo*, 221.

²⁴ Pour l'imaginer il suffit de se rappeler le reproche de Jésus envers les scribes et les pharisiens rapporté en Mt 23,4.

Jésus. Il est toujours possible d'atténuer l'importance de cette parole — au nom de la doctrine paulinienne de la justification — en l'attribuant à la communauté judéo-chrétienne²⁵. Mais ceci creuse seulement le fossé entre l'Ancien et le Nouveau Testament, si l'on veut prendre au sérieux les paroles du Deutéronome qui accompagnent le don de la Loi (voir p. 11). Il vaut donc mieux considérer cette mise en garde comme toujours actuelle, surtout dans l'effort de l'exégète qui doit chercher le sens du texte biblique sans le subordonner à ses présupposés.

4.2 La clé de l'interprétation : la justice de l'œuvre de Dieu

Le verset 17 frappe par la totalisation qu'apporte son énoncé. D'une part il y a toute la mission de Jésus « je suis venu... », d'autre part il s'agit de la totalité de l'Écriture « la Loi et les Prophètes », en ce qu'elle témoigne de la totalité de l'œuvre de Dieu envers les hommes (voir p. 6). Le tout de l'agir de Dieu se réalise dans la mission de Jésus. Le texte n'entre pas dans les détails, il se présente comme un résumé.

Il est frappant aussi que dans toute la sous-séquence, seul le verset 17 mette le « je » de Jésus comme sujet d'un agir et non pas comme le « je » du locuteur (18.20 et 21-48). Un résumé de l'œuvre de Jésus précède son dire assez détaillé.

Ces deux caractéristiques rappellent la disposition du Décalogue, où tout commence avec un « je » de Dieu qui résume son œuvre en faveur d'Israël ; c'est seulement dans un second temps que le même « je » de Dieu joue le rôle du locuteur. Comme dans le cas du Décalogue le discours du Législateur commence par le rappel de son œuvre qui fonde la justice de sa Loi (voir p. 11) ; ainsi Jésus, pour parler de la Loi, puise son autorité de l'ensemble de son agir. Et cet agir est en continuité avec l'œuvre de Dieu, puisqu'il est question de l'accomplir.

Jésus se situe d'emblée à la source même de la Loi : la justice de l'œuvre de Dieu. Et l'accomplissement dont il parle ne concerne rien d'autre que la justice même de Dieu. Non pas que sa justice, ou la Loi qu'elle fonde, soient imparfaites en elles-mêmes (voir 11), mais parce qu'elle a toujours à faire tant que la liberté qu'elle offre à l'homme (voir p. 11) n'est pas reçue.

4.3 La Loi écrite

La perspective de la seconde partie est différente. L'autorité de Jésus étant déjà fondée, son « je » devient celui du Législateur. Et la première chose affirmée est la validité de la Loi (18).

Le verset 18, qui ouvre la seconde partie, reprend certains éléments de la construction du v. 17 : le nombre de membres est identique (3), le membre

²⁵ À propos de la discussion autour de l'authenticité du verset 17 voir M. DUMAIS, *Le Sermon sur la montagne*, 174.

central contient une négation. L'usage des verbes dans ces deux versets crée un parallélisme assez évident :

¹⁷ Ne croyez pas que	je sois venu	abolir	la loi ou les prophètes ;	καταλύω
	je ne suis pas venu	abolir,		καταλύω
		mais accomplir.		πληρώω
¹⁸ Car, en vérité, je vous le dis,				
	jusqu'à ce que	passé	le ciel et la terre,	παρέρχομαι
	un seul <i>iota</i> ou un seul <i>trait</i>	ne passera	point de la loi,	παρέρχομαι
	jusqu'à ce que	tout soit arrivé.		πάντα γένηται

Les deux premiers verbes de chaque verset sont synonymiques et expriment l'idée de *cesser d'être*. Le dernier verbe du v. 17 et le dernier syntagme verbal du v. 18 appartiennent au même champ sémantique d'une action qui remplit une mesure. Une autre similitude consiste dans la reprise du terme « la Loi ». Mais ce dernier introduit aussi une différence fondamentale au niveau thématique. Il n'est plus question de « la Loi et les Prophètes », mais seulement de la Loi écrite. La similitude et la différence entre les deux versets permettent de noter le passage de la totalité de l'œuvre de Dieu à la disposition particulière qui doit assurer la réception des fruits de l'œuvre de Dieu, la Loi écrite étant subordonnée à ce qui la fonde. Si l'œuvre de Dieu, exprimée par « la Loi et les Prophètes » au v. 17, n'est affectée d'aucune limite, la Loi écrite, elle, ne maintient sa permanence que *jusqu'à ce que tout soit arrivé*.

4.4 La justice qui surpasse la Loi

Cette limite de la Loi écrite « jusqu'à ce que tout soit arrivé » laisse perplexe le lecteur, qui cherche une explication en dehors du contexte immédiat de cet énoncé²⁶. Or, la composition de la partie 17-20 permet de localiser assez facilement la correspondance du v. 18 au v. 20, tous deux étant les morceaux extrêmes de la partie (pour les liens formels voir p. 7). Au v. 20, dans le dire de Jésus, la justice des scribes et des pharisiens est considérée comme une limite dont le surpassement garantit l'entrée dans une réalité nouvelle, celle du royaume des cieux.

En quoi consiste la justice des scribes et des pharisiens ? La responsabilité des scribes consiste à veiller sur le moindre trait de la Loi écrite. La justice d'un scribe se mesure à son attention et sa fidélité à la lettre de la Loi. Les pharisiens étaient réputés pour leur précision dans

²⁶ Par exemple U. Luz cherche à comprendre ce syntagme en se référant soit à la croyance juive selon laquelle le monde nouveau arriverait lorsqu'un seul sabbat serait observé, soit à la mort et la résurrection du Christ, soit à la fin du monde (*Matthew 1-7*, 266-267). Aucune de ces solutions n'étant satisfaisante, l'auteur semble renoncer à prendre une position définitive.

l'interprétation de la Loi²⁷, et pour la fidélité à la tradition des pères qui ne faisait pas partie de la Loi écrite, mais qui donnait les prescriptions concernant la vie selon la Loi²⁸.

Ces caractéristiques étant positives, Jésus reconnaît indirectement une certaine justice chez les scribes et les pharisiens ; seulement, elle est bien insuffisante. Et cette insuffisance est clairement pointée ailleurs dans le récit matthéen :

Malheureux êtes-vous, scribes et pharisiens hypocrites, parce que vous payez la dîme de la menthe, de l'aneth et du cumin, et que vous laissez ce qui est plus grave dans la loi, la justice, la miséricorde et la fidélité : c'est là ce qu'il fallait pratiquer, sans négliger les autres choses (Mt 23,23).

Surpasser la justice des scribes et des pharisiens c'est donc ne pas s'arrêter à Loi — qui n'est que l'instrument qui sauve l'intégrité du don de la justice de Dieu — mais recevoir le don qu'elle protège. La Loi fonctionne donc non pas comme une chose à conserver, mais comme une limite à dépasser ; c'est seulement ainsi qu'elle conduit à la justice qui l'a fondée²⁹.

Le « jusqu'à ce que tout soit arrivé » qui pose une limite à la Loi se précise justement dans ce surpasement qui veut dire la réception du don de la justice de Dieu. Et sa réception rejoint l'accomplissement de l'œuvre de Dieu. La perfection de la Loi ne repose pas sur elle-même, mais sur la justice qui la fonde et à laquelle elle doit conduire. Le dépassement de la Loi est lui donc intrinsèque.

4.5 Les commandements et le royaume des cieux

L'invitation de Jésus à surpasser la justice des scribes et des pharisiens, attentifs aux détails de la Loi, aurait pu être comprise comme une invitation à négliger les petits commandements³⁰, pourvu que ce qui est « grave » soit observé. Mais selon le v. 19, le surpasement, qui fait entrer dans le royaume des cieux et auquel invite Jésus, n'est pas indifférent même au moindre des commandements. Certes, la négligence de ces petits commandements n'exclut pas du royaume. Cependant s'ils sont observés et enseignés non pas comme un obstacle qui empêche d'entrer dans le royaume,

²⁷ Dans les écrits concernant les pharisiens (p. ex. BJ 1,110 ; AJ 17,24 ; Ac 22,3 ; 26,5), cette précision est rendu par ἀκριβεία ; pour l'interprétation de ce terme comme précision ou assiduité voir G. STEMBERGER, *Farisei, sadducei, esseni*, 144-116.

²⁸ Voir AJ, 13,297.

²⁹ Sur la Loi comme limite à dépasser voir P. BEAUCHAMP, *L'Un et l'Autre Testament*, II, 402-410.

³⁰ Selon J. Lambrecht, τῶν ἐντολῶν τούτων du v. 19 se rapporte « non pas seulement à la Loi juive du passé, mais aussi aux commandements actuels de Jésus » (*Eh bien ! Moi je vous dis*, 85). Cette opinion laisse entendre que les commandements de Jésus seraient à distinguer de la Loi ! Puisque Mt 5,21-48 semble prouver le contraire, il n'y a pas de raison de voir ici autre chose que les commandements de la Loi ancienne.

mais comme ce qui permet de trouver le chemin qui y conduit, alors l'Ancien et le Nouveau ne font qu'un seul :

... tout scribe instruit de ce qui regarde le royaume des cieux est semblable à un maître de maison qui tire de son trésor des choses nouvelles et des choses anciennes (Mt 13,52).

CHAPITRE II

Seconde sous-séquence (5,21-48)

Les versets 21 à 48 correspondent à ce qu'on appelle traditionnellement « les antithèses ». Avant d'aborder l'analyse de ces versets, il semble nécessaire de voir brièvement la question de leur unité littéraire et leur division, ainsi que d'examiner celle de leur appellation traditionnelle.

L'unité littéraire des versets 21 à 48 est communément reconnue : elle est assurée par la répétition du syntagme ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη (21.27.33.38.43), suivi d'une citation de l'Ancien Testament, et par la répétition d'un autre syntagme ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν (22.28.34.38.44), introduisant la prise de position de Jésus par rapport au texte cité.

Par contre, la division interne de cette sous-séquence ne jouit pas du même consensus. La plupart des auteurs¹ suivent la division en six antithèses : les deux premières (21-26 ; 27-30) et les trois dernières (33-37 ; 38-42 ; 43-48) seraient introduites par le même syntagme ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη (21.27.33.38.43) tandis que la troisième commencerait avec un syntagme beaucoup plus bref ἐρρέθη δέ (31). Selon cette division, les deux syntagmes auraient la même valeur rhétorique.

Il semble cependant qu'on ne peut pas aligner le syntagme ἐρρέθη δέ (31) sur les autres termes initiaux. Cela a été bien vu par M. Dumais qui ne reconnaît que cinq antithèses :

Nous proposons cinq applications (= « antithèses ») plutôt que six au chapitre 5 car les v. 27-32 semblent former une seule unité littéraire : la formule « commettre l'adultère » au v. 27 et 32 encadre cet ensemble ; le thème de l'adultère est au centre de tout ce développement ; la formule introductive de l'Écriture au v. 31 n'est pas la même que dans les cinq autres péricopes : non plus le solennel « Vous avez entendu qu'il a été dit » mais le sobre « Or il a été dit », Ἐρρέθη δέ, la particule δέ opérant un lien avec ce qui précède. La déclaration « Or moi je vous dis » au v. 32 paraît militer en faveur d'une nouvelle

¹ Par exemple : D.C ALLISON, « The Structure of the Sermon on the Mount », 432. H.D. BETZ, *The Sermon on the Mount*, 200 ; D.A. HAGNER, *Matthew 1-13*, 110-111 ; U. LUZ, *Matthew 1-7*, 274.

antithèse ; mais on peut noter que, dans une autre antithèse également, on retrouve deux fois la déclaration solennelle de Jésus (v. 22 et 26)².

Un autre fait confirme les observations de M. Dumais. Si l'on compare les unités littéraires isolées grâce à la répétition des syntagmes mentionnés ci-dessus, il est assez facile de constater qu'elles sont formées selon le même schéma :

- ἡκούσατε ὅτι ἐρρέθη + une citation de l'Ancien Testament ;
- ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν + la prise de position de la part de Jésus ;
- un développement sous forme d'illustration.

Le troisième élément de ce schéma est absent dans les versets 31-32, introduits par le syntagme ἐρρέθη δὲ, ce qui invite à ne pas les reconnaître comme une unité à part entière au même titre que les autres. Il semble donc justifié de retenir que seule la répétition du syntagme ἡκούσατε ὅτι ἐρρέθη joue le rôle de termes initiaux, ce qui marque la division de la sous-séquence (5,21-48) en cinq passages : 21-26 ; 27-32 ; 33-37 ; 38-42 ; 43-48.

La plupart des commentateurs du sermon sur la montagne placent Mt 5,21-48 sous le titre « les antithèses ». Parfois on peut avoir l'impression que cette appellation fait partie du canon exégétique et indique un peu les lignes d'interprétation. Il est intéressant de savoir que pour la première fois le titre « antithèses » a été attribué à Mt 5,21-48 par Marcion au II^e siècle³. Il l'a fait dans l'œuvre, portant d'ailleurs le même titre, qui malheureusement ne s'est pas conservée jusqu'à nos jours. On ne connaît de cette œuvre que des fragments cités par les Pères de l'Église qui réfutaient les idées de Marcion. D'après le témoignage de Tertullien⁴, le titre « antithèses » servait à Marcion pour souligner l'opposition entre la Loi et l'Évangile, entre le Dieu de l'Ancien Testament et celui du Nouveau.

La lecture antithétique de Mt 5,21-48 a dû s'appuyer sur la particule δὲ qui met en relation les citations de l'Ancien Testament et les positions correspondantes prises par Jésus. Il est vrai que la particule peut jouer le rôle d'une conjonction adversative ; mais souvent elle est utilisée pour introduire une progression ou une explication⁵. Pratiquement sa valeur dans

² *Le Sermon sur la montagne*, 86. Il est dommage que M. Dumais n'exploite pas sa découverte et lorsqu'il passe à l'analyse détaillée, pour les raisons de commodité, il parle de nouveau des six antithèses !

³ Voir H.D. BETZ, *The Sermon on the Mount*, 200.

⁴ *Adversus Marcionem*, PL 2.267C.

⁵ Par exemple en Ph 2,8 la particule souligne la progression : γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ — « obéissant jusqu'à la mort, et la mort sur une croix ». En Ph 1,22-24 il y a deux particules δὲ dont la première (« en effet » dans la traduction) a le sens explicatif ; lorsque Paul hésite entre la mort et la vie il explique sa perplexité de manière suivante : συνέχομαι δὲ ἐκ τῶν δύο, τὴν ἐπιθυμίαν ἔχων εἰς τὸ ἀναλῦσαι καὶ σὺν Χριστῷ εἶναι, πολλῶ [γὰρ] μᾶλλον κρείσσειν· τὸ δὲ ἐπιμένειν [ἐν] τῇ σαρκὶ ἀναγκαιότερον δι' ὑμᾶς. — « En effet, je suis pressé des deux côtés : j'ai le désir de m'en aller et d'être avec Christ, ce qui de beaucoup est le meilleur ; mais à cause de vous il est plus nécessaire que je demeure dans la chair ».

un cas concret ne peut être reconnue qu'à partir du contexte⁶. En ce qui concerne Mt 5,21-48, il sera nécessaire de voir quel est le rapport entre les contenus des citations de l'Ancien Testament et les enseignements de Jésus articulés par la particule δὲ.

1. Premier passage (5,21-26)

1.1 Texte

²¹Ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη τοῖς ἀρχαίοις· Οὐ φονεύσεις· ὃς δ' ἂν φονεύσῃ, ἔνοχος ἔσται τῇ κρίσει. ²²ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν ὅτι πᾶς ὁ ὀργιζόμενος τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ ἔνοχος ἔσται τῇ κρίσει· ὃς δ' ἂν εἴπῃ τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ, Ῥακά, ἔνοχος ἔσται τῷ συνεδρίῳ· ὃς δ' ἂν εἴπῃ, Μωρέ, ἔνοχος ἔσται εἰς τὴν γέενναν τοῦ πυρός. ²³ἂν οὖν προσφέρῃς τὸ δῶρόν σου ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον κἀκεῖ μνησθῇς ὅτι ὁ ἀδελφός σου ἔχει τι κατὰ σοῦ, ²⁴ἄφες ἐκεῖ τὸ δῶρόν σου ἔμπροσθεν τοῦ θυσιαστηρίου καὶ ὕπαγε πρῶτον διαλλάγηθι τῷ ἀδελφῷ σου, καὶ τότε ἐλθὼν πρόσφερε τὸ δῶρόν σου. ²⁵ἴσθι εὐνοῶν τῷ ἀντιδίκῳ σου ταχὺ, ἕως ὅτου εἶ μετ' αὐτοῦ ἐν τῇ ὁδῷ, μήποτε σε παραδῷ ὁ ἀντίδικος τῷ κριτῇ καὶ ὁ κριτὴς τῷ ὑπηρέτῃ καὶ εἰς φυλακὴν βληθῇς.²⁶ ἀμὴν λέγω σοι, οὐ μὴ ἐξέλθῃς ἐκεῖθεν, ἕως ἂν ἀποδῷς τὸν ἔσχατον κοδράντην.

1.1.1 Critique textuelle

Le verset 22a présente une difficulté textuelle qui mérite d'être discutée. Elle consiste dans l'insertion de l'adverbe εἰκῇ — « sans raison » — qui précise le sens de l'expression ὁ ὀργιζόμενος τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ. La présence de cet adverbe laisse entendre qu'il y a des cas de *colère légitime* qui ne seraient pas visés par le dire de Jésus.

La lecture qui introduit cette précision s'est répandue dès le deuxième siècle⁷, mais la majorité de ses témoins connus remontent au IV^e siècle⁸. On retrouve presque la même situation quant aux témoins qui lisent le verset 22 sans cet adverbe⁹. L'ancienneté des témoins ne permet donc pas de trancher la question.

⁶ Pour les différentes fonctions de la particule δὲ, voir M. ZERWICK, *Biblical Greek*, 57 et Liddell & Scott, 336-337.

⁷ Ses plus anciens témoins se trouvent dans la *Vetus Latina* (II^e s.), la version latine d'Irénée (avant 395), chez Origène († 254) et Cyprien († 258).

⁸ Les codex *Bezae* (D), *Washingtonianus* (W) et *Regius* (L), les onciaux *Koridethi* (→), 0233, et la majorité des minuscules.

⁹ Le témoin le plus ancien est le papyrus $\mathfrak{P}^{64}$ (daté de l'an 200 environ). Le manuscrit minuscule *Aureus* est daté du VII^e siècle, mais il représente le texte de la *Vetus Latina* qui remonte au II^e siècle (la présente citation de ce manuscrit en faveur de la lecture brève suit l'appareil critique de la 27^e édition du *Novum Testamentum Graece* de Nestle – Aland ; selon la 3^e édition de *The Greek New Testament* de B.M. Metzger ce manuscrit aurait présenté la lecture avec l'adverbe). Parmi les témoins plus récents il faut citer le codex *Vaticanus* (B), Origène et Jérôme († 420). Dans le codex *Sinaiticus* (Ⲛ, daté du IV^e siècle) l'adverbe en question était primitivement absent. Il y a été inséré par un correcteur du VII^e siècle. Le manuscrit minuscule 1424 (IX^e – X^e siècle) présente les deux lectures sans préciser laquelle doit être adoptée.

De même, le critère généalogique (qui se réfère à la typologie des textes) n'est pas d'une grande utilité dans ce cas. Les témoins qui lisent l'adverbe, ainsi que ceux qui l'omettent, appartiennent aux mêmes types de textes (alexandrin, byzantin et occidental¹⁰). Mais si l'on accepte que le texte conservé sur les papyrus remonte, généralement, à l'époque précédant la formation des typologies textuelles¹¹, il serait possible d'attribuer la priorité à la lecture qui omet l'adverbe εἰκῆ. Celle-ci est attestée par P⁶⁰. Cet argument n'est pas décisif si l'on considère l'ancienneté de la *Vetus Latina* dont la lecture est différente. Il est impossible de choisir une des deux lectures en s'appuyant sur la critique externe. Elle permet seulement de constater que les deux lectures ont dû commencer à coexister assez tôt et que leurs témoins jouissent pratiquement de la même autorité. Si l'on suppose que le texte primitif faisait la lecture simple, sans aucun adverbe, la difficulté de l'interprétation du verset 22 a dû apparaître très tôt, ce qui a donné lieu à l'amendement. Si donc, selon les critères classiques de la critique interne (*lectio brevior* et *lectio difficilior*), il faut choisir la lecture omettant εἰκῆ, il sera aussi nécessaire de tenir compte de la difficulté mentionnée lors de l'interprétation du verset 22.

1.1.2 Lexicographie

Bien que le passage ne présente pas de grandes difficultés lexicographiques, il semble nécessaire de prendre position par rapport à la discussion que les exégètes mènent autour du verset 22.

a) *Le terme κρίσις*

Dans ce verset (22) on trouve trois termes différents désignant une instance de jugement : κρίσις, συνεδρίον et γέεννα τοῦ πυρός. Le dernier évoque le jugement eschatologique. Le deuxième, συνεδρίον, désigne le tribunal suprême de Jérusalem¹². Seul le premier terme κρίσις se révèle assez délicat à interpréter. Certains¹³ l'ont identifié comme tribunal local, bien que κρίσις ne revête nulle part ailleurs ce sens. D'autres¹⁴ lisent ce terme dans le sens

¹⁰ Selon F. Büchsel la lecture de l'adverbe εἰκῆ est attestée de manière unanime par les textes du type occidental et toutes les traductions syriaques («εἰκῆ», *TWNT*, II 380). La présence exclusive de cette lecture dans les textes de deux types différents aurait pu être un argument plausible en sa faveur. Cependant la lecture du manuscrit *Aureus*, présentant le texte du type occidental, rompt cette unanimité prétendue par F. Büchsel. De plus les traductions syriaques suivent, généralement, le texte du type occidental (voir J. TREBOLLE BARRERA – B. CHIESA, «Il testo della Bibbia», 470). L'argument de F. Büchsel n'est donc pas valable.

¹¹ Voir J. TREBOLLE BARRERA – B. CHIESA, «Il testo della Bibbia», 446.

¹² Voir E. LOHSE, «συνεδρίον», *TWNT*, VII, 865.

¹³ Par exemple P. BONNARD, *Évangile selon Saint Matthieu*, 64.

¹⁴ Comme U. LUZ, *Matthew 1-7*, 283, ou M. DUMAIS, *Le Sermon sur la montagne*, 193.

générique de sanction en se référant au verset 21. Pour comprendre sa signification, il semble nécessaire d'examiner son contexte immédiat.

Le terme κρίσις occupe la première place dans la série formée par συνεδρίον et γέεννα τοῦ πυρός. Ces deux derniers termes introduisent une gradation des instances juridiques concrètes (tribunal suprême de Jérusalem, jugement eschatologique relevant de Dieu). À première vue, une telle gradation fait penser aux exposés casuistiques qui pour chaque faute prévoient un procédé juridique adéquat. Il peut donc sembler nécessaire d'identifier le terme κρίσις avec une institution juridique de moindre importance (par exemple avec le tribunal local). Cependant les fautes dénoncées dans le verset 22 ne sont pas classées selon une gradation correspondante. Si l'on prend en considération les deux injures Πακά et Μωρέ — l'une d'origine araméenne et l'autre typiquement grecque — il n'est pas possible d'indiquer une différence d'intensité entre eux, toutes les deux n'étant pas très fortes¹⁵. Il y a plutôt une disproportion, à chaque fois plus grande, entre la gravité des fautes et celle des sanctions. Cela s'oppose à toute logique casuistique et invite à lire le texte comme une hyperbole qui cherche plutôt à attirer l'attention sur la gravité de la faute qu'à indiquer des procédés juridiques précis.

L'analyse des différentes occurrences de κρίσις chez Matthieu est aussi assez éclairante. Lorsque κρίσις se trouve en position de complément d'objet direct, il désigne la justice (Mt 12,18.20 ; 23,23). Cependant le plus souvent κρίσις fait partie d'un complément circonstanciel de temps. Dans ces cas il s'agit toujours du jugement eschatologique (ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως — Mt 10,15 ; 11,22.24 ; 12,36 ; ἐν τῇ κρίσει — Mt 12,41.42). Cela suggère qu'aussi en Mt 5,21.22 le terme κρίσις est à entendre dans le sens du jugement eschatologique. Mais l'indice décisif se trouve en Mt 23,33 où il est question du jugement de la géhenne (ὄφεις, γεννήματα ἐχιδνῶν, πῶς φύγητε ἀπὸ τῆς κρίσεως τῆς γεέννης;).

Le terme κρίσις qui se trouve en Mt 5,21.22 désigne donc le jugement eschatologique de Dieu, et il est synonyme de la géhenne (22).

b) *Le terme ὀργίζω*

La plus ancienne difficulté de l'interprétation du verset 22 concerne le verbe ὀργίζω. Elle est reflétée par certains manuscrits introduisant l'insertion de l'adverbe εἰκῇ — « sans raison » — qui précise le sens de l'expression ὁ ὀργιζόμενος τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ (voir p. 19-20). Ainsi, il y aurait deux sortes de colères : une fondée et juste et l'autre sans raison d'être et injuste. En effet, les textes de l'Ancien Testament rapportent des cas de colère humaine aperçus comme juste. Il suffit de rappeler la figure de David enragé contre l'homme riche de la parabole racontée par Nathan (2S 12,5), ou celle de Moïse qui intervient contre l'idolâtrie d'Israël (Ex 32,19). Dans la même ligne s'inscrit la colère et l'indignation des tous les prophètes qui

¹⁵ Voir U. LUZ, *Matthew 1-7*, 282 (surtout la note 14).

dénoncent les crimes du peuple¹⁶. Dans tous ces cas, la colère est provoquée par des faits objectivement inacceptables ou par une flagrante injustice. L'homme qui se met ainsi en colère exprime son désaccord avec le mal et s'associe avec Dieu¹⁷.

Cependant l'Ancien Testament connaît aussi des textes où le même vocabulaire désigne une colère répréhensible. Celle-ci n'est pas provoquée par une indignation contre l'injustice ou un mal objectif. Au contraire, elle est enracinée dans l'orgueil et la jalousie qui poussent l'homme à commettre le mal. À ce propos on parlera de la colère de Caïn qui le conduit à tuer son frère (Gn 4,5), ou celle de Saül qui reproche à Jonathan son amitié avec David (1S 20,30). Ainsi les mots dérivés de ὀργή couvrent deux réalités distinctes, dont une seulement mérite la condamnation. Cela semble être assez évident pour les auteurs des livres sapientiaux. Lorsqu'ils désapprouvent la colère, il s'agit de celle qui est injuste, bien qu'elle ne soit pas précisée de manière particulière¹⁸. On peut en conclure qu'il en est de même avec ὀργίζω en Mt 5,22 : il s'agit de la colère résultant de l'égoïsme qui cause un mal à autrui.

Un autre problème, qui concerne la question de la colère, est de savoir s'il s'agit d'un sentiment intérieur qui surgit spontanément ou d'un agir qui engage la volonté de l'homme.

La comparaison des deux substantifs ὀργή et θυμός est assez éclairante. À l'origine, θυμός désignait un sentiment de colère qui surgit inconsciemment, tandis que ὀργή signifiait une manifestation externe et consciente de la colère¹⁹. Dans le cas de la colère injuste, seulement ce qui correspond à ὀργή pourrait être réprouvé. Dans la LXX, les deux substantifs sont souvent utilisés de manière apparemment indistincte²⁰. Mais cette situation ne reflète pas forcément une évolution linguistique. Il est difficile de dire avec précision où finit un sentiment spontané et commence une disposition intérieure consciente et durable qui détermine un agir. Les frontières sont très fines. Une apparente fusion entre les deux termes peut être provoquée justement par la nature même du phénomène qu'ils doivent décrire.

Ce raisonnement semble être confirmé par le Nouveau Testament qui utilise ὀργή et ses dérivés plutôt dans leur sens primitif. Ainsi G. Stählin — qui a examiné les vocables exprimant la colère dans le Nouveau Testament — constate que ὀργή implique un élément de conscience et de réflexion de la part de l'homme absent dans θυμός²¹. Un exemple très parlant se trouve en Jc 1,19 : « que tout homme soit prompt à écouter, lent à parler, lent à se

¹⁶ Surtout Jérémie et Ézéchiël.

¹⁷ J. Fichtner parle à ce propos d'une motivation objective, distincte des intérêts personnels (« ὀργή », *TWNT*, V, 394-395).

¹⁸ Voir par exemple Pr 6,34 ; 14,7 ; 15,1 ; 16,14 ; 22,24.

¹⁹ A propos de cette différence voir l'opinion de H. Kleinknecht dans « ὀργή », *TWNT*, V, 383.

²⁰ Voir « ὀργή », *TWNT*, V, 410.

²¹ « ὀργή », *TWNT*, V, 419.

mettre en colère ». Ici la colère apparaît non pas comme un sentiment ou une pulsion, mais comme une disposition ou un agir reflétés qui engage la responsabilité.

En retournant à Mt 5,22 il faut donc penser que la colère condamnée par Jésus vise une disposition intérieure consciente et voulue qui, au moins potentiellement, conduit à un agir maléfaisant.

1.2 Composition

Le passage est composé de deux parties (21 et 22-26).

1.2.1 Première partie (21)

²¹ Vous avez entendu qu'il a été dit aux anciens :

+ Tu	ne	tueras	point ;
+ celui qui	tue		il en répondra au jugement.

La première partie correspond au verset 21. Ce verset se détache des autres par l'usage exclusif du verbe « tuer » (φονεύω). En outre il est le seul à employer le discours qui rapporte un événement passé (« vous avez entendu qu'il a été dit... »). Cette partie contient un seul morceau composé de deux segments. Le premier est un segment unimembre. Il introduit la citation contenue dans le second segment qui est un trimembre.

1.2.2 Seconde partie (22-26)

La seconde partie est composée de deux sous-parties (22 et 23-26). Toutes deux utilisent le discours direct et les verbes n'ont jamais la valeur du passé.

a) Première sous-partie (22)

La première sous-partie est composée de deux morceaux. Le premier (22a) est constitué d'un seul segment unimembre et sert à introduire l'énoncé propre de Jésus. Le second morceau contient trois segments bimembres (22b, 22c, 22d).

²² Or, moi je vous dis que

+ quiconque	met en colère contre	son frère		il en répondra	AU JUGEMENT ;	
+ celui qui	dit	à	son frère	<i>Raca</i>	il en répondra	AU SANHÉDRIN ;
+ celui qui	dit			<i>Insensé</i>	il en répondra	DANS LA GÉHENNE DU FEU.

Son unité est garantie par la répétition du même syntagme « il en répondra... », et par la répétition du syntagme « son frère » (en grec toujours au datif : τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ ; le dernier membre fait l'économie de ce

syntagme). En outre, les termes « jugement », « sanhédrin » et le syntagme « la géhenne du feu » appartiennent au même champ sémantique qui exprime une instance de justice.

b) *Seconde sous-partie (23-26)*

La seconde sous-partie est composé de deux morceaux.

+ Le premier morceau (23-24)

Il comprend sept membres. La correspondance entre les membres extrêmes et le central est indiquée par la reprise du même syntagme τὸ δῶρόν σου « ton offrande ». En outre, les membres extrêmes contiennent le même verbe προσφέρω « présenter », auquel s'oppose « laisser » dans le membre central. Les termes des membres moyens sont en rapport de parallélisme partiel :

<i>a</i>	et que tu te souviennes que
<i>b</i>	ton frère
<i>c</i>	<i>a quelque chose contre toi</i>
<i>a'</i>	et va d'abord
<i>c'</i>	<i>réconcilie-toi avec</i>
<i>b'</i>	ton frère

Tout cela indique une construction concentrique formée de trois segments, où les segments extrêmes sont trimembres tandis que le segment central est un unimembre.

+ ²³	Si donc	tu PRÉSENTES	ton offrande	à	l'autel,
	– et que	tu te souviennes			
	:: que	ton frère	<i>a quelque chose contre toi,</i>		
		+ ²⁴ laisse là	ton offrande	devant	l'autel,
	– et	va d'abord			
	::	réconcilie-toi avec	ton frère ;		
+	et puis,	venant	PRÉSENTE		ton offrande.

+ Le second morceau (25-26)

Le second morceau comprend trois segments : un bimembre et deux trimembres. Les derniers membres des segments extrêmes contiennent la même conjonction de temps « tant que » (έως). Elle assume le rôle de termes finaux des segment extrêmes englobant l'ensemble du second morceau.

Le lien du segment central avec le premier segment est assuré par la reprise du syntagme « adversaire ». Le syntagme « que tu ne sois jeté en

prison » est en rapport d'opposition avec « tu ne sortira pas de là » du dernier segment.

=	²⁵ Accorde-toi avec	<i>TON ADVERSAIRE</i>	promptement,	
+	tant que tu es avec	<i>LUI</i>	en chemin,	

=	de peur que	<i>TON ADVERSAIRE</i>	ne te livre	au <i>JUGE,</i>
		le <i>JUGE</i>		au <i>GARDE,</i>
::			et que <i>tu ne sois jeté</i>	en <i>PRISON.</i>

	²⁶ En vérité je te dis,			
::			<i>tu ne sortiras pas</i>	de <i>LÀ</i>
+	tant que tu n'aies payé	le dernier quadrant.		

Les termes finaux du segment central (25c-25e) forment une liste parallèle à celle qui se trouve dans la première sous-partie (22) :

v. 22	v. 25c-25e
Au jugement	au juge
Au sanhédrin	au garde
dans la géhenne de feu	en prison

Les prépositions « au » marquent le datif, tandis que « dans » et « en » l'accusatif. Les termes de deux listes appartiennent au même champ sémantique du jugement. Les termes « jugement » et « géhenne de feu » représentent le jugement de Dieu (voir p.21). Cela permet de conclure que les termes correspondant « juge » et « prison » ont le même signifié. Un autre argument confirme ce rapprochement. Le terme « prison » est précédé par le verbe « jeter » (βάλλω). Or, le même verbe est utilisé au verset 29 pour la « géhenne ». En ce qui concerne le terme « sanhédrin » il peut être compris comme gardien représentant le jugement de Dieu.

+ L'ensemble de la seconde sous-partie (23-26)

L'unité de la seconde sous-partie est assurée par la présence — exclusive dans tout le passage — des verbes conjugués à la seconde personne singulière (en italiques dans la traduction). Les deux morceaux de cette sous-partie comprennent le même nombre de segments (trois). Le lien le plus évident entre les deux morceaux est assuré par le verbe διαλλάσσω « se réconcilier » (24) et le syntagme εἰμί εὐνοῶν « s'accorder » (25) qui sont synonymes. De plus ils sont suivis des termes antithétiques « frère » et « ad-

versaire » au datif (dans la traduction rendu par la préposition « avec »)²². Leur position (finale dans le premier morceau et initiale dans le second) en fait les termes médians. Une autre correspondance entre les deux morceaux se laisse observer au niveau de leurs segments extrêmes et centraux.

+	²³ Si donc <i>tu présentes</i> ton offrande et que <i>tu te souviennes</i> que ton frère a quelque chose contre toi,	à	l'AUTEL,
+	²⁴ <i>laisse</i> là ton offrande		devant l'AUTEL,
=	et va d'abord réconcilie-toi avec ton frère ; et puis, venant <i>présente</i> ton offrande.		
=	²⁵ Accorde-toi avec ton adversaire promptement, tant que <i>tu es</i> avec lui en chemin,		
+	{	de peur que ton adversaire ne te livre le juge et que <i>tu ne sois jeté</i>	au JUGE, au GARDE, en PRISON.
+	²⁶ En vérité je te dis, <i>tu ne sortiras pas</i> tant que <i>tu n'aies payé</i> le dernier quadrant.	de	LÀ

Au terme « autel » du premier morceau, qui introduit la présence de Dieu, répondent les termes « juge » et « prison » du second morceau parce qu'ils représentent le jugement de Dieu (voir p. 25-25). Il est aussi important de noter la position de termes correspondants. Dans le premier morceau, ils apparaissent au début (23a) et au centre (24a). Dans le second morceau, ils se trouvent au centre (25c-25e) et à la fin (26b) « en prison », étant représenté par l'adverbe de lieu « de là » (ἐκεῖθεν). A la symétrie des termes médians s'ajoute aussi celle des termes extrêmes et centraux. On peut donc parler de symétrie en miroir au niveau de l'ensemble de la seconde sous-partie (23-26).

Tout cela invite à voir dans cette sous-partie plutôt une seule unité logique (voir p. 32-33) que deux petites paraboles distinctes²³.

²² Le terme « frère » désigne le membre de la même communauté nationale ou religieuse (voir H. von SODEN, « ἀδελφός », *TWNT*, I,145). L'« adversaire » (ἀντίδικος) désigne une partie engagée dans un procès. Bien que l'adversaire, dont parle Jésus, soit aussi un coreligionnaire ou un compatriote, ce ne sont plus ces liens-là qui le définissent, mais justement un procès juridique. Le terme « adversaire » dénonce une fraternité brisée.

²³ Voir par exemple R.A. GUELICH, *The Sermon on the Mount*, 189.

c) *L'ensemble de la seconde partie (22-26)*

La seconde sous-partie (23-26) se rattache directement à la première (22) par la conjonction conclusive « donc » (οὖν, 23). Les autres indices, qui permettent de reconnaître l'unité de toute la seconde partie (22-26), sont les suivants :

– le terme « frère » est présent aussi bien dans la première (22) que dans la seconde (23.24) sous-partie ; de plus il trouve son opposé « adversaire » dans le dernier morceau de la partie (25) ;

– à la liste des termes « jugement », « sanhédrin » et « géhenne du feu » du verset 22 correspond la liste des termes « juge », « garde » et « prison » du verset 25 ; puisque les deux listes introduisent la présence de Dieu (voir p. 25), elles sont aussi en relation avec le terme « autel » (24a).

– le verbe λέγω — conjugué à la première personne du singulier et dont le complément indirect est toujours un pronom de seconde personne (vous – te) — joue le rôle de termes extrêmes qui englobent toute la partie (22.26) ;

+ ²² Or, moi **je vous dis**

= {	que quiconque se met en colère contre son frère il en répondra	au	JUGEMENT ;
	celui qui dit à son frère Raca il en répondra	au	SANHÉDRIN ;
	celui qui dit Insensé il en répondra	dans	LAGÉHENNE DU FEU.

²³ Si donc tu présentes ton offrande à l'autel,
et que tu te souviennes
que **ton frère** a quelque chose contre toi,

= ²⁴ laisse là ton offrande devant l'AUTEL,

et va d'abord
réconcilie-toi avec **ton frère** ;
et puis, venant présente ton offrande.

²⁵ Accorde-toi avec **ton adversaire** promptement,
tant que tu es avec lui en chemin,

= {	de peur que ton adversaire ne te livre	au	JUGE,
	le juge	au	GARDE,
	et que tu ne sois jeté	en	PRISON.

+ ²⁶ En vérité **je te dis**,
tu ne sortiras pas de là
tant que tu n'aies payé le dernier quadrant.

1.2.3 *L'ensemble du passage (21-26)*

La seconde partie (22-26) se rattache à la première (21) d'abord par la conjonction δὲ (« or », 22). Les autres liens entre les deux parties sont les suivants :

– le terme « jugement » et le syntagme ἐνοχος ἐσται « il en répondra... » reviennent au dernier membre de la première partie (21d) et au premier morceau de la seconde (22), ce qui permet de les identifier comme termes médians ;

– le verbe λέγω revient au début du passage (21) à la troisième personne, au début de la seconde partie (22) et dans le dernier segment du passage (26) à la première personne.

+²¹ Vous avez entendu qu'*IL A ÉTÉ DIT* aux anciens :

	Tu ne tueras point ;		
:	celui qui tue	il en répondra	au JUGEMENT.

+ ²² Or, moi *JE VOUS DIS*

:	que quiconque se met en colère contre son frère	il en répondra	au JUGEMENT ;
:	celui qui dit à son frère Raca	il en répondra	au SANHÉDRIN ;
:	celui qui dit Insensé	il en répondra	dans LAGÉHENNEDUFEU.

²³ Si donc tu présentes ton offrande à l'autel, et que tu te souviennes que ton frère a quelque chose contre toi,

:	²⁴ laisse là ton offrande	devant	l' <i>AUTEL</i> ,
	et va d'abord réconcilie-toi avec ton frère ; et puis, venant présente ton offrande.		

²⁵ Accorde-toi avec ton adversaire promptement, tant que tu es avec lui en chemin,

:	de peur que ton adversaire ne te livre	au	<i>JUGE</i> ,
:	le juge	au	<i>GARDE</i> ,
:	et que tu ne sois jeté	en	<i>PRISON.</i>

+ ²⁶ En vérité *JE TE DIS*,
tu ne sortiras pas de là tant que tu n'aies payé le dernier quadrant.

1.3 Contexte biblique

1.3.1 La présence explicite de l'Ancien Testament

Le verset 21 rappelle, de manière assez solennelle, un passage de la Loi qu'Israël a reçu de Dieu²⁴. La citation est bipartite :

- le commandement — « tu ne tueras point » ;
- la sanction — « celui qui tue, il en répondra au jugement ».

²⁴ Dans le syntagme ἐπρέθη τοῖς ἀρχαίοις deux éléments indiquent qu'il s'agit du don de la Loi : d'une part le passif peut être compris comme passif théologique évoquant l'intervention de Dieu, d'autre part « les anciens » peuvent être identifiés avec la génération mosaïque. Cette interprétation est confirmée par le contexte immédiat qui cite le cinquième commandement du Décalogue.

Le commandement cite textuellement le Décalogue (Ex 20,13 ; Dt 5,17). Par contre la sanction ne correspond exactement à aucun texte de l'Ancien Testament²⁵. Cependant elle jouit de la même autorité que le commandement du Décalogue, puisqu'elle dépend de la même source : ἐρρέθη τοῖς ἀρχαίοις²⁶.

1.3.2 L'extérieur et le cœur

L'homicide est un crime perceptible et comme tel peut être jugé. La colère en tant que disposition intérieure ne peut être connue que par celui qui l'éprouve et pour cela il est difficile d'imaginer qu'elle puisse être l'objet d'un jugement. Et même, lorsqu'elle se manifeste aux autres produisant un crime, c'est le résultat final qui est mis en cause et non pas la colère elle-même. Pourtant, Jésus aligne l'homicide et la colère sur le même niveau (21,22). Par cela il renvoie son auditeur à la parole de l'Ancien Testament qui dénonce le lien entre un acte criminel perceptible à l'extérieur et un acte caché qui précède et engendre ce premier.

Déjà le livre de la Genèse dévoile l'existence de ce lien mystérieux entre le cœur de l'homme et ses actes. Il suffit de se rappeler l'histoire de Caïn. Bien avant qu'il soit passé à l'homicide, le texte note qu'il était en colère (Gn 4,5) et cela a provoqué un avertissement de la part de Dieu. Ensuite la Loi, à son tour, continue de dénoncer le lien entre un crime facilement identifiable et un acte qui reste caché. Ainsi, au cœur de la Loi, on trouve la seconde table du Décalogue, avec ses six commandements qui se divisent en deux groupes dont la correspondance est assez nette dans le Deutéronome (5,17-21) :

tu ne commettras pas de meurtre,	et tu ne témoigneras pas à tort contre ton prochain,
et tu ne commettras pas d'adultère,	et tu n'aura pas de visées sur la femme de ton prochain,
et tu ne commettras pas de rapt,	et tu ne convoiteras ni la maison de ton prochain, ni ses champs, son serviteur, sa servante son bœuf ou son âne, ni rien qui appartient à ton prochain.

La colonne de gauche regroupe les trois premiers commandements qui concernent les crimes perceptibles à l'extérieur. La colonne de droite présente les trois derniers commandements prévenant les crimes que l'on peut caractériser comme cachés. Le lien entre l'adultère et les « visées sur la femme » est assez évident. L'adultère n'est que l'exécution matérielle de ce qui, bien avant, advient dans le cœur de l'homme. Il en va de même pour le

²⁵ La sanction pour un homicide se trouve en Ex 12,12, Lv 24,17 ou Nb 35,16. Mais dans tous ces textes il s'agit de la peine de mort ce qui n'est pas le cas de Mt 5,21.

²⁶ A ce propos voir J GNILKA, *Il vangelo di Matteo*, I, 235.

vol et la convoitise des choses. Le rapport entre l'homicide et le faux témoignage n'est pas aussi clair. Mais il est le même que pour les deux derniers couples des commandements. Un faux témoin qui fait condamner un innocent à mort, n'est pas différent de l'homicide. Sauf qu'extérieurement — tant que le mensonge n'est pas dévoilé — la mise à mort n'apparaît pas dans cette situation comme un crime. Seul à le savoir est le faux témoin. Le crime reste donc caché derrière le paravent de la justice. Ceci du côté extérieur de choses. Mais l'aspect subjectif, celui qui touche la conscience d'un tel criminel, n'est pas très différent. Il y a une différence entre tuer soi-même et faire tuer par un autre. Celle-ci se mesure par la distance qui sépare l'homicide de sa victime. Et plus cette distance est grande, plus facilement le meurtrier peut regagner sa « bonne conscience ». Quelques opérations de rationalisation peuvent cacher le vrai visage du crime, même devant celui qui l'a commis.

En ce qui concerne les insultes et leur rapport à l'homicide, il est difficile de trouver un passage plus éloquent que celui du Siracide (22,24) : « Comme la vapeur de la fournaise et la fumée précèdent le feu, ainsi, avant le sang, arrivent les insultes ».

L'enseignement de l'Ancien Testament est assez clair : tout crime est commis originellement dans l'ombre du cœur de l'homme où tout peut encore paraître anodin.

1.3.3 Le vrai culte du Seigneur

La première illustration que Jésus donne à son enseignement évoque le cadre cultuel (23-24). Ici la fraternité compromise apparaît comme un empêchement du culte. Cette situation fait penser à toute une série de textes de l'Ancien Testament qui critiquent un culte pervers²⁷. Il n'est pas possible d'analyser tous ces textes ici. Néanmoins, une brève présentation des quelques éléments permettra de comprendre les enjeux généraux de cette critique.

Tout d'abord le culte comme tel n'est jamais ni refusé ni substitué par une religion éthique. Le meilleur exemple en est le Ps 51. Au verset 18 le psalmiste constate que le Seigneur ne veut pas des sacrifices. Juste après il indique quel est le sacrifice voulu par Dieu : « Le sacrifice voulu par Dieu, c'est un esprit brisé : O Dieu ! tu ne dédaignes pas un cœur brisé et broyé » (19). Mais lorsque le chemin de la conversion sera accompli (de cela parlent les murs rebâties de Jérusalem au v. 20), les sacrifices prescrits seront de nouveau acceptés par Dieu (21).

La seule chose vraiment critiquée c'est la disposition de la personne dont dépend la validité du sacrifice. Lorsqu'elle n'est pas bonne, tout sacrifice

²⁷ Par exemple : Is 1,11-15 ; 58,3-4 ; Jr 7,21-23 ; Os 5,6-7 ; Am 5,21-23 ; Mi 6,6-8 ; Ps 51, 16-19 ; Sir 34 ; 18-35,24.

devient un sacrifice idolâtrique²⁸. Cette disposition se situe au niveau du cœur de l'homme (voir « cœur brisé et broyé » du Ps 51), mais elle s'extériorise dans les relations aux autres. Les reproches que Dieu fait aux sacrifices pervers concernent toujours les torts faits à autrui²⁹.

La vérité du sacrifice exige avant tout la conversion du cœur et par là le rétablissement des relations justes avec son prochain. Ce chemin est beaucoup plus difficile que l'observance des préceptes liturgiques, mais il est une condition indispensable de la validité du culte.

1.4 Interprétation

1.4.1 Le Décalogue et Jésus : une continuité

L'énoncé de Jésus met en relation le mouvement de colère contre un frère et l'homicide. Le commandement qui interdit l'homicide n'est aucunement mis en question par l'enseignement de Jésus. Au contraire, il sert de point de départ communément accepté. Il n'y a donc aucune opposition entre le cinquième commandement du Décalogue et l'enseignement de Jésus. Par conséquent, la particule *δὲ*, qui articule ces deux derniers, ne peut pas être traduite comme une conjonction adversative, « mais »³⁰.

À première vue il peut sembler que le rapport entre le commandement et l'enseignement de Jésus est celui de l'extension de la Loi. Cela aurait été vrai si, à côté de « tu ne tueras point », Jésus avait ajouté un autre commandement : « tu ne te mettras point en colère contre ton frère ». Mais Jésus ne formule pas un autre commandement qui interdirait le mouvement de colère. Le lien entre le cinquième commandement et l'énoncé principal de Jésus se place au niveau de la sanction. L'analyse rhétorique montre bien que les segments qui parlent de colère et des insultes restent en correspondance non pas avec l'interdit du commandement, mais avec la sanction pour celui qui le transgresse³¹. Il n'y a qu'un seul interdit « tu ne tueras point », mais plusieurs possibilités de le transgresser.

L'enseignement Jésus reste donc en continuité progressive avec le commandement auquel il se réfère.

1.4.2 Le jugement de Dieu s'intéresse aux racines du crime

La colère — en tant que disposition intérieure consciente et voulue qui, au moins potentiellement, conduit à un agir maléfaisant — et les insultes, qui en sont la première manifestation encore anodine, sont alignées sur le même

²⁸ Voir *מִן חַת־שׂוֹא* en Is 1,13.

²⁹ Par exemple en Is 1,15 : « Vos mains sont pleines de sang. ».

³⁰ Pour les différentes fonctions de la particule *δὲ* voir p. 18-19.

³¹ Voir la correspondance entre les versets 21 et 22 : les syntagmes « celui qui... » et « il en répondra... ».

niveau de gravité que l'homicide devant le jugement de Dieu³². Elles apparaissent comme une autre manière de transgresser l'interdit de l'homicide.

Cette perspective de l'enseignement de Jésus peut être quelque peu déroutante. Il est difficile d'imaginer qu'un juge juste — et encore moins Dieu — infligerait la même sanction à un meurtrier et à quelqu'un qui seulement insulte ou qui se met en colère (22b-22d). Mais justement par cela, l'enseignement de Jésus fait sortir le lecteur d'une pensée casuistique qui doit trouver une peine adéquate au crime. L'accent est mis non pas sur les sanctions mais sur les transgressions.

La sanction citée avec l'interdit (21) envisage une transgression qui peut être facilement constatée : lorsqu'il n'y a pas de cadavre, le commandement est observé. Par contre les transgressions dénoncées par Jésus indiquent que pour observer le commandement qui interdit l'homicide, il faut renoncer non pas seulement à l'acte criminel, mais aussi à ses racines. Ces dernières échappent aux tribunaux humains mais non pas au jugement de Dieu.

1.4.3 L'interdit de l'homicide au positif : la fraternité retrouvée

Les deux derniers morceaux (23-24 ; 25-26) de ce passage apportent la conclusion³³ positive qui résulte de l'interdit traité par Jésus.

Dans le premier morceau (23-24) il est toujours question du rapport au prochain et la vérité sur ce rapport se fait toujours devant Dieu. Mais sa présence n'est plus désignée dans les termes de jugement comme au verset 22, mais par l'autel. Or, la fonction d'un autel n'est pas celle de juger mais d'établir la communion entre l'homme et Dieu. La perspective change. Pour éviter les sanctions d'un jugement, il suffit de ne pas transgresser l'interdit. Or, la communion avec Dieu ne peut pas se limiter à un faire moins (ne pas tuer). Elle exige un faire plus. Ainsi, l'interdit de l'homicide, lu de la perspective de l'autel, se transforme en commandement positif qui est indiqué dans le dernier segment du morceau par l'impératif « réconcilie-toi avec ton frère » (24).

Le second morceau (25-26) n'est qu'une continuation du premier (23-24). Sans aucune introduction préalable, il poursuit la série d'impératifs du premier morceau : « accorde-toi avec ton adversaire » (25). Cette fois-ci, celui avec qui il faut se réconcilier n'est plus appelé « frère » mais « adversaire ». L'accent est mis sur la relation brisée et la nécessité de réconciliation est plus pressante (« accorde-toi... promptement, tant que tu es avec lui en chemin »). Cet empressement doit permettre d'éviter le jugement. Or, la scène du jugement est décrite avec les trois termes (« juge », « garde » et « prison ») qui correspondent aux termes par lesquels s'achèvent les trois

³² Le jugement de Dieu étant désigné par les termes « jugement », « géhenne de feu » et par « sanhédrin » (voir p. 20-21 et 25-25).

³³ Voir la conjonction conclusive οὕτως (donc, 23) qui rattache la seconde sous-partie (23-26) à la première (22).

sanctions du verset 22 (« jugement », « sanhédrin » et « géhenne de feu »)³⁴. On peut donc penser qu'il s'agit d'éviter la situation où Dieu se présente comme juge qui traite les transgressions du cinquième commandement.

Les mouvements des deux morceaux sont parfaitement inverses. Dans le premier morceau il s'agit de rendre possible la rencontre avec Dieu comme partenaire de la communion. Dans le second morceau la rencontre avec Dieu comme juge est proprement à éviter. Ces deux mouvements sont articulés par les impératifs de la réconciliation.

La fraternité retrouvée apparaît ici comme clé de lecture : elle seule donne la capacité d'éviter l'homicide déjà au niveau de sa racine et par conséquent elle rend possible la communion avec Dieu.

2. Deuxième passage (5,27-32)

2.1 Texte

²⁷Ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη, Οὐ μοιχεύσεις. ²⁸ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν ὅτι πᾶς ὁ βλέπων γυναῖκα πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι αὐτήν ἤδη ἐμοίχευσεν αὐτήν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ. ²⁹εἰ δὲ ὁ ὀφθαλμός σου ὁ δεξιὸς σκανδαλίζει σε, ἔξελε αὐτὸν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ· συμφέρει γάρ σοι ἵνα ἀπόληται ἐν τῶν μελῶν σου καὶ μὴ ὅλον τὸ σῶμά σου βληθῇ εἰς γέενναν. ³⁰καὶ εἰ ἡ δεξιὰ σου χεὶρ σκανδαλίζει σε, ἔκκοψον αὐτήν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ· συμφέρει γάρ σοι ἵνα ἀπόληται ἐν τῶν μελῶν σου καὶ μὴ ὅλον τὸ σῶμά σου εἰς γέενναν ἀπέλθῃ. ³¹ἐρρέθη δέ, Ὅς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, δότω αὐτῇ ἀποστάσιον. ³²ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν ὅτι πᾶς ὁ ἀπολύων τὴν γυναῖκα αὐτοῦ παρεκτὸς λόγου πορνείας ποιεῖ αὐτὴν μοιχευθῆναι, καὶ ὃς ἐὰν ἀπολελυμένην γαμήσῃ μοιχᾶται.

2.1.1 Critique textuelle

L'endroit qui pose problème à la critique textuelle est la fin du verset 32. Deux lectures doivent être ici considérées³⁵. La première met à la fin du verset la proposition καὶ ὃς ἐὰν ἀπολελυμένην γαμήσῃ μοιχᾶται, et la seconde l'omet. Selon B.M. Metzger l'omission de la dernière proposition du verset 32 serait intentionnelle : à certains copistes elle a dû paraître superflue, parce que dans la première partie du verset, la seule répudiation d'une épouse est déjà dénoncée comme impliquant l'adultère³⁶. Cette explication n'a qu'une valeur hypothétique et comme telle n'est pas suffisante pour établir le texte.

³⁴ Pour la correspondance entre ces termes voir p. 25-25.

³⁵ Il existe aussi une troisième variante concernant le même endroit du texte : καὶ ὁ ἀπολελυμένην γαμήσας μοιχᾶται. Elle introduit une construction participiale qui ne change pas le sens du texte. Ses témoins ne sont pas nombreux : le codex *Vaticanus* (B), peu de minuscules grecs et Origène.

³⁶ Ed., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 14.

L'omission de la dernière proposition du verset 32 est attestée surtout par les témoins qui représentent le texte du type occidental³⁷, par un petit nombre de minuscules grecs du type byzantin et chez Origène. L'attestation de la lecture plus ample est nettement meilleure. Elle est soutenue par un bon nombre des témoins du type alexandrin³⁸ et byzantin³⁹, mais aussi elle est attestée par le manuscrit du type césaréen⁴⁰ et certains témoins du type occidental⁴¹. Cela donne, selon les critères de la critique externe, une priorité nette à la première lecture.

2.1.2 Problèmes grammaticaux

Le syntagme πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι αὐτήν (28b) présente une difficulté grammaticale. Le pronom αὐτήν peut jouer ici le rôle de sujet, ce qui donnerait : « en vue qu'elle convoite »⁴². Mais il peut être aussi le complément d'objet direct de l'infinitif, ce qui permet la traduction : « en vue de la convoiter ». Il est vrai que le plus souvent le verbe ἐπιθυμέω exige un complément d'objet direct au génitif. Mais il accepte aussi un complément à l'accusatif⁴³. Les critères grammaticaux ne permettent pas de trancher la question. Cependant l'interprétation devient beaucoup plus facile si l'on considère l'usage de ce verbe dans le Décalogue qui est sous-jacent à Mt 5,28. En Ex 20,17 et Dt 5,21, la LXX fait suivre le verbe ἐπιθυμέω d'une série de compléments d'objet direct déclinés à l'accusatif.

Un autre argument en faveur de cette interprétation provient des manuscrits⁴⁴ qui lisent πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι αὐτῆς pour lever toute ambiguïté.

2.1.3 Lexicographie

La difficulté lexicographique de ce passage se trouve au verset 32b et il s'agit du substantif πορνεία. Selon le texte matthéen, le cas de πορνεία rend possible le divorce sans qu'il soit qualifié comme un acte adultère. Depuis quarante ans, le substantif en question est l'objet d'une ample discussion entre les exégètes catholiques⁴⁵. Cela n'est pas étonnant puisque de son interprétation dépend, dans un cas précis, l'admission du divorce chez les chrétiens.

³⁷ Le codex *Bezae* (D), et trois manuscrits du *Vetus Latina* : *Vercellensis* (a), *Veronensis* (b) et *Bobiensis* (k).

³⁸ Les codex *Sinaiticus* (Ⓢ), *Washingtonianus* (W) et *Regius* (L), le manuscrit oncial 0250, le minuscule 33 et la version copte – boharique.

³⁹ Les manuscrits de la famille Ⓢ^{1.13} et la majorité de minuscules grecs.

⁴⁰ *Koridethi* (→).

⁴¹ La version syriaque *Harklensis* et peut-être quelques manuscrits qui présentent le texte du *Vetus Latina*.

⁴² La lecture soutenue par K. HAACKER, « Der Rechtssatz Jesu zum Thema Ehebruch (Mt 5,28) », 113-113.

⁴³ Voir Liddell & Scott, 533.

⁴⁴ Ⓢ¹, Ⓢ¹ et *al.*

⁴⁵ Voir M. DUMAIS, *Le Sermon sur la montagne*, 202.

Certains auteurs⁴⁶ voient dans πορνεία les unions incestueuses. D'autres⁴⁷ l'interprètent comme une union sexuelle prémaritale. Dans ceux deux cas il s'agirait d'une union illégitime qui, comme telle, ne pouvait pas être considérée valide. Selon les termes du droit canon, le « divorce » dans ces cas serait simplement une reconnaissance de nullité. Mais les critiques faites à ces deux opinions semblent être fondées. D'une part le contexte matthéen ne permet pas de réduire πορνεία seulement aux unions incestueuses, d'autre part en Mt 5,31-32 il est question d'une femme déjà mariée⁴⁸.

L'interprétation qui semble être la plus sérieuse considère πορνεία comme une inconduite sexuelle d'une femme mariée qui correspond à l'adultère⁴⁹. Cependant l'auteur de l'évangile n'a pas utilisé le substantif μοιχεία qui correspondrait au verbe μοιχάομαι « commettre l'adultère » (28c ; 32c ; 32e) présent dans le texte. Il est vrai que dans le judaïsme tardif πορνεία est devenu presque synonyme de μοιχεία⁵⁰. Mais primitivement elle désignait plutôt la prostitution cultuelle ou profane⁵¹. Cela invite à penser qu'en Mt 5,32b πορνεία est utilisée distinctement de μοιχεία et probablement dans sa signification initiale de prostitution. L'avantage de cette lecture est qu'elle fait sens : le motif d'exception qui rend possible le divorce sans qu'il implique l'adultère doit être différent de ce dernier. De plus la différence entre un acte d'adultère et la prostitution n'est pas la moindre, surtout lorsqu'on considère l'attitude intérieure de la personne et ses conséquences pour le mariage.

2.2 Composition

Le second passage se divise en trois parties (27-28 ; 29-30 ; 31-32).

2.2.1 La première partie (27-28)

La première partie correspond aux versets 27-28. Elle comprend deux morceaux (27.28) chacun formé de deux segments.

Dans le premier morceau (27) les segments sont unimembres. Le segment (27a) introduit la citation contenue dans le second (27b).

Dans le second morceau (28) le premier segment est unimembre tandis que le second est bimembre. Le terme « femme », désigné aussi par le pronom personnel à l'accusatif, assure l'unité du second segment.

⁴⁶ P. BONNARD, *Évangile selon Saint Matthieu*, 69, H. CAZELLES, « Mariage », *DBS V*, 934-935.

⁴⁷ Par exemple M. GELDARD, « Jesus' teaching on divorce », 134-143.

⁴⁸ A propos des critiques, voir U. LUZ, *Matthew 1-7*, 304-305.

⁴⁹ Voir U. LUZ, *Matthew 1-7*, 305, J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo*, 257, D.A. HAGNER, *Matthew 1-13*, 124-125.

⁵⁰ Voir F. HAUCK - S. SCHULTZ, « πόρνη », VI, 586-587.

⁵¹ Voir F. HAUCK - S. SCHULTZ, « πόρνη », VI, 581-586.

+ ²⁷ Vous avez entendu qu'il a été DIT : = Tu ne <i>commettras</i> point <i>d'adultère</i>.
+ ²⁸ Or moi, je vous DIS = que quiconque regarde une femme pour la convoiter, il a déjà <i>commis l'adultère</i> avec elle dans son cœur.

Les correspondances entre les deux morceaux se laissent voir au niveau des verbes « dire » et « commettre l'adultère ». Le verbe « dire » se trouve toujours dans le premier segment de chaque morceau et le verbe « commettre l'adultère » dans les seconds segments. Cela permet de reconnaître un rapport de parallélisme (a b /a' b') entre les deux morceaux.

2.2.2 La seconde partie (29-30)

Elle est formée de deux morceaux (29.30) quasi identiques, qui sont parfaitement parallèles. Sa construction étant très régulière, la seule réécriture suffit pour présenter l'unité de cette sous-partie. Les seules différences entre les deux morceaux concernent les substantifs « œil » et « main », qui appartiennent au même champ sémantique du corps humain, ainsi que les verbes ou les syntagmes synonymiques marqués en italique.

+ ²⁹	Si	ton <i>ŒIL</i> droit	te scandalise,
.		<i>arrache-le</i> et jette-le	loin de toi ;
=	car	il est préférable pour toi	
::	que	périsse	un seul de tes membres,
::	et que	ton corps entier	<i>ne soit pas jeté</i> dans la géhenne.
+ ³⁰	Et si	ta <i>MAIN</i> droite	te scandalise,
.		<i>coupe-la</i> et jette-la	loin de toi ;
=	car	il est préférable pour toi	
::	que	périsse	un seul de tes membres,
::	et que	ton corps entier	<i>ne s'en aille pas</i> dans la géhenne.

2.2.3 La troisième partie (31-32)

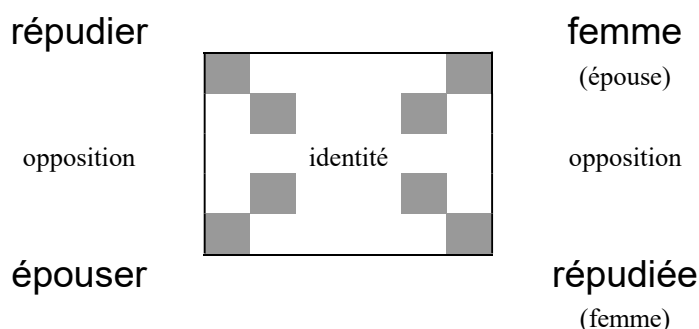
Elle comprend deux morceaux (31.32). Les premiers segments (31a ; 32a) de chaque morceau contiennent le verbe « dire » dont les deux occurrences jouent le rôle de termes initiaux.

+ ³¹	D'autre part	<i>il a été dit :</i>		
::	celui qui	<i>répudie</i>	sa	<i>femme</i>
=	qu'il lui	donne		une lettre de divorce.
+ ³²	Or moi,	<i>je vous dis</i>		
::	que quiconque	<i>répudie</i>	sa	<i>femme,</i>
	hormis le cas de prostitution,			
=	il lui	<i>fait commettre adultère,</i>		
::	et celui qui	<i>épouse</i>	une	<i>répudiée</i>
=		<i>commet l'adultère.</i>		

Le second segment du premier morceau (31bc) comprend un segment bimembre. Les deuxième segment du second morceau (32b-32d) est un trimembre et le troisième segment un bimembre (32ef). La correspondance entre le second segment du premier morceau et les deux derniers segments du second morceau se manifeste avec le verbe « répudier » (31b.32b.32e) et le substantif « femme » (31b.32b) repris aussi par le pronom « lui » (31c. 32c).

Dans les deux derniers segments du second morceau (32b-32f) ces deux termes entrent en jeu avec le verbe « épouser ». Dans le premier membre du

deuxième segment (32b) le verbe « répudier » à l'actif précède le substantif « femme ». Dans le premier membre du troisième segment le verbe « répudier », comme participe substantivé, est précédé par le verbe « épouser » à l'actif.



Du point de vue sémantique le verbe « épouser » est en rapport d'opposition avec le verbe « répudier » et en rapport d'identité avec le substantif « femme » (autant qu'une épouse) ; le participe substantivé « répudiée » est en rapport d'identité avec le verbe « répudier » et en opposition avec « femme ». Puisque le terme principal des derniers membres est toujours constitué du verbe *μοιχάομαι* (commettre adultère), on peut parler de parallélisme partiel du type *a b c / b' a' c'* au niveau des termes considérés.

2.2.4 L'ensemble du passage (27-32)

Les trois parties du passage sont articulées par la particule *δὲ*, présente aux versets 29a et 31a. Les parties extrêmes (27-28 ; 31-32) du passage sont parallèles. Chacune comprend deux morceaux dont les premiers sont ouverts par le syntagme « il a été dit » (27b ; 31a) et les seconds par « or moi, je vous dis » (28a ; 32a). Le rapport de parallélisme est renforcé par la répétition du verbe *μοιχάομαι* « commettre adultère » (27c ; 28c ; 32c ; 32e) et du substantif « femme » (28b ; 31b ; 32b).

Le champ sémantique du corps humain, étant déjà introduit au verset 28a par le terme « cœur » (28c), opère le lien entre la première et la deuxième partie. Entre les verbes *ἀπόλλυμι* « périr » (29e ; 30e) et *ἀπολύω* « répudier » (31b ; 32b ; 32d) existe sûrement un rapport de paronomase. Mais leur identité ne se limite pas aux signifiants. Le verbe *ἀπολύω* peut aussi, comme un euphémisme, signifier « mourir » (voir Lc 2,29). Ainsi, ces verbes mettent en relation la deuxième et la troisième partie.

²⁷ Vous avez entendu + qu'il a été dit : = Tu ne commettras point d' adultère .	– ²⁸ <i>OR MOI, JE VOUS DIS</i> :: que quiconque regarde une femme pour la convoiter, = il a déjà commis l'adultère avec elle dans son CŒUR .
	²⁹ Si ton ŒIL droit te scandalise, arrache-le et jette-le loin de toi ; car il est préférable pour toi que <i>périsse</i> un seul de tes membres, et que ton corps entier ne soit pas jeté dans la géhenne.
	³⁰ Et si ta MAIN droite te scandalise, coupe-la et jette-la loin de toi ; car il est préférable pour toi que <i>périsse</i> un seul de tes membres, et que ton corps entier ne s'en aille pas dans la géhenne.
+ ³¹ D'autre part il a été dit : :: celui qui <i>répudie</i> sa femme qu'il lui donne une lettre de divorce.	– ³² <i>OR MOI, JE VOUS DIS</i> :: que quiconque <i>répudie</i> sa femme , hormis le cas de prostitution, = la fait commettre adultère , et celui qui épouse une répudiée = commet l'adultère .

2.3 Contexte biblique

2.3.1 Le Décalogue

Le Décalogue est la référence principale de ce passage. Le verset 27 cite le sixième commandement du Décalogue (Ex 20,14 ; Dt 5,18). Et le début de l'enseignement propre de Jésus (28) reprend de manière libre le huitième commandement (Ex 20,17 ; Dt 5,21). Les deux commandements étant étroitement liés entre eux (voir p. 29-30).

2.3.2 Le divorce et les origines

Le verset 31 cite la régulation juridique concernant le divorce. Le seul texte de la Tora, qui parle de la répudiation accompagnée d'une lettre de divorce, se trouve en Dt 24,1-4. La visée principale de ce texte est l'interdiction d'un éventuel remariage d'un israélite avec son ex-femme. Ce n'est qu'indirectement qu'il témoigne de la possibilité du divorce lié à la remise d'une lettre. Le divorce en tant que tel n'est donc pas au centre d'intérêt de ce texte, il apparaît plutôt comme un fait social existant qui n'est pas contesté. Cela a pu être suffisant pour constater sa légalité.

Dans ce cas l'enseignement de Jésus (32) pourrait apparaître comme une opposition à Loi admettant, ou au moins tolérant le divorce. Mais au

premier siècle, le statut légal du divorce a dû être une affaire de controverse générale entre les juifs, puisqu'en Mt 19,3 les pharisiens y font référence pour tendre un piège à Jésus. La réponse de Jésus à la question des pharisiens est capitale pour comprendre son rapport à la Loi et au divorce. En Mt 19,4-9, Jésus fait la distinction entre la volonté originelle (ἀπ' ἀρχῆς) de Dieu, qui proclame l'insolubilité du mariage, et une concession de la part de Moïse qui permet le divorce. La première s'exprime dans l'acte créateur rapporté dans le livre de la Genèse (1,27 ; 2,24), tandis que la seconde peut être identifiée avec le texte de Dt 24,1-4. Cette distinction faite, l'autorité suprême appartient à la Loi de Dieu et non pas à celle de Moïse. Encore que dans le dire de Jésus, la concession de Moïse ne met pas en cause la volonté originelle de Dieu. Elle apparaît plutôt comme une expression de l'impuissance du Prophète, porte-parole du Législateur, en face de son peuple : « c'est à cause de la dureté de votre cœur que Moïse vous a permis de répudier vos femmes ; au commencement, il n'en était pas ainsi. » (Mt 19,8).

En Mt 19,4-8 la condamnation du divorce de la part de Jésus ne le met pas en opposition avec la Loi grâce à la distinction entre la volonté originelle de Dieu et une concession de la part de Moïse. Cette distinction peut être reconnue en Mt 5,27-32 à partir des différentes formules qui introduisent les citations. Lorsqu'il s'agit de la Loi, la formule est plus ample et solennelle « ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη » ; dans le cas de la concession permettant le divorce, elle plus brève « ἐρρέθη δὲ ».

2.4 Interprétation

2.4.1 L'adultère

Le point de départ dans ce passage est le sixième commandement du Décalogue (27). La formule « or moi, je vous dis » introduit l'enseignement de Jésus proprement dit (28). Il n'est pas en opposition avec la Loi, comme le voudrait une lecture antithétique, puisqu'il reprend un autre commandement du même Décalogue. Cependant il ne s'agit pas d'une simple répétition.

Dans le Décalogue le sixième et le huitième commandement sont mis l'un à côté de l'autre. Faire le lien entre eux étant laissé au lecteur. Or, Jésus indique ce lien explicitement. Et ce n'est pas tout. La perspective du huitième commandement change un peu dans l'enseignement de Jésus.

Le Décalogue interdit de convoiter la femme qui est qualifié comme « la femme de ton prochain » (אִשְׁתִּי רֵעִי, Ex 20,17 ; Dt 5,21). En plus, elle y est placée dans une liste qui décrit toute la maisonnée du prochain. Les commandements du Décalogue visent donc les torts faits au prochain. Le fait de convoiter une femme n'est condamné que parce qu'elle appartient au prochain. Par contre dans l'enseignement de Jésus la femme n'est aucunement

qualifiée. La convoitise est donc considérée dans le rapport direct entre l'homme et la femme. Par conséquent, d'une part la position de la femme devient plus autonome et de l'autre la responsabilité de l'homme se focalise davantage sur l'acte même de la convoitise.

Ce dernier est qualifié comme l'adultère commis dans le cœur. Or, le cœur, selon l'anthropologie biblique, représente deux aspects. Le premier est celui de la décision prise en toute conscience⁵². Il ne s'agit donc pas d'une pulsion provoquée par l'attraction naturelle entre les deux sexes. Le second aspect, introduit par la mention du cœur, concerne le caractère secret de cet adultère⁵³. Ainsi, la question de l'adultère se déplace de sa dimension extérieure vers sa racine cachée où réside la vraie responsabilité de l'homme.

2.4.2 Divorce impuissant face au mariage

Dans la dernière partie (31-32) l'enseignement de Jésus porte sur le divorce. Il commence par la citation d'une prescription juridique (31) qui indique la manière de procéder en cas de divorce. Elle a dû être introduite comme une restriction empêchant le libre va et vient dans la formation des couples. Mais la critique de Jésus va beaucoup plus loin, puisqu'elle met en question la possibilité même du divorce. On peut la résumer en disant que le divorce implique l'adultère et ce dernier est interdit par la Loi. Mais le texte dit cela plus longuement et finalement il en dit plus.

Dans les deux derniers segments (32b-32c ; 32d-32e), qui exposent l'enseignement propre de Jésus, il y a deux actions opposées : répudiation et épousailles d'une femme répudiée. Toutes deux impliquent l'adultère, mais la responsabilité de l'homme n'est pas exactement la même dans les deux cas. Lorsqu'il répudie sa femme, il est coupable de l'adultère commis par elle (sous-entendu au cas où elle se remarie). Quand il épouse une femme répudiée, il endosse la responsabilité de son propre adultère.

Puisque dans les deux cas le résultat final est identique à l'adultère, la femme apparaît comme toujours liée par son premier mariage. Le divorce est donc montré comme impuissant face au mariage. Mt 5,32 dit de manière implicite ce qui sera développé en Mt 19,6 à propos du mariage et du divorce : « Ainsi ils ne sont plus deux, mais ils sont une seule chair. Que l'homme donc ne sépare pas ce que Dieu a joint. ».

2.4.3 La métaphore du corps

À première approche, les versets 29-30 semblent être une exhortation imagée à éviter la convoitise dénoncée un peu plus loin : le lien entre un

⁵² Le cœur apparaît dans la Bible, entre autre, comme centre de décision ; voir par exemple Gn 8,21 ; 27,41.

⁵³ Le cœur étant un organe intérieur de l'homme, il représente aussi le lieu où l'homme garde son secret ; voir par exemple Ps 17,11 ; 40,11 ; 44,21.

regard convoitant et l'œil est assez évident. Mais l'œil et la main appartiennent au même champ sémantique du corps humain que le cœur⁵⁴. Les deux premiers organes extériorisent seulement ce qui se passe au fond du cœur de l'homme. Éliminer l'œil et la main ne signifie pas seulement éviter une occasion de chute, mais bien plus : enlever du cœur la racine du péché.

Le conseil des versets 29-30 est assez radical : sacrifier son œil droit et sa main droite n'est pas la moindre des choses, puisque ces deux organes sont les parties les plus précieuses du corps. Mais l'enjeu est encore plus grand, puisqu'il s'agit de sauver le corps tout entier.

Pour dire la séparation d'un membre de son corps, la métaphore utilise le verbe ἀπόλλυμι « périr » (29e ; 30e). Du point de vue formel, il reste en rapport de paronomase et de synonymie avec le verbe ἀπολύω (31b ; 32b ; 32d) qui exprime la répudiation de la femme (voir p. 38). Les deux opérations sont rapprochées par cette correspondance des verbes. La première sacrifie un membre et sauve le corps entier en évitant le péché. La seconde, au contraire conduit au péché et par conséquent — selon le langage de la métaphore — elle ne sauve pas le corps tout entier. Le divorce n'est donc pas la destruction d'un membre mais du corps tout entier. Ce dernier désignant aussi bien les deux époux, pris séparément, que le mariage comme tel.

Cette lecture se voit confirmée par le texte parallèle de Mt 19,4-9 où la métaphore du corps est utilisée explicitement pour parler du mariage.

3. Troisième passage (5,33-37)

3.1 Texte

³³Πάλιν ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη τοῖς ἀρχαίοις, Οὐκ ἐπιορκήσεις, ἀποδώσεις δὲ τῷ κυρίῳ τοὺς ὄρκους σου. ³⁴ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν μὴ ὁμόσαι ὅλως· μήτε ἐν τῷ οὐρανῷ, ὅτι θρόνος ἐστὶν τοῦ θεοῦ, ³⁵μήτε ἐν τῇ γῇ, ὅτι ὑποπόδιόν ἐστιν τῶν ποδῶν αὐτοῦ, μήτε εἰς Ἱεροσόλυμα, ὅτι πόλις ἐστὶν τοῦ μεγάλου βασιλέως, ³⁶μήτε ἐν τῇ κεφαλῇ σου ὁμόσης, ὅτι οὐ δύνασαι μίαν τρίχα λευκὴν ποιῆσαι ἢ μέλαιναν. ³⁷Ἔστω δὲ ὁ λόγος ὑμῶν ναὶ ναί, οὐ οὐ· τὸ δὲ περισσὸν τούτων ἐκ τοῦ ποιηροῦ ἐστίν.

Les variantes textuelles concernant les versets 33-37 sont dues soit à la volonté d'harmonisation du texte (omission de τοῖς ἀρχαίοις dans certains manuscrits), soit à des corrections de style. Puisqu'elle ne changent pas le sens du texte, elles ne seront ni discutées ni prises en compte.

⁵⁴ Dans la Bible l'œil n'est pas seulement un organe de vision, il reflète l'intérieur de l'homme (Pr 6,17 ; 21,4 ; 30,17 ; Ez 20,17 ; Is 10,12 etc.).

3.2 Composition

Le passage se divise en deux parties (33 ; 34-37).

3.2.1 La première partie (33)

La première partie est constituée de deux segments : un unimembre et un bimembre. L'unité du second segment (33cd) s'organise autour des termes « parjurer » (ἐπιορκέω) et « jurement » (ὄρκος) qui sont de même racine.

- + ³³ Encore vous avez entendu qu'il a été dit aux anciens :
- Tu ne te **parjureras** point,
 - mais tu t'acquitteras envers le Seigneur de tes **jurements**.

3.2.2 La seconde partie (34-37)

La seconde partie se divise en deux morceaux (34-36 ; 37).

Le premier morceau (34-36) est formé de trois segments. Le premier segment est bimembre (34ab) et il correspond au dernier segment bimembre (36) grâce à la présence du verbe « jurer » (ὀμνύω). Cette correspondance permet d'identifier le premier et le dernier segment comme segments extrêmes. Les trois membres du segment central (34c-35b) sont construits exactement de même façon et leurs termes finaux se réfèrent à Dieu (indirectement par « ses pieds » ou par le titre « Grand Roi »).

+ ³⁴ Or moi, je vous dis			
+ de ne jurer aucunement,			
· ni par le ciel,	parce que	c'est le trône de	DIEU ;
· ³⁵ ni par la terre,	parce que	c'est l'escabeau de	SES PIEDS ;
· ni par Jérusalem,	parce que	c'est la ville du	GRAND ROI.
+ ³⁶ Ni par ta tête			
	parce que	ne jure pas,	
		tu ne peux un seul cheveu rendre blanc ou noir.	
+ ³⁷ Que votre parole soit oui, oui, non, non ;			
– le reste		c'est du	<i>MAUVAIS</i> .

Le second morceau (37) ne comprend qu'un segment bimembre. Le terme « parole » étant le moyen par lequel on prononce un serment appartient au même champ sémantique que le verbe « jurer » du premier morceau. Ainsi, il y a une correspondance entre les segments extrêmes du premier morceau et le premier membre du second morceau. Par contre, le second membre de ce morceau est en relation avec le segment central du premier morceau : « Dieu » et « Mauvais » étant les termes opposés.

3.2.3 L'ensemble du passage (33-37)

Au début de chaque partie du passage se trouve le verbe « dire » qui joue le rôle de terme initial. Les termes opposés « Seigneur » et « Mauvais » achèvent aussi bien la première que la seconde partie. Les termes appartenant au champ sémantique de serment (« parjurer », « jurer », « parole ») se trouvent en position de termes moyens.

+ ³³ Encore vous avez entendu qu'il a été dit aux anciens :			
:: Tu ne te parjureras point,			
= mais tu t'acquitteras envers le SEIGNEUR de tes jurements.			
+ ³⁴ Or moi, je vous dis			
:: de ne jurer aucunement,			
ni par le ciel,		parce que	c'est le trône de DIEU ;
³⁵ ni par la terre,	parce que	c'est l'escabeau de	SES PIEDS ;
ni par Jérusalem,	parce que	c'est la ville du	GRAND ROI.
:: ³⁶ Ni par ta tête		ne jure pas,	
	parce que	tu ne peux un seul cheveu rendre blanc ou noir.	

:: ³⁷ Que votre parole soit oui, oui, non, non ;			
= le reste		c'est du	MAUVAIS.

3.3 Contexte biblique

La formule « encore vous avez entendu qu'il a été dit » n'introduit pas une citation de l'Ancien Testament, mais un résumé de son enseignement en matière de serment. On peut assez facilement indiquer les textes qui ont permis un tel résumé. L'interdiction de parjure au nom de Dieu se trouve en Lv 19,12 et le commandement positif, qui exige l'accomplissement de serments faits à Dieu, figure en Nb 30,3 et Dt 23,22.

Il est intéressant de voir Lv 19,12 de près. L'interdit est suivi d'une explication qui le justifie : « tu profanerais le nom de ton Dieu ». L'accent est mis sur l'abus du nom de Dieu et non pas sur le caractère immoral du parjure comme tel. Cela fait penser au troisième commandement du Décalogue (Ex 20,7 ; Dt 5,11) qui interdit de prendre le nom de Dieu en vain (לִשְׁוֹא).

Ce rapprochement est aussi justifié par un autre fait. Le texte hébreu de Lv 19,12 n'utilise pas un verbe spécifique qui exprimerait l'action de se parjurer, mais le verbe שָׁבַע qui signifie jurer, prêter serment. Ce n'est qu'à partir du syntagme שָׁבַע לַשִּׁקָּר — le substantif שִׁקָּר signifiant mensonge, tromperie, fausseté — que l'on peut conclure qu'il s'agit de parjurer. Les substantifs שִׁוְיָ et שִׁקָּר expriment pratiquement la même idée : dans les deux cas, ils s'agit de quelque chose qui est faux, vide ou mensonger. Ces attributs correspondent à la réalité des idoles. Ainsi, שִׁוְיָ désigne parfois l'idole elle-même (Gn 2,9 ; Jr 18,15 ; Ps 31,7), et שִׁקָּר définit son essence (Jr 10,14 ; 51,17).

L'interdit de Lv 19,12 qui concerne le serment peut donc être compris comme un cas particulier de l'interdiction générale d'utiliser le nom de Dieu en vain (Ex 20,7 ; Dt 5,11), c'est-à-dire comme une idole.

L'idole, n'étant qu'une œuvre de l'homme, dépend entièrement de son auteur et peut être facilement manipulé par lui. L'usage idolâtrique du nom de Dieu serait tout emploi du nom sacré qui cherche à le réduire aux besoins et aux intérêts de l'homme.

Dans le cas de jurement au nom de Dieu, l'authenticité de la parole humaine est garantie par l'autorité de Dieu lui-même. Mais lorsque ce serment est prêté pour le faux (לִשְׁקֶר), le mensonge est total : à la parole du serment qui est mensongère s'ajoute aussi la perversion du fondement même de vérité et de justice représenté par le nom de Dieu. Le parjure au nom de Dieu est donc l'idolâtrie la plus complète et la plus grossière que l'on puisse imaginer.

3.4 Interprétation

3.4.1 Ne pas jurer pour éviter l'idolâtrie

L'enseignement de Jésus, présenté dans la seconde partie (34-36) du passage, est assez radical. Il exige de ses auditeurs de ne point jurer (34b). Cette interdiction générale est précisée ensuite par les quatre propositions introduites chacune par « ni » (μήτε, 34c-36).

Les trois premières propositions présentent une liste des objets (« la terre », « le ciel » et « Jérusalem ») par lesquels on pouvait jurer en s'assurant la garantie de l'autorité divine, sans que le nom de Dieu soit prononcé. En rappelant l'appartenance de ces objets à Dieu, Jésus interdit tout serment dans la mesure où ce dernier se sert de Dieu comme d'un point d'appui. Finalement ce n'est pas l'action de jurer comme telle qui pose le problème, mais une possibilité de mettre Dieu à son service et par conséquent de le traiter comme une idole.

La dernière proposition introduite par « ni » (36) interdit de jurer par sa propre tête. La motivation de cet interdit réside dans l'impuissance de l'homme qui n'est pas capable de disposer librement de son corps (« tu ne peux un seul cheveu rendre blanc ou noir »). Renoncer de jurer par sa propre tête signifie respecter sa condition de créature. Le cas contraire est le premier pas de l'idolâtrie qui consiste à se mettre à la place du Créateur.

3.4.2 La parole libérée

Le dernier morceau (37) de la seconde partie est une exhortation positive qui invite au langage simple : « que votre parole soit oui, oui, non, non ». Ici la parole de l'homme ne s'appuie pas sur une autorité extérieure pour gagner du poids. À côté des serments qui se réfèrent à Dieu ou à la vie de l'homme, elle peut paraître plus faible : elle n'a que sa propre autorité pour

s'affirmer. Mais cette faiblesse ou cette simplicité est aussi toute la force de la parole. Elle assure à la parole humaine la liberté : tout ce qui excède cette simplicité ne vient plus de l'homme lui-même mais du Mauvais (37b). La parole qui veut être plus qu'elle n'est en réalité, perd son autonomie et entre en dépendance de l'idole qu'elle crée. Au contraire, si elle sert Dieu elle est livrée à sa faiblesse mais elle reste libre.

3.4.3 Parjure et racines d'idolâtrie

La première partie (33), qui interdit la parjure, et la seconde (34-37) qui interdit tout serment visent finalement l'interdiction de l'idolâtrie.

Dans le cas du parjure au nom de Dieu, l'idolâtrie est très évidente : celui qui parjure réduit le nom de Dieu au paravent qui doit cacher son iniquité. Avec un serment honnête, la question est plus délicate. Apparemment, il n'y a aucun mal lorsque, pour affirmer la vérité, on s'appuie sur l'autorité de Dieu. Mais au fond l'usage de Dieu n'est pas très différent de celui qui se laisse voir dans le parjure. Dans les deux cas, Dieu est asservi aux intérêts, honnêtes ou malhonnêtes, de l'homme. Le passage du parjure aux serments en général, c'est le passage de l'idolâtrie évidente à ses racines cachées.

4. Quatrième passage (5,38-42)

4.1 Texte

³⁸Ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη, Ὁφθαλμὸν ἀντὶ ὀφθαλμοῦ καὶ ὀδόντα ἀντὶ ὀδόντος. ³⁹ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ· ἀλλ' ὅστις σε ῥαπίζει εἰς τὴν δεξιὰν σιαγὸνα, στρέψον αὐτῷ καὶ τὴν ἄλλην· ⁴⁰καὶ τῷ θέλοντί σοι κριθῆναι καὶ τὸν χιτῶνά σου λαβεῖν, ἄφες αὐτῷ καὶ τὸ ἱμάτιον· ⁴¹καὶ ὅστις σε ἀγγαρεύσει μίλιον ἔν, ὕπαγε μετ' αὐτοῦ δύο. ⁴²τῷ αἰτοῦντί σε δός, καὶ τὸν θέλοντα ἀπὸ σοῦ δανίσασθαι μὴ ἀποστραφῆς.

Les variantes les plus importantes concernant les versets 38-42 sont dues à la volonté de correction du style sans que le sens du texte soit changé. Comme telles, elles ne seront ni discutées ni prises en compte.

4.2 Composition

Le passage comprend deux parties (38 ; 39-42).

4.2.1 La première partie (38)

La première partie correspond au verset 38. Elle est formée de deux segments. Le premier est un segment unimembre. Il introduit la citation contenue dans le second segment.

³⁸ Vous avez entendu qu'il a été dit :

+	œil	pour	œil ,
+	et	dent	pour dent .

Les deux membres du second segment sont parfaitement parallèles. Leur unité est garantie par la répétition de termes « œil » et « dent » appartenant au même champ sémantique du corps.

4.2.2 La seconde partie (39-42)

La seconde partie s'organise en trois morceaux (39ab ; 39c-41 ; 42).

a) *Les morceaux extrêmes (39ab ; 42)*

Le premier morceau (39ab) est constitué d'un segment bimembre qui représente la recommandation « de ne pas résister au méchant » introduite par la formule « or moi, je vous dis ».

³⁹ Or moi, je vous dis de ne pas résister au méchant.

Le dernier morceau est formé d'un segment correspondant au verset 42. Ses deux membres sont parallèles. En grec, au début de chaque membre, il y a un participe substantivé qui est rendu dans la traduction par la construction « à qui + verbe »⁵⁵. Le verbe « demander » et le syntagme « vouloir emprunter », qui font partie de cette construction, sont synonymes. Les termes finaux des deux membres sont en rapport d'identité sur le plan morphologique : tous deux sont des impératifs. Ils peuvent être aussi reconnus comme synonymes, puisque « donner » et « se détourner » pourvus de la négation expriment la même idée d'assistance.

+ ⁴² à qui <i>te demande</i> DONNE, + et à qui <i>veut</i> <i>t'emprunter</i> NE TE DÉTOURNE PAS.

Entre le premier et le dernier morceau de la seconde partie existe une relation privilégie. Elle se manifeste au niveau de leurs seconds membres. Tous deux contiennent un verbe accompagné d'une négation (les seuls cas dans tout le passage !). Dans le premier morceau, le verbe en question est à l'infinitif mais il a valeur d'un impératif. Cela le rapproche du dernier verbe du dernier morceau qui est un impératif.

³⁹ Or moi, je vous dis + de NE PAS RÉSISTER <i>au méchant.</i>

+ ⁴² à qui <i>te demande</i> DONNE, + et à qui <i>veut</i> <i>t'emprunter</i> NE TE DÉTOURNE PAS.

⁵⁵ Au début du second membre le participe est un verbe modal (« vouloir ») et comme tel il n'est pas considéré à part mais avec l'infinitif (« emprunter ») qui le suit.

Il faut aussi remarquer la position des termes dans les deux morceaux. Dans le second membre du premier morceau c'est le verbe qui se trouve au début et le complément d'objet indirect à la fin. Par contre dans le dernier morceau l'ordre est inversé : les compléments d'objet indirect précèdent leurs verbes. Cette relation chiasmatique entre les termes permet d'identifier le *méchant* avec celui « qui te demande » ou « qui veut t'emprunter ».

b) *Le morceau central (39c-41)*

Le morceau central comprend trois segments bimembres. Ils se distinguent des autres membres de la seconde partie, parce que tous leurs verbes sont accompagnés d'un complément d'objet direct. À première vue ces trois segments sont semblables. Tous trois sont formés de cinq termes (trois dans les premiers membres et deux dans les seconds). Leurs premiers membres décrivent l'action d'une certaine violence infligée par un personnage indéfini, tandis que leurs seconds membres indiquent l'attitude commandée au disciple face à l'agression subie. Cependant une analyse plus détaillée montre que la structure du segment central diffère de celle des segments extrêmes.

+	Mais si quelqu'un	te FRAPPE	sur la joue droite,
+	<i>présente-lui</i>		aussi l'autre.
::	⁴⁰ et à qui VEUT te FAIRE JUGER,	et ta tunique	PRENDRE,
::	<i>laisse-lui</i>		aussi le manteau.
+	⁴¹ et si quelqu'un	te FORCE	à faire un mille,
+	<i>fais-en avec lui</i>		deux.

Le premier et le dernier segment commencent par un pronom relatif ὅστις au nominatif (dans la traduction rendu par « si quelqu'un »). Les verbes de leurs premiers membres sont à l'indicatif et ils occupent la place du deuxième terme. Par contre, le segment central commence avec un participe substantivé suivi d'un infinitif (τῷ θέλοντί σοι κριθῆναι, rendu dans la traduction par « à qui veut te faire juger »). Ainsi, la notion d'action est introduite en position de premier terme. Le second terme du premier membre de ce segment (« ta tunique ») est le complément d'objet direct de l'infinitif qui est le dernier terme du membre (« prendre »). Cette correspondance entre la structure des segments extrêmes, différente de celle du segment central, permet de parler de structure concentrique (du type a b a') pour ce morceau.

c) *L'ensemble de la seconde sous-partie (39-42)*

La correspondance entre les morceaux extrêmes peut être désormais revue dans l'ensemble de la seconde partie. Les deux verbes au négatif, « ne pas résister » et « ne pas se détourner » jouent le rôle de termes extrêmes de cette partie.

Il existe aussi une correspondance entre le dernier morceau et le morceau central. La construction du premier membre du segment central (40a) et du dernier membre du dernier morceau (42b) est identique : ils commencent avec un participe substantivé du même verbe « vouloir », suivi d'un infinitif (rendu dans la traduction par « à qui veut te faire juger / t'emprunter »). Le dernier terme des deux membres est un verbe (« prendre » et « se détourner »).

³⁹ Or moi, je vous dis + de NE PAS RÉSISTER			<i>au méchant.</i>
::	Mais si quelqu'un	te frappe	sur la joue droite,
::	présente-lui		aussi l'autre.
+	⁴⁰ et à qui veut te faire juger,	et ta tunique	<i>prendre,</i>
+	laisse-lui		aussi le manteau.
::	⁴¹ et si quelqu'un	te force	à faire un mille,
::	fais-en avec lui		deux.
+	⁴² à qui	te demande	DONNE,
+	et à qui veut t'emprunter		NE TE DÉTOURNE PAS.

4.2.3 L'ensemble du passage

La seconde partie (39-42) se rattache à la première (38) d'abord par la conjonction $\delta\epsilon$ (« or », 39). Le verbe $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega$ (« dire ») ouvre la première (38) et la seconde partie (39). Il peut être donc considéré comme terme initial.

+ ³⁸ Vous avez entendu qu'il a été DIT : — œil pour œil , — et dent pour dent .	
+ ³⁹ Or moi, je vous DIS de ne pas résister au méchant.	
—	Mais si quelqu'un te frappe sur la joue droite,
—	présente-lui aussi l'autre.
—	⁴⁰ et à qui veut te faire juger, et prendre ta tunique ,
—	laisse-lui aussi le manteau .
	⁴¹ et si quelqu'un te force à faire un mille,
	fais-en avec lui deux.
	⁴² à qui te demande donne,
	et à qui veut t'emprunter ne te détourne pas.

Aux deux substantifs « œil » et « dent » de la première partie correspond le terme « joue » dans la seconde partie. Les trois termes appartient au même champ sémantique du corps humain. Mais on peut aussi étendre ce champ aux termes « tunique » et « manteau » qui désignent les objets qui servent à protéger le corps.

4.3 Contexte biblique

4.3.1 Le talion, une loi contre la violence

Le verset 38 cite une formule prise de ce qu'on appelle communément la « loi du talion ». Elle se trouve dans trois endroits de l'Ancien Testament : Ex 21,23-25 ; Lv 24,19-20 et Dt 19,21. Puisque les contextes dans lesquels elle apparaît sont différents, il faut la comprendre comme un principe qui indique la manière de réagir face à l'agresseur. La loi du talion peut paraître assez cruelle et violente au lecteur contemporain. Mais en réalité elle s'oppose à une montée démesurée de la violence. Le livre de la Genèse, comme récit des origines, montre bien que la première réaction de celui qui est outragé ou blessé est toujours une violence plus grande :

Lamek dit à ses femmes : Ada et Cilla, écoutez ma voix ! Femmes de Lamek, tendez l'oreille à mon dire ! J'ai tué un homme pour ma blessure, et un jeune homme pour ma meurtrissure. (Gn 4,23).

La loi du talion limite la violence de la vengeance. Elle empêche que l'agresseur soit traité plus mal de sa victime. Et même plus : elle empêche la victime (ou ses défenseurs) de devenir un agresseur. Or, ceci n'est plus une simple limitation de la violence, mais une opposition à la violence.

Le propre de la violence est d'être sans mesure, sa nature est de se répandre sans cesse en augmentant toujours sa force. De nouveau on peut recourir au récit de la Genèse. Lorsque la violence entre dans l'histoire des hommes avec le premier meurtrier Caïn, elle ne s'arrête plus. Pour protéger Caïn il a suffi d'annoncer qu'il serait vengé sept fois (Gn 4,15). Lamek, le descendant de Caïn, exige déjà d'être vengé soixante-dix-sept fois (Gn 4,24)⁵⁶. Si chaque acte de violence est prolifique — le fratricide de Caïn étant un prototype de l'acte de la violence —, alors une limite mise à la violence ne signifie pas seulement la diminution de sa quantité mais atteint aussi la violence au plus profond de sa nature. La loi du talion doit donc être comprise comme un principe qui s'oppose radicalement à la violence.

Si elle paraît assez cruelle et violente au lecteur contemporain, c'est à cause de l'interprétation, à contresens, qui pendent des siècles y voyait une justification de la violence.

⁵⁶ Dans sa lecture des premiers onze chapitres du livre de la Genèse, P. Beauchamp indique le premier acte de violence comme une source dont les flots s'amplifient sans cesse jusqu'à aboutir au déluge (*L'Un et l'Autre Testament*, II, 253).

4.3.2 Pour comprendre les images de la violence

Le morceau central (39c-41) donne trois exemples de violence. Quelques précisions peuvent être utiles pour leur meilleure compréhension.

Le premier exemple (39cd) parle d'une gifle. Mais il ne s'agit pas d'une gifle quelconque. Le fait qu'elle soit donnée sur la joue droite augmente son caractère violent : d'une part, elle est donnée du revers de la main ce qui est sûrement plus douloureux, mais d'autre part à la douleur physique s'ajoute aussi une violence morale puisqu'une gifle donnée sur la joue droite était considérée comme particulièrement injurieuse⁵⁷.

Le second exemple (40) parle d'un adversaire qui envisage un procès pour enlever la tunique comme un gage pour les dettes. Jésus recommande de lui donner aussi le manteau. Il y a ici une référence à l'Ancien Testament qui interdit de prendre en gage un manteau plus d'une journée (Ex 22,25-26 ; Dt 24,12-13). Celui-ci devait être rendu au propriétaire avant le coucher du soleil, puisqu'il était considéré comme une chose indispensable à la survie. Le commandement de Jésus exige donc de donner aussi le vêtement le plus précieux de son propre gré. Le dépouillement envisagé est total, puisque la tunique est un vêtement de dessous et le manteau celui de dessus.

Le troisième exemple (41) parle d'une réquisition provenant d'une autorité publique. Le verbe ἀγγαρεύω, traduit par « forcer à faire », est un verbe assez technique qui exprime l'action de réquisition des hommes, des animaux ou des objets au service d'un souverain⁵⁸. On trouve un exemple concret d'une pareille réquisition ailleurs dans le Nouveau Testament (Mt 27,32) : les soldats forcent Simon de Cyrène à porter la croix de Jésus.

4.4 Interprétation

4.4.1 L'identification du méchant

L'énoncé du verset 39b qui demande « de ne pas résister au méchant » est très général. Le lecteur reçoit ainsi un message qui d'emblée exige une explication. Cependant celle-ci n'est pas donnée. Au lieu de définitions qui disent ce qu'il faut comprendre, on trouve des situations qui exigent un faire (les impératifs). Mais ceci permet d'identifier le *méchant* de manière que, peut-être, on n'aurait pas imaginé.

Une lecture linéaire du texte passe tout de suite aux versets qui suivent, c'est-à-dire au morceau central de la seconde partie (39c-41). Ici le méchant est facilement reconnu dans les gestes de celui qui gifle, qui cherche à

⁵⁷ Voir 1Esd 4,30 (LXX). Selon la Mishnah (*Baba Qamma* 8,6) une gifle donnée du revers de main exige la double indemnisation en faveur de l'outragé.

⁵⁸ Voir C. SPICQ, *Theological Lexicon*, I, 23-25. U. Luz parle d'une possible référence aux pratiques de l'occupant romain (*Matthew* 1-7, 326) et M. Dumais suggère que l'on doit y voir tout travail forcé exigé par d'autre (*Le Sermon sur la montagne*, 213).

enlever la tunique ou à infliger quelque travail forcé. Bref, le méchant est celui qui nous fait violence.

Mais l'analyse de la composition a montré la relation privilégiée entre les morceaux extrêmes de la seconde partie (voir p. 47-48). Si l'on les lit ensemble, le méchant du verset 39b correspond à celui « qui te demande » ou « qui veut t'emprunter » (42). Ces descriptions restent toujours assez générales et on ne sait pas s'il s'agit d'une demande juste ou non. Il n'y a pas la même évidence que dans le morceau central. Tout ce que l'on peut dire du méchant, c'est qu'il exige de nous un faire et, en quelque manière, il nous « dérange ». Certes, on n'y est pas encore à la violence, ou au moins pas à ce que l'on est habitué à qualifier comme violence. Mais l'autre qui nous demande quelque chose, fût-ce de la façon la plus délicate, nous détourne de nos propres intérêts en dirigeant nos forces vers lui-même et vers ses besoins.

Cette manière de voir les choses rappelle le fondement le plus profond de toute violence. Bien avant d'en arriver aux manifestations évidentes du mal, toute interpellation qui provient de l'autre met en question nos propres intérêts et fait une brèche dans notre égoïsme. C'est pourquoi déjà la rencontre de l'autre, quelle qu'elle soit, est le premier lieu où la violence peut naître. Par conséquent c'est aussi à ce niveau-là que l'on peut affronter la violence de manière la plus fondamentale et la plus efficace.

4.4.2 L'opposition à la violence

La loi du talion s'oppose à la violence en demandant de faire moins par rapport à ce qui peut être dicté par une pulsion de vengeance. Jésus poursuit l'idée de l'opposition à la violence. Mais il ne demande pas de faire moins, ni même de renoncer à toute réaction face à la violence subie. Il demande de faire plus. Le morceau central (39c-41) présente à l'auditeur de Jésus trois situations où l'offensé est appelé à faire, de son propre gré, plus qu'il ne lui est infligé par le violent.

Cela peut paraître assez étrange comme programme d'opposition à la violence : au lieu de limiter la violence Jésus invite à la laisser croître. Il faut accorder que le texte tel qu'il est reste assez énigmatique, puisqu'il ne parle pas des conséquences d'un tel agir. Mais le lecteur n'est pas complètement désarmé devant l'énigme de ces dires de Jésus. La clé pour les comprendre réside dans la vie même de Celui qui demande de laisser la violence arriver jusqu'à l'excès. Dans sa propre vie, il a laissé la violence s'exercer contre lui jusqu'à la mort la plus honteuse, celle de la croix. Il a pu sembler que la violence avait vaincu. Cependant la découverte du tombeau vide révèle que la victoire de la violence n'était qu'apparente. Ou plutôt que la violence s'est consumée dans sa victoire. Saint Paul n'exprime pas autre chose lorsqu'il dit : « La mort a été engloutie dans la victoire. Mort, où est ta victoire ? Mort où, est ton aiguillon ? » (1Cor 15,54).

L'opposition la plus efficace à la violence est celle qui passe par la *non résistance* : c'est ainsi que Jésus a vaincu la violence dans son expression

culminante qu'est la mort. La violence se nourrit donc de la résistance de ses victimes et elle disparaît seulement quand la non résistance lui enlève son terroir vital.

5. Cinquième passage (5,43-47)

5.1 Texte

⁴³Ἡκούσατε ὅτι ἐρρέθη, Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου καὶ μισήσεις τὸν ἐχθρόν σου. ⁴⁴ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν, ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς, ⁴⁵ὥπως γένησθε υἱοὶ τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς, ὅτι τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνατέλλει ἐπὶ ποιηροὺς καὶ ἀγαθοὺς καὶ βρέχει ἐπὶ δικαίους καὶ ἀδίκους. ⁴⁶ἐὰν γὰρ ἀγαπήσητε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, τίνα μισθὸν ἔχετε; οὐχὶ καὶ οἱ τελῶναι τὸ αὐτὸ ποιοῦσιν; ⁴⁷καὶ ἐὰν ἀσπάσῃσθε τοὺς ἀδελφοὺς ὑμῶν μόνον, τί περισσὸν ποιεῖτε; οὐχὶ καὶ οἱ ἐθνικοὶ τὸ αὐτὸ ποιοῦσιν; ⁴⁸Ἔσεσθε οὖν ὑμεῖς τέλειοι ὡς ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τέλειός ἐστιν.

Critique textuelle

Mis à part l'addition tardive qui ajoute au verset 44 le texte de Lc 6,27-28, les autres variantes importantes concernant les versets 43-48 peuvent être reconnues comme dues soit à la volonté d'harmonisation du texte, soit aux erreurs de homoioteleuton. Comme telles, elles ne seront ni discutées ni prises en compte.

5.2 Composition

Le passage s'organise en deux parties. La première correspond au verset 43 et la seconde aux versets 44-48.

5.2.1 La première partie (43)

Elle est formée de deux segments. Le segment unimembre (43a) introduit une citation contenue dans le segment bimembre (43bc). Les deux membres du second segment sont parallèles. Leur construction est identique et suit le schéma : l'impératif de la deuxième personne du singulier + le complément d'objet direct. Les verbes « aimer » et « haïr », ainsi que les substantifs « prochain » et « ennemi » forment deux couples de termes opposés.

–	⁴³ Vous avez entendu qu'il a été dit :	
+	Tu aimeras	ton prochain ,
+et	tu haïras	ton ennemi .

La première partie se détache du reste du passage par l'usage exclusif de la seconde personne du singulier pour les verbes et pour les pronoms possessifs. Elle est aussi la seule à utiliser un verbe négatif (« haïr »).

5.2.2 La seconde partie (44-48)

La seconde partie est plus complexe et elle se divise en deux sous-parties.

a) *La première sous-partie (44)*

Elle comprend deux segments. Le premier est unimembre (44a) et il introduit l'énoncé propre de Jésus qui commence dans le second segment bimembre (44bc). Les deux membres du second segment commencent avec des impératifs de deuxième personne du pluriel. Les deux verbes peuvent être considérés comme complémentaires, puisqu'ils expriment une action positive envers les catégories de personnes représentées par les seconds termes des deux membres. Les seconds termes « vos ennemis » et « vos persécuteurs » sont synonymes.

– ⁴⁴ Or moi, je vous dis :	
+ aimez	vos <i>ennemis</i> ,
+ et priez pour	vos <i>persécuteurs</i> ,

b) *La seconde sous-partie (45-48)*

Elle est formée de trois morceaux. Le premier membre du premier morceau (45) correspond au dernier membre du dernier morceau (48). Les deux contiennent le syntagme « votre père » qui, étant qualifié par la référence aux cieux (« dans les cieux » ou « céleste »), indiquent Dieu. Une autre correspondance apparaît au niveau des verbes qui ouvrent les deux morceaux. Le premier morceau commence avec le subjonctif aoriste du verbe γίνομαι qui remplace le verbe « être ». Or, le dernier morceau commence avec l'impératif du verbe « être ». Les deux verbes sont conjugués à la deuxième personne du pluriel. Il y a aussi un lien entre les prédicats de ces deux verbes. « Être les fils » équivaut à « être parfaits », puisque la qualité des fils vient ici de Dieu comme Père qui est aussi caractérisé comme parfait. Ces correspondances permettent d'identifier le premier et le dernier morceaux comme morceaux extrêmes de la seconde sous-partie.

+ ⁴⁵ ainsi vous serez <i>FILS</i> car il fait briller son soleil et il fait pleuvoir	de VOTRE PÈRE dans les CIEUX ; sur les <i>méchants</i> et sur les <i>bons</i> , sur les <i>justes</i> et sur les <i>injustes</i> .
– ⁴⁶ Car si vous aimez :: quelle récompense . Les <i>publicains</i>	ceux qui vous aiment , vous avez ? ne font-ils pas autant ?
– ⁴⁷ Et si vous saluez :: que de plus . Les <i>païens</i>	seulement vos frères , vous faites ? ne font-ils pas autant ?
⁴⁸ Soyez donc <i>PARFAITS</i> , + comme VOTRE PÈRE CÉLESTE	est parfait.

Le morceau central (46-48) est formé de deux segments trimembres. Ils sont en rapport de parallélisme du type a b c / a' b' c'. Les deux segments commencent par les propositions subordonnées conditionnelles. Leurs verbes sont complémentaires : le fait de saluer quelqu'un suppose de bons rapports ; ceux-ci sont exprimés ici par le verbe « aimer ». Les termes finaux des premiers segments « ceux qui vous aiment » et « frères » sont synonymes. De plus ils sont en opposition avec les premiers termes des derniers membres : « publicains » et « païens ». Cette opposition des termes est déjà annoncée dans le premier morceau (45) par les couples : « méchants »— « bons » et « juste »—« injustes ».

+ ⁴⁵ ainsi vous serez <i>FILS</i> car il fait briller son soleil et il fait pleuvoir	de VOTRE PÈRE dans les CIEUX ; sur les <i>méchants</i> et sur les <i>bons</i> , sur les <i>justes</i> et sur les <i>injustes</i> .
- ⁴⁶ Car si vous <i>aimez</i> :: quelle récompense . Les <i>publicains</i>	<i>ceux qui vous aiment</i> , vous avez ? ne font-ils pas autant ?
- ⁴⁷ Et si vous <i>saluez</i> :: que de plus . Les <i>païens</i>	seulement vos <i>frères</i> , vous faites ? ne font-ils pas autant ?
⁴⁸ Soyez donc <i>PARFAITS</i> , + comme VOTRE PÈRE CÉLESTE	est parfait.

c) L'ensemble de la seconde partie (44-48)

L'unité de la seconde partie est assurée par la présence de la deuxième personne du pluriel aussi bien au niveau des verbes que des pronoms possessifs. Les verbes « aimer » et « prier » du second segment de la première sous-partie correspondent aux verbes « aimer » et « saluer » qui ouvrent les deux segments du morceau central de la seconde sous-partie.

⁴⁴ Or moi, je vous dis : + <i>aimez</i> + et <i>priez</i> pour	vos <i>ennemis</i> , vos <i>persécuteurs</i> ,
- ⁴⁵ ainsi vous serez fils de VOTRE PÈRE DANS LES CIEUX ; car il fait briller son soleil sur les <i>méchants</i> et sur les <i>bons</i> , et il fait pleuvoir sur les <i>justes</i> et sur les <i>injustes</i> .	
+ ⁴⁶ Car si vous <i>aimez</i> quelle récompense Les <i>publicains</i>	<i>ceux qui vous aiment</i> , vous avez ? ne font-ils pas autant ?
+ ⁴⁷ Et si vous <i>saluez</i> que de plus Les <i>païens</i>	seulement vos <i>frères</i> , vous faites ? ne font-ils pas autant ?
⁴⁸ Soyez donc parfaits, - comme VOTRE PÈRE CÉLESTE	est parfait.

Les termes « ennemis » et « persécuteurs » de la première sous-partie désignent les personnes qui se trouvent en dehors d'une communauté. Les termes « publicains » et « païens » de la seconde sous-partie ont la même connotation.

5.2.3 L'ensemble du passage

Le verbe λέγω (dire) revient au début de la première partie (43a) à la troisième personne et au début de la seconde partie (44a) à la première personne. Il joue le rôle de terme initial. Le second segment du verset 43 et le second segment du verset 44 sont parallèles. Tous deux sont bimembres et la construction de chaque membre est identique : le premier terme est un verbe et le second un substantif.

+ ⁴³ Vous avez entendu qu'il a été DIT :	
:: Tu aimeras	ton prochain ,
:: et tu haïras	ton ennemi .

+ ⁴⁴ Or moi, je vous DIS :	
:: aimez	vos ennemis ,
:: et priez pour	vos persécuteurs ,

– ⁴⁵ ainsi vous serez fils de VOTRE PÈRE DANS LES CIEUX ; car il fait briller son soleil sur les méchants et sur les bons , et il fait pleuvoir sur les justes et sur les injustes .	
:: ⁴⁶ Car si vous aimez	ceux qui vous aiment ,
quelle récompense	vous avez ?
Les publicains	ne font-ils pas autant ?
:: ⁴⁷ Et si vous saluez	seulement vos frères ,
que de plus	vous faites ?
Les païens	ne font-ils pas autant ?
⁴⁸ Soyez donc parfaits, – comme VOTRE PÈRE CÉLESTE est parfait.	

Les deux segments commencent avec le même verbe « aimer ». Le verbe « prier pour » peut être considéré comme complémentaire de « aimer », tandis que le verbe « haïr » est en rapport d'opposition aussi bien avec « aimer » qu'avec « prier pour ».

En ce qui concerne les substantifs, ceux du verset 43, « prochain » et « ennemi », sont opposés. Le verset 44 reprend le terme « ennemis » et ajoute son synonyme « persécuteurs ».

Les deux segments en question utilisent la seconde personne aussi bien pour leurs verbes que pour leurs pronoms possessifs.

5.3 Contexte biblique

Le commandement de l'amour du prochain que l'on trouve au verset 43 cite Lv 19,18b : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même ». Il est intéressant de noter que le commandement de l'amour du prochain fait partie du Code de Sainteté (Lv 17–19). Le nom de ce code provient de la phrase introduisant l'ensemble du chapitre 19 : « Soyez saints, car je suis saint, moi, l'Éternel, votre Dieu. » (19,2). Il n'est pas difficile de remarquer la réminiscence de cette phrase en Mt 5,48 : « Soyez donc parfaits comme votre Père céleste est parfait. ».

Le commandement de la haine de l'ennemi (43) pose un sérieux problème en ce qui concerne sa source. Il n'est présent ni dans la Bible ni dans le Talmud⁵⁹. Cependant Matthieu aligne ce commandement sur le même plan que le commandement de l'amour du prochain. Il reçoit ainsi la même autorité et il doit être compris comme s'il provenait de l'Ancien Testament.

La seule explication possible est que le commandement de l'amour du prochain, attesté dans la Loi, a dû être reçu comme impliquant une attitude hostile à tout ce qui n'était pas considéré comme prochain. La formule introductive, « vous avez entendu qu'il a été dit » marque bien les deux temps : la révélation de la Loi (il a été dit) et sa réception (vous avez entendu)⁶⁰. Cependant cette distinction n'est pas forcément très présente à l'esprit de celui qui reçoit une parole. Assez facilement il peut confondre ce qui vient de l'interlocuteur avec ce qui n'est que sa propre compréhension.

5.4 Interprétation

5.4.1 Qui est mon ennemi ?

Le texte donne lui-même une définition de celui qui est perçu comme ennemi. En premier lieu, il est identifié comme celui qui persécute (44). M. Dumais suggère que le verbe διώκω (persécuter), chez Matthieu et dans le reste du Nouveau Testament, exprime la persécution subie par les chrétiens à cause de leur religion⁶¹. Mais les autres dénominations des ennemis, qu'il faut aimer, ne se limitent pas aux personnes hostiles aux

⁵⁹ Voir G.C. MONTEFIORE, *The Synoptic Gospel*, II, 77. On trouve un commandement semblable seulement dans les textes de Qumrân (IQS 1,9). Il invite à haïr tous « les fils de ténèbres », c'est-à-dire tous ceux qui ne faisaient pas partie de la communauté. Cependant on ne peut pas savoir si le texte de Matthieu fait une allusion à la tradition des Esséniens. Il est plus probable que le texte de Qumrân reflète une compréhension restrictive du commandement de l'amour du prochain qui est beaucoup plus répandue dans le judaïsme au temps de Jésus.

⁶⁰ L'opinion de M. Dumais, selon laquelle « je dis » de Jésus correspond seulement à « il a été dit » et non pas à « vous avez entendu », est trop restrictive (*Le Sermon sur la montagne*, 188-189). Elle semble ignorer le fait qu'aucune parole n'est donnée en dehors de sa réception.

⁶¹ *Le Sermon sur la montagne*, 219-220.

chrétiens. La mention des publicains (46) et des païens (47) montre bien que le texte dépasse le contexte spécifique des chrétiens du premier siècle. L'ennemi est tout ce qui se trouve en dehors du groupe auquel appartient le destinataire du commandement.

5.4.2 La réciprocité et un plus : la question de la ressemblance

Les premiers membres des versets 46 et 47 reprennent, sous la forme d'une proposition conditionnelle, le commandement de l'amour du prochain qui se trouve au début du passage (43). En effet si quelqu'un aime ceux qui l'aiment et s'il ne salue que ses frères, il accomplit le commandement de l'amour compris comme une règle de réciprocité. Mais les derniers membres des versets 46 et 47 suggèrent qu'un tel comportement n'est pas différent de celui qui caractérise les publicains et les païens. Faire comme eux signifie être semblable à eux. Paradoxalement l'attitude qui cherchait à se distinguer de ces deux groupes — considérés comme méprisables du point de vue social et religieux (voir Mt 18,17 ; Lc 18,11) — est dénoncée par Jésus comme une ressemblance avec eux.

La clé du commandement de l'amour est finalement la question de la ressemblance. La seule possibilité d'être dissemblable de son ennemi, de son persécuteur ou de celui qu'on désapprouve, c'est de faire plus que lui. Or, faire plus que celui qui nous haït c'est l'aimer.

5.4.3 À l'image et ressemblance de Dieu

Les versets 45 et 48 parlent de la ressemblance avec Dieu. Elle se réalise justement dans l'amour des ennemis (44 ; voir la conjonction « ainsi » qui opère le lien entre les versets 44 et 45). Mais dire cela, n'est pas encore suffisant.

Tout d'abord, il faut rappeler l'importance de la ressemblance avec Dieu. Dans le livre de la Genèse (1,26) être « à l'image et à la ressemblance de Dieu » n'exprime pas seulement une proximité entre l'homme et Dieu. Lorsque Dieu dit « faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance », il établit le projet de sa dernière œuvre créatrice. La ressemblance avec Dieu est donc inscrite dans l'homme comme une condition nécessaire qui le fait exister. Par conséquent, l'amour de l'ennemi — qui réalise la ressemblance avec Dieu — n'est pas l'exigence d'une éthique plus évoluée, mais il a une importance existentielle pour tout homme. Aimer ou haïr son ennemi, être semblable à Dieu ou à son ennemi, c'est la question qui touche le fondement même de l'être créé qu'est l'homme.

En second lieu, il faut attirer l'attention sur la manière dont la ressemblance avec Dieu est décrite en Mt 5,45.48. Le fait que Dieu soit nommé comme « votre Père » n'est pas indifférent, parce que la ressemblance revêt l'aspect de la filiation. L'amour des ennemis est ce qui rend l'homme fils de Dieu. Mais, les gestes de la bienveillance paternelle de Dieu — distribués

sans distinction aux méchants et aux bons, aux justes et aux injustes — offrent à tous les hommes le même statut de fils. La filiation va donc avec le don de la fraternité. Finalement, le commandement de l'amour de l'ennemi est identique au commandement de l'amour du frère (prochain). Sauf que cet amour n'est plus conditionné par une réciprocité garantie mais il devient avant tout un don offert malgré le risque d'être rejeté.

Dans cette perspective, le déplacement opéré par le commandement de l'amour de l'ennemi est en effet double. D'une part, il met en question l'appellation « ennemi » qui n'est qu'un masque qui cache le frère. D'autre part il exige de réviser ce qu'on pouvait entendre par l'amour du prochain qui n'était pas considéré comme un ennemi. L'amour du frère qui est un ennemi exige plus qu'un simple échange. La même exigence doit caractériser l'amour envers celui qui n'est pas un ennemi.

CHAPITRE III

L'ensemble de la séquence (5,17-48)

La dernière opération de cette étude propose une lecture de l'ensemble de la séquence Mt 5,17-48. Son objectif est de chercher le sens du texte produit par les relations réciproques de toutes les unités identifiées précédemment.

1. L'ensemble de la seconde sous-séquence (5,21-48)

1.1 Composition

L'unité littéraire de la seconde sous-séquence est garantie par la répétition du syntagme « vous avez entendu qu'il a été dit » (ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη, 21.27.33.38.43), suivi d'une citation de l'Ancien Testament, et par la répétition d'un autre syntagme « or moi, je vous dis » (ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν, 22.28. 34.38.44), introduisant la prise de position de Jésus par rapport au texte cité. La plupart des auteurs y voient six sous-unités (antithèses) qu'ils divisent en deux groupes de trois : 21-32 et 33-48¹. Selon cette division, chaque groupe commencerait par une formule introductive longue « vous avez entendu qu'il a été dit aux anciens » (ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη τοῖς ἀρχαίοις), présente seulement aux versets 21 et 33. Ces deux groupes de trois unités seraient donc parallèles et les deux syntagmes « vous avez entendu qu'il a été dit aux anciens » (ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη τοῖς ἀρχαίοις) joueraient le rôle de termes initiaux.

Cependant une analyse plus détaillée de cette sous-séquence — composée de cinq passages (voir p. 17-18) — plaide en faveur d'une autre structure de Mt 5,21-48.

¹ Par exemple : D.C ALLISON, « The Structure of the Sermon on the Mount », 432. H.D. BETZ, *The Sermon on the Mount*, 200 ; U. LUZ, *Matthew 1-7*, 274. U. Luz argumente en faveur de cette division par la parité arithmétique de deux groupes : ils auraient respectivement 285/244 mots et 1131/1130 lettres.

1.1.1 Les deux premiers passages (21-26 ; 27-32)

Le premier et le deuxième passage parlent de la même sanction désignée par la « géhenne » (22 ; 29.30). Les propositions introduites par « Or, moi je vous dis » ont la même construction : « que quiconque » (ὅτι πᾶς) + participe substantivé.

²¹ **Vous avez entendu qu'il a été dit** aux anciens : tu ne tueras point ; celui qui tue il en répondra au jugement.

²² **Or, moi je vous dis que quiconque se met en colère** contre son FRÈRE il en répondra au jugement ; celui qui dit à son frère Raca il en répondra au sanhédrin ; celui qui dit Insensé il en répondra dans LA GÉHENNE du feu. ²³ Si donc tu présentes ton offrande à l'autel, et que tu te souviennes que ton frère a quelque chose contre toi, ²⁴ laisse là ton offrande devant l'autel, et va d'abord réconcilie-toi avec ton frère ; et puis, venant présente ton offrande. ²⁵ Accorde-toi avec ton adversaire promptement, tant que tu es avec lui en chemin, de peur que ton adversaire ne te livre au juge, le juge au garde, et que tu ne sois jeté en prison. ²⁶ En vérité je te dis, tu ne sortiras pas de là tant que tu n'aies payé le dernier quadrant.

²⁷ **Vous avez entendu qu'il a été dit** : tu ne commettras point d'adultère.

²⁸ **Or moi, je vous dis que quiconque regarde** une FEMME pour la convoiter, il a déjà commis l'adultère avec elle dans son cœur. ²⁹ Si ton œil droit te scandalise, arrache-le et jette-le loin de toi ; car il est préférable pour toi que périsse un seul de tes membres, et que ton corps entier ne soit pas jeté dans LA GÉHENNE. ³⁰ Et si ta main droite te scandalise, coupe-la et jette-la loin de toi ; car il est préférable pour toi que périsse un seul de tes membres, et que ton corps entier ne s'en aille pas dans LA GÉHENNE. ³¹ D'autre part il a été dit : celui qui répudie sa femme qu'il lui donne une lettre de divorce. ³² Or moi, je vous dis que quiconque répudie sa femme, hormis le cas de prostitution, la fait commettre adultère, et celui qui épouse une répudiée commet l'adultère.

Les deux passages font une référence explicite aux commandements négatifs du Décalogue : « tu ne tueras point » et « tu ne commettras point d'adultère ». Les rapports visés dans ces passages concernent les personnes qualifiées comme proches : « frère » et « femme » (épouse).

1.1.2 Les deux derniers passages (38-42 ; 43-48)

Dans les deux derniers passages la formule « vous avez entendu qu'il a été dit » n'est pas suivie d'un interdit, comme dans les autres passages, mais elle introduit une prescription positive (« œil pour œil, dent pour dent » et « tu aimeras ton prochain et tu haïras ton ennemi »).

Dans ces deux passages revient le substantif « méchant » (πονηρός, 39 ; 45) désignant une personne malveillante². Et ce sont justement les rapports à ces personnes-là — perçues comme hostiles (celui qui frappe, qui force) ou comme celles dont on voudrait se distinguer en les traitant comme étrangers (publicains et païens) — qui sont visés dans les deux derniers passages.

² Pour cette interprétation de πονηρός, voir M. DUMAIS, *Le Sermon sur la montagne*, 212-213. Le substantif πονηρός apparaît aussi au troisième passage (37). Cependant le contexte, dans lequel il est utilisé (opposition à Dieu), indique qu'ici il ne désigne pas une personne méchante mais le Mauvais (ou les forces du mal).

³⁸ **Vous avez entendu qu'il a été dit :** ŒIL POUR ŒIL, ET DENT POUR DENT.

³⁹ **Or moi, je vous dis** de ne pas résister au *méchant*. Mais si quelqu'un te frappe sur la joue droite, présente-lui aussi l'autre. ⁴⁰ et à qui veut te faire juger, et prendre ta tunique, laisse-lui aussi le manteau. ⁴¹ et si quelqu'un te force à faire un mille, fais-en avec lui deux. ⁴² à qui te demande donne, et à qui veut t'emprunter ne te détourne pas.

⁴³ **Vous avez entendu qu'il a été dit :** TU AIMERAS TON PROCHAIN, ET TU HAÏRAS TON ENNEMI.

⁴⁴ **Or moi, je vous dis :** aimez vos ennemis, et priez pour vos persécuteurs, ⁴⁵ ainsi vous serez fils de votre Père dans les cieux ; car il fait briller son soleil sur les *méchants* et sur les bons, et il fait pleuvoir sur les justes et sur les injustes. ⁴⁶ Car si vous aimez ceux qui vous aiment, quelle récompense vous avez ? Les publicains ne font-ils pas autant ? ⁴⁷ Et si vous saluez seulement vos frères, que de plus vous faites ? Les païens ne font-ils pas autant ? ⁴⁸ Soyez donc parfaits, comme votre Père céleste est parfait.

1.1.3 L'ensemble de la sous-séquence

Dans les premier (21-26), troisième (33-37) et cinquième passages (43-48), il y a une référence à Dieu. Dans le passage central, Dieu est nommé explicitement (θεός, 34), tandis que dans les passages extrêmes il est indiqué par la mention de « l'autel » (23.24) et comme « votre Père qui est aux cieux / céleste/ » (45.48).

²¹ **Vous avez entendu qu'il a été dit** *aux anciens* : Tu ne tueras point ; celui qui tue il en répondra au jugement. ²² Or, moi je vous dis que quiconque se met en colère contre son *frère* il en répondra au jugement ; celui qui dit à son *frère* : "Raca", il en répondra au sanhédrin ; celui qui dit : "Insensé" il en répondra dans la géhenne du feu. ²³ Si donc tu présentes ton offrande à l'AUTEL, et que tu te souviennes que ton *frère* a quelque chose contre toi, ²⁴ laisse là ton offrande devant l'AUTEL, et va d'abord réconcilie-toi avec ton *frère* ; et puis, venant présente ton offrande. ²⁵ Accorde-toi avec ton *adversaire* promptement, tant que tu es avec lui en chemin, de peur que ton *adversaire* ne te livre au juge, le juge au garde, et que tu ne sois jeté en prison. ²⁶ En vérité je te dis, tu ne sortiras pas de là tant que tu n'aies payé le dernier quadrant.

²⁷ **Vous avez entendu qu'il a été dit :** Tu ne commettras point d'adultère. ²⁸ Or moi, je vous dis que quiconque regarde une femme pour la convoiter, il a déjà commis l'adultère avec elle dans son cœur. ²⁹ Si ton ŒIL *droit* te scandalise, arrache-le et jette-le loin de toi ; car il est préférable pour toi que périsses un seul de tes membres, et que ton corps entier ne soit pas jeté dans la géhenne. ³⁰ Et si ta MAIN *droite* te scandalise, coupe-la et jette-la loin de toi ; car il est préférable pour toi que périsses un seul de tes membres, et que ton CORPS entier ne s'en aille pas dans la géhenne. ³¹ D'autre part il a été dit : celui qui répudie sa femme qu'il lui donne une lettre de divorce. ³² Or moi, je vous dis que quiconque répudie sa femme, hormis le cas de prostitution, la fait commettre adultère, et celui qui épouse une répudiée commet l'adultère.

³³ Encore **vous avez entendu qu'il a été dit** *aux anciens* : Tu ne te parjureras point, mais tu t'acquitteras envers le Seigneur de tes serments. ³⁴ Or moi, je vous dis de ne jurer aucunement, ni par le ciel, parce que c'est le trône de DIEU ; ³⁵ ni par la terre, parce que c'est l'escabeau de ses pieds ; ni par Jérusalem, parce que c'est la ville du grand roi. ³⁶ Ni par ta tête ne jure pas, parce que tu ne peux un seul cheveu rendre blanc ou noir. ³⁷ Que votre parole soit oui, oui, non, non ; le reste c'est du Mauvais.

³⁸ **Vous avez entendu qu'il a été dit :** ŒIL pour ŒIL, et DENT pour DENT. ³⁹ Or moi, je vous dis de ne pas résister au méchant. Mais si quelqu'un te frappe sur la JOUE *droite*, présente-lui aussi l'autre. ⁴⁰ Et à qui veut te faire juger, et prendre ta tunique, laisse-lui aussi le manteau. ⁴¹ Et si quelqu'un te force à faire un mille, fais-en avec lui deux. ⁴² À qui te demande donne, et à qui veut t'emprunter ne te détourne pas.

⁴³ **Vous avez entendu qu'il a été dit :** Tu aimeras ton *prochain*, et tu haïras ton *ennemi*. ⁴⁴ Or moi, je vous dis : aimez vos *ennemis*, et priez pour vos persécuteurs, ⁴⁵ ainsi vous serez fils de VOTRE PÈRE DANS LES CIEUX ; car il fait briller son soleil sur les méchants et sur les bons, et il fait pleuvoir sur les justes et sur les injustes. ⁴⁶ Car si vous aimez *ceux qui vous aiment*, quelle récompense vous avez ? Les publicains ne font-ils pas autant ? ⁴⁷ Et si vous saluez seulement vos *frères*, que de plus vous faites ? Les païens ne font-ils pas autant ? ⁴⁸ Soyez donc parfaits, comme VOTRE PÈRE CÉLESTE est parfait.

La formule introductive du passage central est semblable à celle qui ouvre le premier passage. Tout deux comprennent le syntagme « aux anciens ». Certains auteurs s'appuient sur ce fait pour diviser le texte de Mt 5,21-48 en deux unités majeures (voir p 61). Cependant la formule introductive du passage central commence avec l'adverbe « encore » (πάλιν, 33) qui est absent dans le premier passage. Or, cet adverbe, sans rompre la continuité du discours, marque un certain changement. En effet le passage central est le seul à nommer Dieu explicitement. De plus il vise la relation directe entre l'homme et Dieu, alors que tous les autres passages s'intéressent en premier lieu aux rapports entre les hommes. Tout cela assure au passage central une position privilégiée dans l'ensemble de la sous-séquence.

²¹ Vous avez entendu qu'il a été dit *aux anciens* : Tu ne tueras point ; celui qui tue il en répondra au jugement. ²² Or, moi je vous dis que quiconque se met en colère contre son *frère* il en répondra au jugement ; celui qui dit à son *frère* : "Raca", il en répondra au sanhédrin ; celui qui dit : "Insensé" il en répondra dans la géhenne du feu. ²³ Si donc tu présentes ton offrande à l'AUTEL, et que tu te souviennes que ton *frère* a quelque chose contre toi, ²⁴ laisse là ton offrande devant l'AUTEL, et va d'abord réconcilie-toi avec ton *frère* ; et puis, venant présente ton offrande. ²⁵ Accorde-toi avec ton *adversaire* promptement, tant que tu es avec lui en chemin, de peur que ton *adversaire* ne te livre au juge, le juge au garde, et que tu ne sois jeté en prison. ²⁶ En vérité je te dis, tu ne sortiras pas de là tant que tu n'aies payé le dernier quadrant.

²⁷ Vous avez entendu qu'il a été dit : Tu ne commettras point d'adultère. ²⁸ Or moi, je vous dis que quiconque regarde une femme pour la convoiter, il a déjà commis l'adultère avec elle dans son cœur. ²⁹ Si ton ŒIL *droit* te scandalise, arrache-le et jette-le loin de toi ; car il est préférable pour toi que périsse un seul de tes membres, et que ton corps entier ne soit pas jeté dans la géhenne. ³⁰ Et si ta MAIN *droite* te scandalise, coupe-la et jette-la loin de toi ; car il est préférable pour toi que périsse un seul de tes membres, et que ton CORPS entier ne s'en aille pas dans la géhenne. ³¹ D'autre part il a été dit : celui qui répudie sa femme qu'il lui donne une lettre de divorce. ³² Or moi, je vous dis que quiconque répudie sa femme, hormis le cas de prostitution, la fait commettre adultère, et celui qui épouse une répudiée commet l'adultère.

³³ Encore vous avez entendu qu'il a été dit *aux anciens* : Tu ne te parjureras point, mais tu t'acquitteras envers le Seigneur de tes serments. ³⁴ Or moi, je vous dis de ne jurer aucunement, ni par le ciel, parce que c'est le trône de DIEU ; ³⁵ ni par la terre, parce que c'est l'escabeau de ses pieds ; ni par Jérusalem, parce que c'est la ville du grand roi. ³⁶ Ni par ta tête ne jure pas, parce que tu ne peux un seul cheveu rendre blanc ou noir. ³⁷ Que votre parole soit oui, oui, non, non ; le reste c'est du Mauvais.

³⁸ Vous avez entendu qu'il a été dit : ŒIL pour ŒIL, et DENT pour DENT. ³⁹ Or moi, je vous dis de ne pas résister au méchant. Mais si quelqu'un te frappe sur la JOUE *droite*, présente-lui aussi l'autre. ⁴⁰ Et à qui veut te faire juger, et prendre ta tunique, laisse-lui aussi le manteau. ⁴¹ Et si quelqu'un te force à faire un mille, fais-en avec lui deux. ⁴² À qui te demande donne, et à qui veut t'emprunter ne te détourne pas.

⁴³ Vous avez entendu qu'il a été dit : Tu aimeras ton *prochain*, et tu haïras ton *ennemi*. ⁴⁴ Or moi, je vous dis : aimez vos *ennemis*, et priez pour vos persécuteurs, ⁴⁵ ainsi vous serez fils de VOTRE PÈRE DANS LES CIEUX ; car il fait briller son soleil sur les méchants et sur les bons, et il fait pleuvoir sur les justes et sur les injustes. ⁴⁶ Car si vous aimez *ceux qui vous aiment*, quelle récompense vous avez ? Les publicains ne font-ils pas autant ? ⁴⁷ Et si vous saluez seulement vos *frères*, que de plus vous faites ? Les païens ne font-ils pas autant ? ⁴⁸ Soyez donc parfaits, comme VOTRE PÈRE CÉLESTE est parfait.

La correspondance entre les passages extrêmes est renforcée par la répétition du terme « frère » (22.23.24 ; 47) — repris aussi dans le dernier passage par son synonyme « prochain » (43) et par le syntagme « ceux qui vous aiment » (46). Le terme « adversaire » (25) du premier passage trouve son synonyme, « ennemi » (43.44), dans le dernier passage.

Il y a aussi une correspondance entre le deuxième (27-32) et le quatrième passage (38-42). Elle est assurée par la présence des termes qui appartiennent au champ sémantique du corps humain : « œil » (29 ; 38), « main » (30), « dent » (38), « joue » (39) et « corps » (29.30). Dans le deuxième passage il s'agit de l'œil « droit » et de la main « droite », or le même adjectif est utilisé dans le quatrième passage où il est question de la joue « droite ».

Les indices décrits ci-dessus permettent de constater que les cinq passages de la seconde sous-séquence forment une structure concentrique du type a b / c / b' a'.

Le passage central (33-37) apparaît donc comme un axe de symétrie qui articule les deux premiers et les deux derniers passages. Le fait que Dieu soit nommé explicitement dans le passage central et que les passages extrêmes contiennent une référence à Dieu, rappelle une des lois de N.W. Lund qui parle du déplacement du centre vers les extrémités³.

1.2 Interprétation

1.2.1 La filiation et la fraternité

a) Où est ton frère ?

Le terme « frère » revient seulement dans les passages extrêmes (21-26 ; 43-48). Dans le premier passage, la situation est assez claire : dans l'ensemble il s'agit des rapports avec un frère et la fraternité compromise est dénoncée comme la racine de l'homicide (voir p. 31-33).

Dans le dernier passage, la situation est plus complexe : le point de départ est la distinction entre le prochain et l'ennemi, reprise ensuite par les couples « ceux qui vous aiment — les publicains » et « vos frères — les païens ». Le terme « frères » apparaît donc en opposition par rapport à tous ceux qui ne le sont pas. Mais cette opposition est rendue caduque par l'attitude de Dieu qui dans ses actes de bienveillance paternelle ne fait aucune différence entre les hommes : « il fait briller son soleil sur les méchants et sur les bons, et il fait pleuvoir sur les justes et sur les injustes » (45). Tout homme étant créé par Dieu est considéré comme son fils et il peut compter sur son amour paternel. Cette relation *verticale* de filiation implique les rapports de fraternité universelle qui doit désigner tous les rapports entre les hommes. Au fond le dernier passage aussi traite de la fraternité à la différence près que cette fois-ci il est question d'une fraternité brisée jusqu'au point où elle est pratiquement oubliée (voir p. 57-59).

Le premier passage suggère que seule la fraternité rétablie donne la capacité d'éviter l'homicide déjà au niveau de sa racine. Le dernier passage invite à réviser le concept de frère en l'élargissant à tout homme. Ainsi tout

³ *Chiasmus*, 40-41. N.W. Lund est un des précurseurs de l'analyse rhétorique (sémitique) appliquée à la lecture de la Bible (voir R. MEYNET, *L'Analisi retorica*, 118-120).

ce qui concerne le frère du premier passage, s'applique aussi au frère redécouvert dans l'ennemi du dernier passage. Et à l'inverse : l'ennemi identifié comme frère oublié rappelle qu'il est très facile de briser la fraternité, même là où elle semble encore évidente. Cette observation permet de relire le premier passage dans une perspective nouvelle.

Le point de départ dans le premier passage est l'interdit général de l'homicide tiré du Décalogue. Et comme tel, il s'applique à tout homme. Mais lorsque Jésus, dans son enseignement, remonte aux racines de l'homicide, il précise aussi le visage de l'éventuelle victime : il s'agit d'un frère. Dans le livre de la Genèse, le récit du premier homicide est aussi le récit du fratricide (voir Gn 4,1-17). Dans la perspective originaire, il n'y a donc pas de différence entre tuer un homme et tuer un frère. Lorsque Jésus fait suivre l'interdit général de l'homicide par l'identification de la victime comme frère, il rappelle le lieu originaire où advient l'homicide : la relation entre les frères.

Finalement, les passages extrêmes indiquent la fraternité comme unique relation juste à autrui, mais en même temps ils énoncent sa fragilité. Suivre les indications de ces passages (veiller à ce que la fraternité ne soit pas compromise) permet de donner une réponse positive à la question que Dieu pose au premier fratricide : « où est ton frère ? » (Gn 4,9).

b) *Les enjeux de la fraternité*

Le rétablissement de la fraternité compromise dans le premier passage est exigé au pied d'un autel. On peut justement en déduire que la communion avec Dieu est étroitement liée à la fraternité retrouvée. Bien que cette conclusion soit juste, tant que la lecture se limitera au premier passage l'exigence de réconciliation apparaîtra comme une exigence apodictique. Ce n'est que la référence au dernier passage qui permet de comprendre les enjeux réels de cette exigence.

Or, dans le dernier passage l'ennemi est redécouvert comme frère dans le contexte de filiation (voir p. 57-59). L'exigence d'aimer son ennemi — le frère jusqu'à présent oublié — est dictée par la ressemblance avec Dieu : c'est seulement si on l'aime comme le « Père céleste » le fait, qu'on peut être fils de Dieu. Nier la fraternité entraîne aussi la négation de la filiation qui l'implique. Ainsi la réconciliation avec le frère est aussi la réconciliation avec Dieu comme Père.

c) *La vie et la mort*

Le premier passage interdit les transgressions contre la fraternité qui se voient condamnées au jugement de Dieu dont l'ultime expression est la géhenne (22), le lieu de la mort. Le dernier passage, lui aussi, parle de la fraternité. Mais la perspective cette fois-ci est différente. Il ne parle pas de transgressions et par conséquent il n'y est pas question de sanctions. À ceux

qui pratiquent le commandement de l'amour fraternel envers les ennemis, il est annoncé qu'ils seront fils de Dieu (45).

La fraternité apparaît comme une question existentielle pour l'homme. Elle est le lieu où se décide sa vie. Agir en frère est la seule possibilité de ne pas perdre sa propre vie, puisque le choix entre pratiquer l'amour fraternel ou non équivaut au choix entre la vie et la mort.

Les passages extrêmes de la seconde sous-séquence mettent donc l'auditeur de Jésus devant la même alternative qui conclue l'exhortation de Moïse à la réception de la Loi en Dt 30,15 : « Vois, je mets aujourd'hui devant toi la vie et le bien, la mort et le mal ».

1.2.2 Le corps et la violence

La correspondance entre le deuxième (27-32) et le quatrième (38-42) passages est assurée par la présence des termes appartenant au champ sémantique du corps (voir p. 65). De plus dans les deux passages il est question de la violence infligée aux membres particuliers du corps (arracher un œil, une main, recevoir une gifle sur la joue...). Il s'agit donc de cas uniques dans l'ensemble de la sous-séquence où il est question du corps soumis à la violence.

Dans le premier passage il est question d'une auto-violence. L'homme est invité à se séparer de celui de ses membres qui entraîne sa chute. La finalité de cette violence est claire : elle sauve le corps tout entier en évitant le péché ; le « corps tout entier » désignant ici la totalité de la personne. Il s'agit donc d'une action salutaire qui sauve l'homme de la condamnation (la géhenne).

Dans le quatrième passage la violence est infligée par un autre. Mais, puisque celui qui la subit est invité à ne pas résister et à soumettre son propre corps à la violence, la situation n'est pas très différente de celle qui se trouve dans le deuxième passage. Dans les trois exemples décrits dans le quatrième passage, la violence touche au corps, et chaque fois — comme dans le deuxième passage — il s'agit d'une seule partie du corps. La joue n'est qu'un membre du corps tout entier. Le manteau et la tunique couvrent le corps mais en même temps ils ne peuvent pas être identifiés avec le corps même. Un mille ou même deux qu'on est forcé à faire n'engagent que les pieds qui doivent marcher. La différence consiste en ce qu'il n'est question ni du corps tout entier ni de la finalité de cette attitude qui laisse agir la violence.

Mais le lecteur, qui met en relation ces deux passages, n'aura pas de difficulté à comprendre quelle est la finalité de la non résistance au méchant. Ne pas épargner l'autre joue, donner aussi son vêtement le plus précieux ou faire deux mille au lieu d'un, tout cela permet d'éviter de devenir soi-même un violent. Ainsi, même si les différentes parties du corps sont atteintes, la totalité de la personne est finalement sauvée.

1.2.3 L'idolâtrie et la vérité de toute relation

Le passage central (33-37) de la seconde sous-séquence concerne l'idolâtrie qui s'installe dans la parole (voir p. 45-46). C'est le seul passage à parler directement de la relation entre l'homme et Dieu. La position de ce passage et le thème qu'il aborde le mettent en relief dans l'ensemble du passage. Mais, pour apprécier pleinement son importance il faut rappeler ses liens avec les extrémités de la sous-séquence.

Dans les passages extrêmes la question principale est celle de la fraternité. Elle est chaque fois mise en rapport avec la relation à Dieu qui dans ce cas s'exprime par la filiation. La fraternité apparaît dans ces passages comme une exigence ou une conséquence de la filiation divine. Lorsque le lien fraternel est brisé, la communion avec Dieu n'est pas possible et l'être à l'image du Père implique la reconnaissance des frères.

Dans le passage central, la figure du frère est absente. Le seul lien, perceptible à la surface du texte, entre les passages extrêmes et celui du centre est la mention de Dieu. Elle est située dans le contexte qui dénonce et interdit l'idolâtrie. Or, l'idolâtrie qui s'empare de Dieu et le manipule selon besoins de l'homme (voir p. 46) est la négation la plus fondamentale de la dépendance par rapport à Dieu. Ainsi, l'homme idolâtre se nie aussi lui-même comme créature et comme fils. La négation de la filiation rend impossible toute relation de la fraternité.

Le passage central apparaît donc comme clé de voûte, puisqu'il traite de la condition *sine qua non* de la fraternité dont il est question dans les passages extrêmes.

2. L'ensemble de la séquence (5,17-48)

2.1 Composition

Les deux sous-séquences font partie du même discours dont les interlocuteurs marqués par le « je » de Jésus et le « vous » de ses auditeurs traversent toute la séquence. Bien que dans la seconde sous-séquence la Loi et les Prophètes ne soient pas mentionnés explicitement, chaque tournure « vous avez entendu qu'il a été dit » introduit une référence à des commandements de la Loi ou à leurs adaptations. Ces correspondances étant évidentes, elles ne seront pas mises en relief dans la réécriture du texte.

Par contre, il faut noter les liens moins évidents qui se laissent observer à la fin de la première et de la seconde sous-séquence.

Le syntagme « surpasser » (περισσεύω — πλεῖον, 20) de la première sous-séquence trouve son correspondant dans le syntagme « faire plus » (περισσὸν ποιέω, 47) de la seconde sous-séquence. Les verbes présents dans ces syntagmes sont conjugués à deuxième personne du pluriel. À cette correspondance s'ajoutent aussi le verbe « accomplir » (πληρόω, 17) et le syntagme « tout soit arrivé » (18). Le verbe « accomplir » et le syntagme « tout soit arrivé » évoquent l'idée de *remplir une mesure*, d'*arriver à une limite*, tandis que

« surpasser » et « faire plus » parlent du dépassement d'une limite. On peut aussi indiquer la correspondance entre le verbe « accomplir » (πληρώω, 17) qui figure au début de la première sous-séquence et le substantif « parfait » (τέλειος, 48) qu'on trouve à la fin de la seconde sous-séquence. Tous deux évoquent l'idée de quelque chose qui est achevé, complet, porté à sa plénitude ou entièrement réalisé.

Le substantif « cieux » figure dans les deux sous-séquences comme élément de syntagmes plus amples — « royaume des cieux » (19.20) et « votre Père dans les cieux » (45.48)⁴ — qui font référence à Dieu.

¹⁷ Ne croyez pas que je sois venu abolir la Loi ou les prophètes ; je ne suis pas venu abolir, mais **ACCOMPLIR**.

¹⁸ Car, en vérité, je vous le dis, jusqu'à ce que passent le ciel et la terre, un seul iota ou un seul trait ne passera point de la Loi, jusqu'à ce que **tout soit arrivé**. ¹⁹ Si donc quelqu'un abolit l'un de ces commandements, les moindres, et enseigne ainsi les hommes, le moindre il sera appelé dans LE ROYAUME DES **CIEUX** ; mais si quelqu'un observe, et enseigne, celui-ci grand il sera appelé dans LE ROYAUME DES **CIEUX**. ²⁰ Car, je vous le dis, si votre justice ne **surpasse** celle des scribes et des pharisiens, vous n'entrez point dans LE ROYAUME DES **CIEUX**.

²¹ Vous avez entendu qu'il a été dit aux anciens : tu ne tueras point ; celui qui tue il en répondra au jugement.

²² Or, moi je vous dis que quiconque se met en colère contre son frère il en répondra au jugement ; celui qui dit à son frère : « Raca », il en répondra au sanhédrin ; celui qui dit : « Insensé », il en répondra dans la géhenne du feu. ²³ Si donc tu présentes ton offrande à l'autel, et que tu te souviennes que ton frère a quelque chose contre toi, ²⁴ laisse là ton offrande devant l'autel, et va d'abord réconcilie-toi avec ton frère ; et puis, venant présente ton offrande. ²⁵ Accorde-toi avec ton adversaire promptement, tant que tu es avec lui en chemin, de peur que ton adversaire ne te livre au juge, le juge au garde, et que tu ne sois jeté en prison. ²⁶ En vérité je te dis, tu ne sortiras pas de là tant que tu n'aies payé le dernier quadrant.

²⁷ Vous avez entendu qu'il a été dit : tu ne commettras point d'adultère. ²⁸ Or moi, je vous dis que quiconque regarde une femme pour la convoiter, il a déjà commis l'adultère avec elle dans son cœur. ²⁹ Si ton œil droit te scandalise, arrache-le et jette-le loin de toi ; car il est préférable pour toi que périssent un seul de tes membres, et que ton corps entier ne soit pas jeté dans la géhenne. ³⁰ Et si ta main droite te scandalise, coupe-la et jette-la loin de toi ; car il est préférable pour toi que périssent un seul de tes membres, et que ton corps entier ne s'en aille pas dans la géhenne. ³¹ D'autre part il a été dit : celui qui répudie sa femme qu'il lui donne une lettre de divorce. ³² Or moi, je vous dis que quiconque répudie sa femme, hormis le cas de prostitution, lui fait commettre adultère, et celui qui épouse une répudiée commet l'adultère.

³³ Encore vous avez entendu qu'il a été dit aux anciens : tu ne te parjureras point, mais tu t'acquitteras envers le Seigneur de tes serments. ³⁴ Or moi, je vous dis de ne jurer aucunement, ni par le ciel, parce que c'est le trône de Dieu ; ³⁵ ni par la terre, parce que c'est l'escabeau de ses pieds ; ni par Jérusalem, parce que c'est la ville du grand roi. ³⁶ Ni par ta tête ne jure pas, parce que tu ne peux un seul cheveu rendre blanc ou noir. ³⁷ Que votre parole soit oui, oui, non, non ; le reste c'est du Mauvais.

³⁸ Vous avez entendu qu'il a été dit : œil pour œil, et dent pour dent. ³⁹ Or moi, je vous dis de ne pas résister au méchant. Mais si quelqu'un te frappe sur la joue droite, présente-lui aussi l'autre. ⁴⁰ Et à qui veut te faire juger, et prendre ta tunique, laisse-lui aussi le manteau. ⁴¹ Et si quelqu'un te force à faire un mille, fais-en avec lui deux. ⁴² À qui te demande donne, et à qui veut t'emprunter ne te détourne pas.

⁴³ Vous avez entendu qu'il a été dit : Tu aimeras ton prochain, et tu haïras ton ennemi. ⁴⁴ Or moi, je vous dis : aimez vos ennemis, et priez pour vos persécuteurs, ⁴⁵ ainsi vous serez fils de VOTRE PÈRE DANS LES **CIEUX** ; car il fait briller son soleil sur les méchants et sur les bons et il fait pleuvoir sur les justes et sur les injustes. ⁴⁶ Car si vous aimez ceux qui vous aiment, quelle récompense vous avez ? Les publicains ne font-ils pas autant ? ⁴⁷ Et si vous saluez seulement vos frères, que de **plus** vous faites ? Les païens n'en font-ils pas autant ? ⁴⁸ Soyez donc **PARFAITS**, comme VOTRE PÈRE **CÉLESTE** est **PARFAIT**.

⁴ Au verset 48 la place du substantif « cieux » est prise par l'adjectif « céleste ». Cependant cette variante ne change pas le fait de la correspondance décrite ci-dessus.

2.2 Interprétation

Le discours de Jésus aux versets 17-20 se développe en deux temps qui correspondent aux deux passages de cette sous-séquence. D'abord (17) il parle de sa propre mission (« je suis venu ») qui a pour objet l'accomplissement de la totalité de l'Écriture (« la Loi et les Prophètes ») en ce qu'elle témoigne de la totalité de l'œuvre de Dieu envers les hommes ; il rappelle donc qu'il est venu pour accomplir la justice de Dieu (voir p. 13-13). En second lieu (18-20), il parle de l'attitude des disciples par rapport à la Loi écrite, la disposition particulière qui doit assurer la réception des fruits de l'œuvre de Dieu. Cette attitude se résume dans le surpasement de la justice des scribes et des pharisiens.

La seconde sous-séquence donne une explication plus détaillée de ce surpasement qui doit caractériser l'attitude des disciples.

2.2.1 Le surpasement et la justice de Dieu

Surpasser la justice des scribes et des pharisiens équivaut à *faire plus* que les païens et les publicains et par conséquent *faire plus* que tous ceux qui veulent se distinguer de ces deux catégories de personnes. *Faire plus* c'est donc ne pas faire de distinction entre les personnes et découvrir un frère en tout homme. Et, puisque Dieu lui-même ne fait aucune distinction entre les hommes, finalement, *faire plus* signifie rendre sa propre justice à l'image de la justice du Père céleste et par cela être son fils (voir p. 58-59).

Ainsi se précise aussi le sens du syntagme « entrer dans le royaume des cieux » de la première sous-séquence. Le surpasement de la justice des scribes et des pharisiens est indiqué comme la condition nécessaire pour pouvoir entrer dans le royaume des cieux. Or, ce surpasement peut être identifié avec la filiation de Dieu, par conséquent « entrer dans le royaume des cieux » équivaut à devenir le fils de Dieu.

2.2.2 L'accomplir de Jésus et le surpasser des disciples

Pour comprendre la relation entre la mission de Jésus et l'attitude de ses disciples, il faut rappeler brièvement, le statut de la Loi décrit plus longuement dans le premier chapitre (voir p. 10ss.). La Loi donnée par Dieu a pour fondement la justice même de Dieu qui s'exprime dans l'agir de son amour libérant et vivifiant Israël. La fonction de la Loi est d'assurer la réception de la liberté et de la vie offertes par la justice de Dieu.

Lorsque Jésus déclare qu'il est venu pour accomplir la justice de l'œuvre de Dieu (dont témoignent la Loi et les prophètes), cela vise la réception des dons de Dieu par les hommes. Cette réception ne peut se faire autrement que par le surpasement d'une justice qui se concentre sur l'observance de la Loi au lieu de recevoir ce que la Loi indique : la justice de Dieu. Lorsque celle-ci est partagée par les hommes, ils deviennent les fils de Dieu et ils

sont parfaits comme Dieu. Alors la finalité de la mission de Jésus est que les hommes deviennent les fils de Dieu. Il *accomplit* sa mission en actualisant dans l'homme l'image *parfaite* de Dieu.

2.2.3 Le surpassement et la Loi

La justice des scribes et des pharisiens se mesure par rapport à la Loi. Surpasser leur justice doit donc aussi concerner la Loi, tout en satisfaisant l'exigence de *faire plus*. La question qui surgit alors est en quoi consiste le *faire plus* par rapport à la Loi. La réponse à cette question se trouve dans la seconde sous-séquence, chaque fois que Jésus affronte un commandement de la Loi.

Dans le cas des deux commandements du Décalogue (« tu ne tueras point », « tu ne commettras point d'adultère »), l'enseignement de Jésus attire l'attention sur la racine du péché. Pour observer ces commandements, il ne suffit pas de renoncer seulement à l'acte qu'ils interdisent, mais il faut renoncer aussi à son origine. C'est le premier pas de ce *faire plus*.

Ensuite, dans chaque passage de la seconde sous-séquence, le discours de Jésus comprend un enseignement positif qui indique un faire. Ainsi, par exemple, l'interdit de l'homicide implique la réconciliation et l'interdit de l'adultère demande d'aller jusqu'à la violence infligée à son propre corps. Dans cette perspective, les interdits des commandements apparaissent comme une asymptote. Il disent seulement la limite où il ne faut pas arriver, mais en même temps ils ouvrent un immense domaine du faire possible. La justice qui comprend la Loi de cette manière, ne s'arrête pratiquement jamais dans son *faire plus*. Pour elle la Loi fonctionne, non pas comme une chose à conserver, mais comme une limite à dépasser. C'est seulement ainsi que la Loi conduit à la justice du Dieu qui l'a fondée.

CONCLUSION

L'analyse de Mt 5,17-48, décrite dans les pages précédentes, a montré la composition de ce texte et les relations entre ses différentes unités. En s'appuyant sur ses résultats, il est possible d'avancer quelques conclusions générales.

Il faut constater que le titre « antithèses »¹ qui désigne dans tant d'ouvrages exégétiques les versets 21-48, n'est pas adéquat au contenu de ces versets. Les raisons sont nombreuses.

Le fait que le premier à donner aux versets 21-40 le titre « antithèses » était Marcion (voir p. 18) suggère déjà une certaine prudence en ce qui concerne l'utilisation de ce terme.

La formule « vous avez appris qu'il a été dit aux anciens... or moi, je vous dis... » ou les formules semblables, comprise comme une formule antithétique, peut être trouvée dans les écrits rabbiniques². Elle sert aux rabbins à introduire une interprétation nouvelle qui s'oppose à une autre communément reçue. Bien que dans les versets 21-48 on retrouve la même formule, il ne s'agit pas ici d'une interprétation de la Loi mais de la Loi même. La ressemblance avec les procédés rabbiniques n'est donc qu'extérieure et elle ne peut pas servir comme référence pour comprendre le sens du discours de Jésus.

Les données grammaticales n'aident pas à trancher la question, puisque la particule *δὲ*, sur laquelle la lecture antithétique de ces versets pourrait s'appuyer, n'exprime pas forcément une opposition (voir p. 18-19). La question de la validité du titre « antithèses » ne peut être donc résolue que par l'interprétation de la position que Jésus prend par rapport aux commandements traités.

Les plus évidents sont les cas des deux premiers commandements abordés par Jésus : il n'est pas possible de parler d'une opposition de Jésus par rapport aux interdits de l'homicide et de l'adultère. Par contre, la question du divorce apparaît plus délicate. Pour un regard qui ne s'intéresse qu'à la surface du texte en se situant dans une perspective purement juridique,

¹ Le terme « antithèse » exprime une opposition radicale entre les deux pensées ou les deux idées qui se contredisent.

² Voir U. LUZ, *Matthew 1-7*, 276.

Jésus abolit la possibilité du divorce garantie par Dt 24,1-4. Cependant il suffit de lire le texte parallèle de Mt 19,4-8, pour comprendre que la Loi ne peut être considérée sans être référée à la volonté originarie de Dieu qui est son Législateur. Or, celle-ci s'oppose fondamentalement au divorce. Dans ce cas, bien que Jésus s'oppose au décret juridique permettant le divorce qui ne vient pas de Dieu, il reste en accord avec la volonté du Législateur et par conséquent avec sa Loi³.

Cette lecture du cas de divorce décentre l'attention du texte même de la Loi et invite à s'intéresser davantage à son sens voulu par Dieu. La même opération est suggérée par les trois derniers passages de la seconde sous-séquence. L'interdit du parjure n'est pas nié par Jésus, mais il est ramené à son sens premier de l'interdit de l'idolâtrie. La loi du talion qui s'oppose à la croissance de la violence trouve sa réalisation ultime dans le refus de toute violence et sa mise à mort dans son propre corps. Finalement, la validité du commandement de l'amour du prochain est confirmée dans la redécouverte du frère oublié.

S'il n'est donc pas légitime de parler d' « antithèses » à propos de Mt 5,21-48, il reste à voir quelle est la relation de Jésus par rapport à la Loi.

Du fait que le dernier passage (43-48) introduit la question d'être à l'image de Dieu (voir p. 58-59), on peut dire que la fin de la séquence renvoie au projet de l'œuvre créatrice de Dieu, c'est-à-dire à l'origine. Si l'on comprend « la Loi et les Prophètes » du verset 17 comme exprimant la totalité de l'œuvre de Dieu, alors Jésus est venu pour accomplir ce que Dieu veut pour l'homme depuis les origines. Or, la Loi — qui s'inscrit dans la perspective de l'œuvre originelle de Dieu — n'a pas d'autre finalité que de rendre l'homme conforme à sa volonté originelle (voir p. 11-11). Par conséquent, on peut dire que la mission de Jésus et celle de la Loi est identique.

La seule différence consiste dans le fait que Jésus réalise la volonté de Dieu en son propre être d'homme, chose impossible pour la Loi qui risque toujours d'être rejetée ou pervertie par l'homme.

³ Pour plus de détails à ce propos, voir p. 39-40.

BIBLIOGRAPHIE

- ALLISON, D.C, « The Structure of the Sermon on the Mount », *JBL* 106 (1987) 423-445.
- BEAUCHAMP, P., « Le Dieu du décalogue », *Christus* 76 (1972) 509-519.
- , *L'Un et l'Autre Testament. II. Accomplir les Écritures*, Parole de Dieu, Paris 1976, 1990.
- BETZ, H.D., *The Sermon on the Mount Including the Sermon on the Plain (Matthew 5 :3–7 :27 and Luke 6 :20–49)*, Minneapolis 1995.
- BONNARD, P., *L'Évangile selon Saint Matthieu*, Commentaire du Nouveau Testament I, Neuchâtel 1963.
- BOVATI, P., *Giustizia e ingiustizia nell'Antico Testamento. Dispense ad uso degli studenti del Pontificio Istituto Biblico*, Roma 1996.
- BÜSHSEL, F., « εἰκῆ », *TWNT* II, 380.
- CAZELLES, H., « Mariage », *DBS* V, 932-935.
- DELLING, G., « πληρώω », *TWNT* VI, 286-297.
- DUMAIS, M., *Le Sermon sur la montagne. État de la recherche. Interprétation. Bibliographie*, Sainte-Foy, Québec 83-84.
- GELDARD, M., « Jesus' teaching on divorce : thoughts on the meaning of *porneia* in Matthew 5 :32 and 19 :9 », *Churchman* 92 (1978) 134-143.
- GNILKA, J., *Das Matthäusevangelium. I. Kommentar zu Kap 1,1-13,58*, Freiburg im Breisgau 1986 ; trad. italienne, *Il vangelo di Matteo, I. Commento ai capp. 1,1-13,58*, Brescia 1990.
- GUELICH, R.A., *The Sermon on the Mount. A Foundation for Understanding*, Waco 1982.
- HAACKER, K., « Der Rechtssatz Jesu zum Thema Ehebruch (Mt 5,28) », *BZ* 21 (1977) 113-116.
- HAGNER, D.A., *Matthew 1-13*, Word Biblical Commentary 33A, Dallas, Texas 1993.
- HAUCK, F. - SCHULTZ, S., « πόρνη », VI, 579-595.
- LAGRANGE, M.-J., *Évangile selon Saint Matthieu*, Paris 1923.
- LAMBRECHT, J., « Eh bien ! Moi je vous dis ». *Le discours programme de Jésus (Mt 5-7 ; Lc 6,20-49)*, Paris 1986.

- H.G. LIDDELL – R. SCOTT, *A Greek – English Lexicon*, Oxford 1869.
- LOHSE, E., « συνεδρίον », *TWNT* VII, 858-869.
- LUND, N.W., *Chiasmus in the New Testament*, Chapel Hill 1942.
- LUZ, U., *Das Evangelium nach Matthäus*. I. Mt 1-7, Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, Zurich 1985 ; trad. anglaise, *Matthew 1-7. A Commentary*, Minneapolis 1989.
- MEIER, J.-P., *Law and History in Matthew's Gospel. A Redactional Study of Mt 5:17-48*, Rome 1976.
- METZGER, B.M., ed., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, London – New York 1971, 1975³.
- MEYNET, R., *L'Analyse rhétorique. Une nouvelle méthode pour comprendre la Bible. Textes fondateurs et Exposé systématique*, Paris 1989 ; trad. italienne, *L'Analisi retorica*, Brescia 1992.
- , « Les dix commandements. Loi de liberté. Analyse rhétorique d'Ex 20,2-17 et de Dt 5,6-21 », *Mélanges de l'Université Saint Joseph* 50 (1984) 405-421.
- MONTEFIORE, G.C., *The Synoptic Gospel*, London 1927.
- « ὁργή », *TWNT*, V, 382-451.
- PROCKSCH, O. – BÜCHSEL, F., « λύω », *TWNT* IV, 330-359.
- von SODEN, H., « ἀδελφός », *TWNT* I, 144-146.
- SPICQ, C., *Notes de lexicographie néo-testamentaire*, I-III, Fribourg 1978 ; trad. anglaise, *Theological Lexicon of the New Testament*, I-III, Peabody 1994.
- STEMBERGER, G., *Pharisäer, Sadduzäer, Essener*, Stuttgart 1991 ; trad. italienne, *Farisei, sadducei, esseni*, Brescia 1993.
- TERTULLIEN, *Adversus Marcionem*, in *Patrologia Latina*, II, 267-556.
- TREBOLLE BARRERA, J. – CHIESA, B., « Il testo della Bibbia », in *La Bibbia nel suo contesto*, Introduzione allo studio della Bibbia 1, Brescia 1994.
- ZERWICK, M., *Biblical Greek*, Roma 1963.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	1
CHAPITRE I PREMIÈRE SOUS-SÉQUENCE (5,17-20).....	3
1. TEXTE.....	3
1.1 Critique textuelle et problèmes grammaticaux.....	3
1.2 Lexicographie	3
a) Le verbe καταλύω.....	4
b) Le verbe πληρόω	5
2. COMPOSITION.....	6
2.1 Première partie (17).....	6
2.2 Seconde partie (18-20).....	7
2.2.1 Les morceaux extrêmes (18 et 20).....	7
2.2.2 Le morceau central (19).....	8
2.2.3 L'ensemble de la seconde partie (18-20).....	8
2.3 L'ensemble de la sous-séquence (17-20).....	9
3. CONTEXTE BIBLIQUE	10
3.1 La montagne et le don de la Loi	10
3.2 La Loi, don des origines	11
3.3 La Loi, don parfait	11
4. INTERPRÉTATION.....	12
4.1 Mise en garde contre une opinion erronée	12
4.2 La clé de l'interprétation : la justice de l'œuvre de Dieu	13
4.3 La Loi écrite.....	13
4.4 La justice qui surpasse la Loi	14
4.5 Les commandements et le royaume des cieux.....	15
CHAPITRE II SECONDE SOUS-SÉQUENCE (5,21-48).....	17
1. PREMIER PASSAGE (5,21-26)	19
1.1 Texte	19
1.1.1 Critique textuelle	19
1.1.2 Lexicographie	20
a) Le terme κρίσις.....	20
b) Le terme ὀργίζω	21

1.2 Composition.....	23
1.2.1 Première partie (21)	23
1.2.2 Seconde partie (22-26).....	23
a) Première sous-partie (22).....	23
b) Seconde sous-partie (23-26).....	24
c) L'ensemble de la seconde partie (22-26).....	27
1.2.3 L'ensemble du passage (21-26)	27
1.3 Contexte biblique	28
1.3.1 La présence explicite de l'Ancien Testament	28
1.3.2 L'extérieur et le cœur.....	29
1.3.3 Le vrai culte du Seigneur	30
1.4 Interprétation.....	31
1.4.1 Le Décalogue et Jésus : une continuité.....	31
1.4.2 Le jugement de Dieu s'intéresse aux racines du crime.....	31
1.4.3 L'interdit de l'homicide au positif : la fraternité retrouvée.....	32
2. DEUXIÈME PASSAGE (5,27-32)	33
2.1 Texte	33
2.1.1 Critique textuelle	33
2.1.2 Problèmes grammaticaux.....	34
2.1.3 Lexicographie	34
2.2 Composition.....	35
2.2.1 La première partie (27-28).....	35
2.2.2 La seconde partie (29-30)	37
2.2.3 La troisième partie (31-32)	37
2.2.4 L'ensemble du passage (27-32)	38
2.3 Contexte biblique	39
2.3.1 Le Décalogue	39
2.3.2 Le divorce et les origines.....	39
2.4 Interprétation.....	40
2.4.1 L'adultère.....	40
2.4.2 Divorce impuissant face au mariage	41
2.4.3 La métaphore du corps.....	41
3. TROISIÈME PASSAGE (5,33-37)	42
3.1 Texte	42
3.2 Composition.....	43
3.2.1 La première partie (33)	43
3.2.2 La seconde partie (34-37)	43
3.2.3 L'ensemble du passage (33-37)	44
3.3 Contexte biblique	44
3.4 Interprétation.....	45
3.4.1 Ne pas jurer pour éviter l'idolâtrie	45
3.4.2 La parole libérée	45
3.4.3 Parjure et racines d'idolâtrie.....	46
4. QUATRIÈME PASSAGE (5,38-42)	46

4.1 Texte	46
4.2 4.2 Composition.....	46
4.2.1 La première partie (38).....	46
4.2.2 La seconde partie (39-42).....	47
a) Les morceaux extrêmes (39ab ; 42)	47
b) Le morceau central (39c-41)	48
c) L'ensemble de la seconde sous-partie (39-42)	49
4.2.3 L'ensemble du passage	49
4.3 Contexte biblique.....	50
4.3.1 Le talion, une loi contre la violence	50
4.3.2 Pour comprendre les images de la violence.....	51
4.4 Interprétation	51
4.4.1 L'identification du méchant	51
4.4.2 L'opposition à la violence	52
5. CINQUIÈME PASSAGE (5,43-47).....	53
5.1 Texte	53
5.1.1 Critique textuelle	53
5.2 Composition.....	53
5.2.1 La première partie (43).....	53
5.2.2 La seconde partie (44-48).....	54
a) La première sous-partie (44)	54
b) La seconde sous-partie (45-48)	54
c) L'ensemble de la seconde partie (44-48)	55
5.2.3 L'ensemble du passage	56
5.3 Contexte biblique.....	57
5.4 Interprétation	57
5.4.1 Qui est mon ennemi ?	57
5.4.2 La réciprocité et un plus : la question de la ressemblance	58
5.4.3 À l'image et ressemblance de Dieu	58
CHAPITRE III L'ENSEMBLE DE LA SÉQUENCE (5,17-48)	61
1. L'ENSEMBLE DE LA SECONDE SOUS-SÉQUENCE (5,21-48)	61
1.1 Composition.....	61
1.1.1 Les deux premiers passages (21-26 ; 27-32)	62
1.1.2 Les deux derniers passages (38-42 ; 43-48)	62
1.1.3 L'ensemble de la sous-séquence	63
1.2 Interprétation	65
1.2.1 La filiation et la fraternité.....	65
a) Où est ton frère ?	65
b) Les enjeux de la fraternité	66
c) La vie et la mort.....	66
1.2.2 Le corps et la violence	67
1.2.3 L'idolâtrie et la vérité de toute relation	68
2. L'ENSEMBLE DE LA SÉQUENCE (5,17-48).....	68

2.1 Composition.....	68
2.2 Interprétation.....	70
2.2.1 Le surpassement et la justice de Dieu.....	70
2.2.2 L'accomplir de Jésus et le surpasser des disciples	70
2.2.3 Le surpassement et la Loi	71
CONCLUSION	73
BIBLIOGRAPHIE	75
TABLE DES MATIÈRES	77

Première publication : « Accomplir la justice de Dieu. Mt 5,17-48. Analyse rhétorique », in F. Sieg SJ – P. Kasiłowski SJ – T. Kot SJ – J. Sulowski SJ, *Studies in the Bible. To Commemorate the 400th Anniversary of the Publication of Jakub Wujek's Translation of the Bible : 1599–1999*, Bobolanum, Varsovie 2000, 73-187.

© Bobolanum, pour la première édition

© *Studia Rhetorica Biblica et Semitica*, pour la présente édition revue et corrigée

[01.02.2002]

[dernière mise à jour : 21.03.2006]