

Chapitre 8

Jésus, critique fervent de la Torah ?

Martin Ebner
Université de Bonn

Une expérience personnelle pour commencer. Je me souviens très bien de mon premier voyage d'études en Israël, en 1976. Un soir, par groupes, nous avons rendu visite à des familles juives. Ayant étudié assidument la théologie paulinienne pendant une année et ayant à l'esprit la phrase clef « le Christ est la fin de la loi » (Rm 10,4)¹ – ce qui m'a été plus ou moins enseigné dans les cours, à savoir que le Christ crucifié nous aurait, nous les chrétiens, libérés du poids de la loi juive –, j'ai demandé avec zèle au père de famille : « En tant que juif, la loi que vous devez accomplir de jour en jour n'est-elle pas un poids duquel le Christ nous a libérés, nous les chrétiens ? » Jusqu'à la fin de mes jours, je n'oublierai jamais la réaction vigoureuse de l'homme aguerri à mon égard. Il me rétorqua : « Jeune homme, quelle aberration ! Notre loi est une joie pour moi ! Et chaque jour une joie nouvelle. Quand je me réveille, je prononce la première prière, en remerciant mon Dieu de ce qu'il m'a fait don de la conscience. Lors de la fête de *Sim'hat Torah*, je danse avec les rouleaux de la Torah. La loi, un fardeau ? Mais non ! »

1. La « loi » dans le judaïsme : le double courant de la Torah

Dans l'exégèse, et en partie aussi dans la tête des fidèles, une chose s'est désormais imposée : dans le judaïsme, la loi n'est pas une obligation pénible, mais un cadre nécessaire à un mode de vie accompli. Le rouleau de la Torah, écrit à la main sur parchemin, est le signe identitaire respectueusement vénéré qui, jusqu'à aujourd'hui, semaine après semaine, est récité dans les synagogues toujours avec le même texte et la même mélodie – mais dont l'application est flexible jusque dans les

moindres détails : selon tel rabbin qui fait valoir la volonté de Dieu pour aujourd'hui et poursuit ainsi la révélation de Dieu au Sinaï, en la concrétisant pour la vie quotidienne – ce qui est bien différent de ses collègues rabbins qui, dans d'autres communautés en d'autres lieux, décident autrement. Demeure pourtant la conviction que dans chaque décision relative à la Torah, la volonté de Dieu continue à être exprimée et que sa révélation s'actualise pour ainsi dire toujours à nouveau.

Ainsi, nous avons déjà évoqué plusieurs caractéristiques importantes de la loi juive : chaque nouvelle concrétisation de la Torah, bien qu'elle soit différente des autres, est comprise comme le *prolongement* de la manifestation de la volonté de Dieu au Sinaï. Cela signifie que le *débat* autour de l'interprétation de la Torah est inhérent à la loi juive. C'est la raison pour laquelle le débat autour de l'application concrète de la Torah est aussi documenté dans le Talmud. Ainsi, apprendre la Torah se fait *dans* le débat et *en tant que* débat. Ensuite, en prenant le texte de la Torah comme point de départ, il s'agit toujours de percevoir *des contextes de vie* comme *sensibles d'un point de vue religieux* et, face aux circonstances actuelles, de formuler de nouvelles solutions.

Pour l'exprimer en termes rabbiniques ultérieurs, il s'agit d'un double courant de la Torah du Sinaï, à savoir la « Torah écrite » et la « Torah orale »². En parlant de « Torah écrite », on pense au texte de la Torah fixé dans les cinq livres de Moïse, tandis que la « Torah orale » représente le courant de la Torah qui – selon les convictions du judaïsme – trouve son origine également au Sinaï mais se manifeste depuis ce temps jusqu'à nos jours au sein des communautés juives. La « Torah orale » essaie donc de trouver des réponses aux nouvelles questions de la vie quotidienne qui, selon les conditions historiques et politiques changeantes, se posent différemment³. Ce qui fut codifié dès le III^e siècle de notre ère dans la Mishna (*cf.* Strack/Stemberger 1982⁷, 137-142), puis ultérieurement dans le Talmud donne un aperçu de la pratique de la Torah dite « orale », ce courant d'application qui actualise la volonté de Dieu au Sinaï.

Cette flexibilité intrinsèque qui est fournie par l'idée de la Torah à deux voies – orale et écrite – est déjà *littérairement* inscrite dans le Pentateuque : car seul le Décalogue est véritablement Parole de Dieu qui, en forme de « je », est adressée

*directement aux êtres humains*⁴, puis gravée dans la pierre⁵. Par contre, si les célèbres 613 commandements et interdictions sont certes adressés de la part de Dieu à Moïse, c'est Moïse qui les *transmet* au peuple. Narrativement, cela se met en place de la manière suivante : les Israélites demandent à Moïse : « Parle-nous toi-même, et nous écouterons ; mais que Dieu ne nous parle pas, de peur que nous ne mourions » (Ex 20,19).

Ainsi, sur le fond, tous les commandements que l'on entend de la bouche de Moïse sont aussi élevés au rang de révélation divine ; car ils disent – ainsi convient-il de comprendre la mise en scène narrative – aux êtres humains ce qu'en réalité Dieu aurait voulu dire aux Israélites⁶. Formulé autrement : c'est déjà au Sinaï que la volonté divine est complétée et traduite par une voix humaine qui parle au nom de Dieu et qui est comprise comme son porte-parole immédiat⁷.

S'y ajoute l'observation suivante. Différents corpus législatifs au sein du Pentateuque – le livre de l'alliance (Ex 20,22–23,33), le Deutéronome ainsi que le code de sainteté (Lv 17–26) – sont tous mis dans la bouche de Moïse, bien qu'ils aient des accents différents et que, dans le détail, leurs réglementations ne soient pas cohérentes – elles vont même parfois jusqu'à se contredire. Ainsi est déjà inscrit dans le Pentateuque le fait (pour des périodes postérieures) que différentes instructions législatives peuvent coexister sur un pied d'égalité, sans qu'il soit nécessaire de les harmoniser. Le fait que les différents corpus législatifs aient été prononcés dans différentes situations – comme le montrent les cadres narratifs variés – pourrait refléter l'idée que chaque époque et chaque situation a besoin d'une instruction spécifique de la Torah, mais aussi que d'anciennes instructions sont susceptibles d'être à nouveau utiles dans de nouvelles situations. Ce qui pourrait expliquer le fait que ces instructions n'ont pas été « actualisées » (donc corrigées), mais « maintenues » au sein de la tradition, avec leurs contextes d'énonciation spécifiques.

Plusieurs matériaux chez les prophètes nous permettent d'observer à quel point l'instruction *orale* de la Torah pouvait être élevée au rang d'autorité mosaïque pour enfin devenir partie de la « Torah écrite ». Quand les prophètes critiquent le comportement de la vie quotidienne de leurs compatriotes comme n'étant pas conforme à la volonté de Dieu, ils

établisent comme correctif des règles casuistiques qu'ils promulguent au nom de Dieu. Ainsi revendiquent-ils pour leur instruction de la Torah l'accomplissement de la volonté immédiate de Dieu. Cela concerne entre autres la législation du sabbat. Le prophète Jérémie, par exemple, déclare explicitement comme oracle de Dieu : « Gardez-vous bien de porter des fardeaux le jour du sabbat et de les faire passer par les portes de Jérusalem. Vous ne transporterez pas non plus de fardeau hors de vos maisons le jour du sabbat, vous n'accomplirez aucune besogne, mais vous tiendrez pour sacré le jour du sabbat comme je l'ai prescrit à vos pères » (Jr 17,21-22). Selon Es 58,13, la volonté de Dieu ne peut être réellement accomplie que « si tu t'abstiens de démarches pendant le sabbat, et de traiter tes bonnes affaires en mon saint jour... ». L'affirmation a probablement pour but de corriger une pratique contraire (plus de matériau chez Lohse 1964, 4-5).

Ces consignes orales ont été mises par écrit dans les livres prophétiques. La double expression « la loi et les prophètes », qui à l'époque néotestamentaire désigne « la Torah », montre que ces consignes sont élevées au rang de dignité de la « Torah écrite », sur un pied d'égalité avec la Torah mosaïque et comprises en quelque sorte comme sa continuation⁸.

Un dernier point. Comment est-il possible de comprendre ultérieurement la volonté originelle de Dieu – telle qu'elle se manifeste directement et de manière extrêmement condensée dans le Décalogue – non seulement toujours mieux, mais encore de la saisir de manière adéquate dans de nouvelles situations (comme cela n'aurait pas été possible auparavant) à tel point que nous puissions y reconnaître à nouveau la volonté de Dieu ? La réflexion sur ce processus qui s'était établi il y a longtemps dans la tradition juive (p. ex. chez les prophètes) se trouve dans les livres de sagesse qui recourent dans Pr 8,22-31 à des conceptions orientales anciennes, dans Si 24,1-22 à des conceptions hellénistiques, et dans Sg 7,22-8,1 ; 9,1-19 à des conceptions platoniciennes et stoïciennes : la Sagesse personnifiée est la force inspirante pour Dieu lors de la création (Pr 8,27-30). La Sagesse qui émane de la bouche du Très-Haut est donc elle-même la Parole (appelée aussi *Logos* dans Sg 9,1) par laquelle Dieu a créé le monde (Si 24,3). Dit autrement : dans les structures de la création se lit la volonté du Créateur (cf. Ebner 2016a, 151-156). Un travail de recherche empirique qui tient

compte du monde est donc nécessaire pour saisir la volonté de Dieu avec autant de précision que possible et pour se conformer de manière pertinente aux lois qui structurent le réel. Dans ce sens, c'est sur la base de conditions de vie continuellement changeantes que la volonté exacte de Dieu doit être sondée toujours à nouveau – autrement dit : la révélation de Dieu doit être déployée dans le monde.

Les prophètes ayant passé, ce sont les scribes qui revendiquent cette tâche, sur la base de l'herméneutique qu'eux-mêmes ont créée dans les livres de sagesse (cf. *Si* 24,30-34). Chaque groupe du judaïsme du second Temple, les pharisiens comme les sadducéens, aura ses propres scribes afin de chercher à identifier la Torah la mieux appropriée pour son groupe – et à rejeter normalement les décisions des autres (cf. Müller 1992, 112-113 qui réfère à Flavius Josèphe, *Ant* 18,16).

Dans l'idéal, ce serait à la Sagesse elle-même, en tant qu'incarnation du plan de construction du monde, de s'occuper de l'instruction de la Torah. Dans des temps mythiques, elle se serait promenée en tant que personne au sein des humains⁹ ; selon *Si* 24,8-12, Dieu lui a autrefois assigné le domicile sur le mont Sion à Jérusalem – et il semble que le scribe Jésus Sirach qui était bien disposé à l'égard du Temple et notamment du grand-prêtre en activité, à savoir Simon (env. 170 av. J.-C.), souhaite entendre la Sagesse à travers sa voix¹⁰.

Après la destruction du Temple en l'an 70 apr. J.-C., ce lieu ainsi que les prêtres qui y ont exercé ont perdu leur position centrale. L'application de la Torah actualisée sera désormais exclusivement reprise par les scribes des différents groupes, avant tout les pharisiens qui à la fin du 1^{er} siècle sont devenus le courant de référence.

Nous avons alors défini le cadre dans lequel l'évangile de Matthieu, rédigé environ à la fin du 1^{er} siècle apr. J.-C., présente et actualise ses souvenirs de Jésus. Nous commençons avec ce texte canonique, en nous demandant comment cet évangéliste qui s'adresse à une communauté judéo-chrétienne décrit l'attitude de Jésus à l'égard de la loi juive. Nous avons ici affaire à la prise de position probablement la plus ancienne d'un théologien sur la position de Jésus à l'égard de la loi. Ainsi, nous nous trouvons sur un fondement historique solide. C'est seulement dans un deuxième temps que nous nous poserons la question du Jésus historique, donc non pas du Jésus tel que les évangiles

nous le présentent, mais de celui que nous construisons sur la base des évangiles par le biais de procédés et d'analyses spécifiques. Cela restera toujours une entreprise hypothétique. Mais après avoir identifié la problématique auprès d'un des premiers interprètes de Jésus, à savoir Matthieu, nous serons en mesure d'identifier des lignes directrices relatives au Jésus historique.

2. La présentation de Jésus comme scribe dans l'évangile de Matthieu

Commençons avec les textes que l'on cite habituellement comme témoins principaux pour l'antinomisme de Jésus, à savoir les soi-disant « antithèses » du sermon sur la montagne (Mt 5,21-48), avec leur célèbre affirmation « mais moi je vous dis ». Durant des siècles, on a lu ces passages comme si Jésus s'opposait à la Torah, l'abrogeait ou la relativisait. Mais en regardant de plus près, on s'aperçoit que Jésus s'inscrit précisément dans le cadre flexible de la discussion et de l'application de la Torah si typique du judaïsme. En fait, chaque instruction est, de façon stéréotypée, introduite de la manière suivante : « Vous avez *entendu* qu'il a été *dit* aux anciens... », ou plus court : « Vous avez *entendu* qu'il a été *dit*... ». Puis suit la citation d'une consigne de la Torah qui ne se trouve pas nécessairement dans l'Ancien Testament. Car il s'agit explicitement de la Torah orale, *enseignée* dans la tradition et comme elle était entendue par les auditeurs.

Ainsi, nous ne trouvons nulle part dans l'Ancien Testament, sous cette forme, la citation de la Torah de la 6^e antithèse : « Tu aimeras ton prochain et tu haïras ton ennemi » (Mt 5,43). Nous la trouvons par contre comme principe de base dans la communauté de Qumrân (1QS 1,9-10) qui précise, de la même manière que Mt 5,43, « et tu haïras ton ennemi », et qui enseigne ainsi dans le sens de la « Torah orale » le commandement « tu aimeras ton prochain comme toi-même » (Lv 19,18).

Avec la formule introductive « vous avez entendu qu'il a été dit... », Jésus s'inscrit ainsi dans la longue ligne de la tradition applicative de la Torah comme elle fut enseignée avant lui et comme elle est enseignée à son époque. Il y ajoute sa propre précision qui est évidemment différente et qui comporte son propre profil, mais qui veut être entendue au sein du grand

courant de mise en pratique de la Torah. Il importe donc de traduire de manière philologiquement correcte le mot grec pour « mais » dans la phrase « mais moi je vous dis ». En fait, Matthieu n'écrit pas *ἀλλά* (*alla*) – ce qui désignerait une forte opposition –, mais *δέ* (*de*). La particule grecque *δέ* exprime un prolongement impliquant une légère nuance : « Quant à moi, je vous dis... » (cf. Feneberg 2009, 175) Il faudrait alors plutôt parler d'une « formule reprenant la tradition » tel que l'expression allemande *Traditionsanbindungsformel* le laisse entendre. Puisqu'elle ne se trouve que chez Matthieu et que Luc fait dire à Jésus les mêmes consignes sans cette formule introductive, nous en déduisons que c'est l'évangéliste Matthieu qui présente spécifiquement Jésus comme scribe, dans son sermon sur la montagne, lequel, par sa « Torah orale », prolonge le long courant de la législation du Sinaï à la Galilée de son époque.

Cette stylisation de Jésus comme scribe se trouve aussi dans la mise en scène du sermon sur la montagne : Jésus est assis quand il proclame son enseignement. C'est la position de l'enseignant dans l'Antiquité. Au sein de l'évangile de Matthieu, l'enseignant assis évoque pourtant des associations spécifiques, à savoir celles des scribes et des pharisiens qui « se sont assis dans la chaire de Moïse » (Mt 23,2) et qui, dans cette position, proclament et actualisent la Torah. Ils revendiquent ainsi de s'inscrire dans la longue tradition qui a commencé avec Moïse quand il a exemplifié le Décalogue pour les Israélites, en le précisant et en le complétant de manière casuistique. Le fait que Matthieu perçoive bien sûr en Jésus le « vrai » Moïse « authentique », rend évident qu'il suggère que les scribes de son temps se seraient (sans autorisation) assis sur la chaire de Moïse, tandis que Jésus – comme le vrai Moïse au Sinaï – proclame son usage de la Torah sur la montagne, le peuple restant dans la plaine et les disciples l'accompagnant, comme les anciens avaient autrefois accompagné Moïse.

Matthieu donne ainsi à entendre symboliquement – par la mise en scène du sermon sur la montagne et par la formule « Vous avez entendu ce qui a été dit aux anciens... quant à moi, je vous dis » – le portrait de Jésus comme scribe qui ne veut précisément pas abroger la Torah mais l'actualiser de manière aussi pertinente que possible et ceci de concert avec les autres scribes. Mais Matthieu peut aussi exprimer la même

idée de manière toute sobre. C'est ce qu'il fait dans la partie introductive du sermon sur la montagne (Mt 5,17-20). Déjà la phrase introductive est hautement significative : « Je ne suis pas venu pour abolir la loi et les prophètes ; je ne suis pas venu abolir, mais accomplir » (Mt 5,17). L'intention explicite des commandements spécifiques consiste donc dans le fait de porter à l'accomplissement la volonté de Dieu dans la ligne traditionnelle de la loi (la Torah mosaïque dans le Pentateuque) et dans la réécriture chez les prophètes. Cette intention se situe pourtant dans la vaste latitude accordée à la mise en pratique de la Torah puisqu'il est dit ensuite : « Celui qui transgressera un de ces plus petits commandements [...] sera déclaré le plus petit dans le Royaume des cieux » (Mt 5,19). Il y a donc d'autres scribes et d'autres applications de la Torah. Même si quelqu'un abrogeait un commandement de la Torah et enseignait ainsi les hommes, il ne serait pas exclu du Royaume des cieux, mais replacé dans la rangée arrière. Enfin, apparaît ici une tonalité provocante qui concerne les destinataires, à savoir ceux qui écoutent l'instruction de la Torah de Jésus. Ils se voient intégrés dans une véritable compétition : « Si votre justice ne surpasse pas celle des scribes et des pharisiens, non, vous n'entrerez pas dans le Royaume des cieux » (Mt 5,20). Le Jésus matthéen tient donc à la pratique, à la réalisation des commandements. La « justice » est ici comprise comme une activité réglée selon un code de réglementations et non au sens général comme vertu. Cette « justice » est « surrogatoire » si d'autres aussi profitent de l'obéissance de la Torah. Le Jésus de Matthieu attend de ses protagonistes que leur comportement corresponde aux règles de Jésus, soit qu'ils réussissent mieux que d'autres groupes quant à l'impact de leur agir sur les autres.

Nous observons donc ici un éthos communautaire constitué des règles d'application de la Torah définies par Jésus – parallèlement à d'autres groupes qui se réfèrent eux aussi à des enseignants de la Torah, par exemple ceux des pharisiens avec leurs scribes.

Parfois, les pharisiens, dans l'évangile de Matthieu, invitent Jésus à mener une véritable dispute juridique. Ainsi, ils lui demandent « s'il est permis de faire une guérison un jour de sabbat » (Mt 12,10). Ou bien : « Pourquoi tes disciples transgressent-ils la tradition des anciens ? Car ils ne se lavent

pas les mains quand ils mangent du pain » (Mt 15,2). Ou encore : « Est-il permis à un homme de répudier sa femme pour n'importe quel motif ? » (Mt 19,3). D'entrée de jeu, il n'y a pas de l'abolition du sabbat, des commandements de pureté en général ou de l'interdiction du divorce mais de la *précision* d'un commandement général de la Torah : est-il permis de *guérir* un jour de sabbat ? peut-on manger aussi avec des mains *non lavées* ? peut-on répudier sa femme *pour n'importe quel motif* ?

Après avoir proposé un raisonnement détaillé, Jésus fournit dans tous ces cas une précision : « il est permis de faire le bien le jour du sabbat » (Mt 12,12) ; « manger sans s'être lavé les mains ne rend pas l'homme impur » (Mt 15,20) ; « répudier sa femme est un acte d'adultère – sauf en cas d'inconduite sexuelle » (cf. Mt 19,9 ; cf. 5,32).

Avec ces prises de position législatives à caractère casuistique, Jésus se situe entièrement dans le vaste courant de la Torah, se démarquant pourtant nettement de scribes d'autres groupes¹¹.

Pour que les auditeurs de l'évangile acceptent plus facilement les décisions de Jésus, Matthieu leur fournit une aide décisive – par la sentence du joug léger. On pourrait aussi dire ici que l'auteur inscrit les décisions de Jésus relatives à la Torah dans un cadre théologique, dans ce que l'on pourrait voir comme promesse de salut :

Venez à moi, vous tous qui peinez sous le poids du fardeau, et moi je vous donnerai le repos. Prenez sur vous mon joug et mettez-vous à mon école, car je suis doux et humble de cœur, et vous trouverez le repos de vos âmes. Oui, mon joug est efficace et mon fardeau léger. (Mt 11,28-30, traduction de la TOB légèrement modifiée.)

Cette affirmation est en réalité un slogan de « marketing ». Jésus fait de la publicité pour son instruction de la Torah, tout en essayant – comme il est de bon ton pour un slogan de marketing – de mettre à l'écart ses concurrents, sans pourtant les nommer. Regardons de plus près. Un joug qu'on place sur les épaules sert à porter plus facilement de lourds fardeaux. Telle est la fonction d'une bonne instruction de la Torah : pouvoir mieux maîtriser les fardeaux de la vie quotidienne. Mais il

importe que le joug soit bien adapté au dos. Jésus revendique : « mon joug est *efficace* » (χρηστός/*chrestos*) – non comme on traduit habituellement : « léger ». Ce qui signifie : le joug de Jésus est approprié aux situations. Il se porte bien. Les instructions de Jésus relatives à la Torah sont compatibles avec la vie quotidienne.

S’y ajoute une autre dimension. Quiconque est familier des textes vétérotestamentaires se rappelle, en entendant la sentence dite du salut, de la Sagesse de Dieu en personne qui promeut ses règles de vie dans les livres de sagesse. Matthieu souhaite ainsi que ses auditeurs perçoivent la Sagesse de Dieu elle-même à travers les décisions législatives de Jésus. Et cela signifie en même temps : entendre la voix de cette figure qui était présente lors de la création du monde et qui a planifié les structures de la création. Qui d’autre serait mieux qualifié pour établir de bonnes règles de vie et offrir un « joug » approprié aux circonstances de ce monde ?

En résumé, Jésus apparaît chez Matthieu comme le scribe idéal qui, de concert avec les nombreux scribes d’Israël, est capable de fournir la meilleure instruction de la Torah puisque, en tant que Sagesse personnifiée de Dieu, il est familier du plan de construction du monde et donc apte à fournir des règles de comportement pour la vie quotidienne qui soient conformes au sens que Dieu a inscrit dans ce monde.

3. Et le Jésus historique ?

3.1 Clarifications préalables et décisions méthodologiques

Pour notre question du Jésus historique, les considérations à propos de l’évangile de Matthieu apportent l’élément suivant : toutes ces stylisations théologiques de Jésus – à savoir son portrait comme scribe avec l’allusion de la Sagesse personnifiée ainsi que les disputes juridiques avec des décisions casuistiques relatives à la Torah – doivent être mises au compte de l’évangéliste Matthieu. En comparaison avec l’évangile de Marc, la source principale de Matthieu, ou encore avec la source des paroles de Jésus (la source Q) que Luc retravaille d’une tout autre manière, il s’agit là d’accents spécifiques que

Matthieu a apportés à ses matériaux. C'est *lui* qui interprète Jésus de cette façon.

En nous mettant à la recherche du Jésus historique, nous sommes bien obligés de mettre tout cela entre parenthèses. Ce qu'il en reste, ce sont souvent de simples maximes : « Le sabbat a été fait pour l'homme et non l'homme pour le sabbat » (Mc 2,27). Ou bien : « Il n'y a rien d'extérieur à l'homme qui puisse le rendre impur en pénétrant en lui, mais ce qui sort de l'homme, voilà ce qui rend l'homme impur » (Mc 7,15) ; etc.

Ces maximes et bien d'autres ne couvrent de loin pas toute l'étendue de la Torah, mais ne visent que des aspects spécifiques. Si nous essayons de les saisir de manière plus précise dans leur contexte de vie, nous devons garder en vue que Jésus et ceux qui l'ont suivi ont sillonné la Galilée en tant que radicaux itinérants : ils ont abandonné leur maison, leur famille, leur village, leurs biens – tout ce qui jusqu'alors avait déterminé leur vie (cf. Ebner 2016^{5b}, 104-142 ; concernant la réflexion autocritique du paradigme, cf. Theissen 2015). Avec Jésus, ils vivent dans la présence du Royaume de Dieu. Ils ont confiance que Dieu leur donne tout ce dont ils ont besoin, nourriture comme habit. Ils se perçoivent comme l'avant-garde du monde nouveau de Dieu qui, selon la vision de Jésus, a commencé au sein du monde ancien et qui peut y être vécu.

Au sein de cette situation particulière – qui cependant fut exactement, pour Jésus et ses disciples, le monde que Dieu prévoyait pour l'avenir –, il peut y avoir eu des comportements qui sont sortis du cadre normal, qui ont suscité l'étonnement, qui étaient non conventionnels et à l'égard desquels Jésus et ses gens devaient se justifier. Toutes les maximes et affirmations que Matthieu met en scène dans le sermon sur la montagne et dans les récits de controverse comme des décisions législatives casuistiques sont originellement probablement de lucides justifications de Jésus pour défendre le comportement déviant de son groupe.

Comme le remarque de manière maline Ed P. Sanders dans son livre sur Jésus (Sanders 1985, 265), il est peu probable que les pharisiens aient établi partout en Galilée des postes de surveillance de la Torah et qu'ils aient ainsi tout de suite interrogé Jésus au cas où il n'aurait pas respecté un commandement de la Torah comme ils l'entendaient. Les récits de controverse de nos évangiles dans lesquels Jésus a toujours le dernier mot,

tandis que ses adversaires tombent dans le silence, constituent un genre littéraire par le biais duquel un groupe célèbre son idole, justifiant ainsi à l'aide de son héros son propre comportement qui s'écarte du *mainstream*.

Dans les récits de controverse, racontés ultérieurement, les adversaires n'ont aucune chance. Dans la situation historique par contre, il est douteux que le héros ait su faire taire ses critiques par sa réaction spontanée. De toute manière, ce ne sont que ses adhérents qui ont retenu les paroles, et ce sont eux qui nous les ont transmises. C'est une tâche passionnante, quoiqu'hypothétique, d'essayer de situer ces affirmations dans leur situation initiale. Quelques exemples à ce sujet.

3.2 Le contexte de vie des radicaux itinérants

Qui (en tant qu'homme) ne sème plus ni ne moissonne, qui (en tant que femme) ne tisse plus de la laine ni ne fabrique des habits, bref : qui partage avec Jésus la vie d'un charismatique itinérant, dans l'insouciance des enfants de Dieu, celui-ci n'a pas d'autre choix que d'accepter ce qu'on lui offre : des habits comme de la nourriture. Or, les hôtes les plus généreux du groupe de Jésus semblent avoir été précisément les publicains tant détestés. C'est-à-dire ceux parmi les groupes ascendants de la population juive qui, en tant qu'entrepreneurs privés, étaient responsables du recouvrement des impôts indirects, à savoir des impôts sur le marché, les ponts et le sel. Celui qui était prêt à payer préalablement au souverain du pays la somme la plus élevée lors de la vente aux enchères du bail à impôts l'a obtenu. Ce qu'il a, au-delà de son revenu, et qui est sorti de la poche des gens, a alimenté sa propre caisse. Pas de surprise donc que Jésus fut observé avec méfiance lorsqu'il fit joyeusement la fête avec ses adhérents parmi les collecteurs d'impôts. Visiblement, le reproche était tellement grave et tenace que même les fans de Jésus n'arrivaient pas à l'éliminer ; ils étaient obligés de le transmettre – ce qui fonde, selon la recherche critique sur Jésus, le critère le plus solide en faveur d'un point d'ancrage historique¹² : « Voilà un glouton et un ivrogne, un ami des collecteurs d'impôts et des pécheurs » (Lc 7,34 ; Mt 11,19). C'est dans ce contexte qu'il convient de placer la célèbre sentence sur le médecin, comme réaction et

justification du comportement de Jésus : « Ce ne sont pas les bien portants qui ont besoin de médecin, mais les malades » (Mc 2,17a ; pour les détails cf. Ebner 1998, 129-160).

3.3 La sentence sur l'impureté et les questions de pureté

Les repas communautaires chez les collecteurs d'impôts ont probablement aussi constitué le point de départ de la sentence bien connue sur l'impureté : « Il n'y a rien d'extérieur à l'homme qui puisse le rendre impur en pénétrant en lui, mais ce qui sort de l'homme, voilà ce qui rend l'homme impur » (Mc 7,15). En comptant, comme le montre le reproche populaire, les collecteurs d'impôts parmi les « pécheurs », soit parmi les gens qui ne respectent pas les consignes de la Torah, on ne les croyait certainement pas capables de respecter les règles de nourriture et de dîme avec autant de précision que de coutume dans un ménage juif. Peut-être que même les adhérents de Jésus hésitaient à participer sans scrupule aux repas communautaires. À l'aide de la sentence sur l'impureté qui déplace l'accent de la dimension culturelle vers la dimension éthique de l'impureté, Jésus a peut-être non seulement voulu justifier son comportement vers l'extérieur, mais aussi proposer un travail de persuasion vers l'intérieur.

La sentence ne souhaite en aucun cas abroger les règles alimentaires juives, voire le système de pureté dans son intégralité (Mc 7,19 l'a pourtant compris dans ce sens : « Il déclarait ainsi que tous les aliments sont purs »). Elle souhaite – comprise dans le contexte de vie des radicaux itinérants – justifier la communauté de table avec les amis collecteurs d'impôts qui aux yeux de la population normale n'étaient tout simplement pas « kasher » et à l'égard desquels il fallait prendre des distances (cf. Ebner 1998, 217-248).

3.4 Le sabbat

Le thème du sabbat est si dominant dans les évangiles que le Jésus historique a dû avoir des conflits autour du sabbat. À part les guérisons un jour de sabbat que l'on observait avec méfiance¹³, les textes évoquent deux éléments déclencheurs

des controverses qui s'inscrivent bien dans la situation des radicaux itinérants et pourraient correspondre à la situation historique originelle : Jésus « passe à travers des champs de blé » et « ses disciples se mirent, chemin faisant, à arracher des épis » (Mc 2,23).

Il est facile d'imaginer que des radicaux itinérants affamés n'arrivent pas à observer le repos strict du sabbat et qu'ils parcourent une distance beaucoup plus importante que préconisée par jour de sabbat afin de trouver quelque chose à manger. Qu'ils se servent dans des champs qui ne leur appartiennent pas – ce qui était permis (cf. Dt 23,26) – et qu'ils arrachent des épis est tout aussi facile à imaginer. Cependant, ce faisant, ils violent la coutume religieuse et les conventions qui se sont progressivement développées et qui entre-temps ont appartenu à « l'ordre symbolique »¹⁴. C'est pourquoi le comportement des disciples leur est reproché.

La sentence générale de Jésus relative au sabbat correspondrait bien à cette situation : « le sabbat a été fait pour l'homme et non l'homme pour le sabbat » (Mc 2,27). Ainsi, le sabbat n'est pas abrogé, mais on justifie dans la situation concrète un comportement qui aux yeux des gens directement concernés est tout à fait compréhensible. Nous ne savons pas qui a provoqué le conflit et défié Jésus à prendre position. On peut imaginer que le reproche de la transgression de la loi du sabbat visait à disqualifier les « profiteurs de Jésus » qui, sans travail régulier, se débrouillaient à travers la vie (cf. Ebner 1998, 217-248).

3.5 *Le divorce*

Des sentences de Jésus à propos du divorce sont transmises dans de nombreuses variantes, tant dans les évangiles synoptiques que chez Paul. La sentence avec les termes les plus anciens, appartenant à la couche traditionnelle la plus ancienne, remontant probablement à Jésus lui-même et correspondant exactement au droit de divorce juif de son temps est la suivante (selon l'*opinio communis* de la recherche, cf. Backhaus 2010/2011) : « Quiconque répudie sa femme [...] la pousse à l'adultère ; et si quelqu'un épouse une femme répudiée, il est adultère » (Mt 5,32). Il ne s'agit pas d'une

sentence de droit casuistique qui mentionnerait une raison particulière permettant le divorce. Parmi les diverses versions du Nouveau Testament, seul Matthieu offre une clause de ce type : « sauf en cas d'union illégale » (Mt 5,32 ; 19,9)¹⁵. Sans cette précision, nous avons ici affaire à une *qualification morale*.

Un mot concernant l'arrière-fond de la sentence (*cf.* Sutter Rehmann 2002, 44-62). Le droit juif permet la répudiation de la femme et la règle de manière précise. Elle reçoit un acte de répudiation qui la libère de toutes les obligations et lui permet d'envisager un nouveau mariage. Seules les raisons d'une légitime répudiation sont discutées au sein des écoles juridiques juives. Or, la sentence de Jésus n'*interdit* pas simplement la répudiation de la femme, mais elle *qualifie* ce procédé, légalement valable, *comme adultère*. Car la femme, dans la société juive, n'a pas d'autre choix que d'épouser un autre homme qui sera son mandataire et qui garantira sa sécurité. L'homme qui répudie sa femme provoque donc la femme à épouser un autre homme et ainsi à rompre le (premier) mariage (qui selon Jésus continue à exister). Ainsi s'explique la formulation « la pousse à l'adultère ».

Souvent, on a proposé d'y voir un souci en faveur de la femme. Il n'en est rien puisque la phrase suivante dit : « Et si quelqu'un épouse une femme répudiée, il commet l'adultère » (Mt 5,32b) – rompt ainsi le premier mariage de la femme – il s'ensuit que pour Jésus, le (premier) mariage est pérenne. L'homme qui répudie sa femme entraîne la rupture de son propre mariage par un autre homme. Et l'homme qui épouse une femme répudiée s'immisce activement, selon l'opinion de Jésus, dans un autre mariage.

Est-ce que nous avons ici affaire à une de ces fameuses « radicalisations » de la Torah ? Non, parce que nous n'avons pas ici une sentence de droit. La position de Jésus ne change en rien la Torah d'Israël. Les sentences de Jésus visent à adresser des *avertissements* à l'égard de l'homme : ne répudie pas ta femme ! N'épouse pas la femme qui a été répudiée par un autre homme ! Car ceci est tout aussi grave que de commettre l'adultère.

Comment comprendre une telle position ? Comment Jésus arrive-t-il à une évaluation tellement rude, en traitant d'autres

personnes avec miséricorde et en conseillant de ne pas juger les fautes et les faiblesses d'autrui ?

La compréhension de la sentence devient relativement simple au moment où nous la mettons dans le contexte des radicaux itinérants, en nous imaginant comme destinataires principaux des personnes qui suivent Jésus. Imaginons la situation suivante : un homme souhaite participer au mouvement de Jésus. Il est prêt à quitter foyer et terre pour vivre dans la liberté et l'insouciance des enfants de Dieu – mais sa femme n'en est pas d'accord. Après son départ, elle resterait seule à la maison, éventuellement avec ses beaux-parents. Les enfants appartiennent normalement à la maison. Quant à elle, elle devrait retourner auprès de ses parents (ainsi prévu explicitement pour la fille d'un prêtre, cf. Lv 22,13).

Comme juif responsable qui agit selon sa tradition, notre candidat potentiel à la « suivance » de Jésus devrait rédiger à sa femme un acte de répudiation afin qu'elle puisse trouver un nouveau partenaire et donc obtenir une protection juridique et un revenu. Dans cette situation, Jésus, de par sa sentence sur l'interdiction du divorce, dit non ! Un tel comportement équivaudrait à l'adultère. Ne fais pas ça ! Formulé positivement : retourne à la maison et essaie de prendre ta femme avec toi. Le réveil religieux ne doit pas se faire au détriment d'une autre personne.

Imaginons encore l'autre situation. Dans le groupe se trouve une « répudiée », une femme de laquelle l'homme s'est séparé et qui a trouvé une nouvelle appartenance au sein du groupe de Jésus. En affirmant que « celui qui épouse une femme répudiée commet l'adultère », Jésus dresse un signal d'avertissement. Cette femme appartient toujours à son mari. Les nouveaux liens au sein d'un groupe ne sauraient empêcher la possibilité d'une réconciliation.

Ajoutons encore que pour Jésus, déjà le fait de « faire des yeux doux » signifie commettre l'adultère (Mt 5,28). Ce passage montre que Jésus était apparemment extrêmement sensible pour la situation particulière de son groupe d'*outsiders*. Ce groupe était comme une avant-garde du monde nouveau de Dieu. Le réveil religieux dégage de nouvelles énergies et de nouveaux rêves. Mais cela ne saurait se faire au détriment d'une femme ou d'un homme. Le réveil religieux doit respecter les partenariats existants.

3.6 Lignes directrices

Ces reconstructions – qui restent, avouons-le, bien hypothétiques – montrent d'une part qu'il doit y avoir eu des conflits avec le Jésus historique autour de la Torah. Elles indiquent d'autre part que les sentences concernant des thèmes significatifs de la Torah ont été conçues comme justifications *ad hoc*. Les adhérents de Jésus furent à ce point impressionnés par elles qu'elles sont devenues des points de départ pour des réflexions ultérieures relatives à la Torah.

Essayons de dessiner avec toute la prudence nécessaire quelques lignes directrices synthétiques sur la base des sentences de Jésus relatives à la Torah.

- 1) Jésus voit dans la Torah, comme elle est comprise et vécue dans la tradition, des règles ou des instructions de Dieu faites pour l'être humain, pour que sa vie tende vers une direction qui fasse sens. Elles ne constituent pas un but en soi. Elles ne doivent pas être appliquées à la lettre, aveuglement ; leur sens (*Richtungssinn*) doit être trouvé toujours à nouveau selon les situations. Bref, la Torah est là pour les êtres humains.
- 2) Jésus voit dans la Torah une instruction qui favorise des relations empreintes de miséricorde. De par ses justifications, il attend une telle attitude de la part de ceux qui le critiquent ainsi que de la part de son groupe à cause de leur comportement parfois déviant ; mais il attend la même attitude aussi de ses adhérents, à savoir : ne pas disqualifier l'autre ni le laisser derrière soi, mais le considérer avec bienveillance, ne pas le laisser seul (dans un nouveau départ de vie), mais le prendre avec, le faire avancer avec soi dans ses démarches.

L'évangéliste Matthieu a saisi avec précision les lignes directrices des sentences transmises par Jésus. Il a présenté Jésus non seulement comme un scribe réfléchi qui établit des règles casuistiques, mais encore comme quelqu'un qui formule un principe interprétatif de ses décisions législatives. Ce principe interprétatif (herméneutique), repris au sein de la tradition des oracles prophétiques, est le suivant : « C'est la miséricorde que je veux, non le sacrifice » (Mt 9,13 ; 12,7). Pour le Jésus matthéen, cette sentence est en quelque sorte le canon dans le

canon de la vie croyante de ceux qui suivent les traces du Nazaréen : l'attention et le souci pour l'autre ont la priorité sur la réalisation correcte de la relation entre Dieu et l'homme. Autrement dit : le bien-être de l'autre a la priorité sur l'accomplissement d'un devoir purement religieux.

En même temps apparaissent précisément chez Matthieu des personnages qui ne partagent pas cette préoccupation de Jésus, tout en se comprenant eux-mêmes comme des « scribes ». Ils incarnent la « face sombre de la loi » – une problématique que Matthieu diagnostique avec précision et qui est personnifiée par les « scribes et les pharisiens ». Quelques remarques rapides à ce sujet.

4. La face sombre de la loi

Au moment où l'on développe un code législatif comme c'est le cas dans la communauté matthéenne (par exemple dans le sermon sur la montagne), le danger est réel que le groupe se démarque par rapport aux autres et qu'il risque de devenir arrogant vis-à-vis d'autres groupes ; ou bien que ceux qui sont responsables du code législatif exploitent leur position, en exerçant un pouvoir à travers la législation qui est en leur possession.

Matthieu fustige *l'arrogance de groupe* dans le cadre de ses règles concernant l'amour des ennemis : « Si vous saluez seulement vos frères, que faites-vous d'extraordinaires ? Les païens n'en font-ils pas autant ? » (Mt 5,47). Le groupe qui se démarque de ceux qui ne correspondent pas à ses normes de vie, refusant de les saluer et rompant ainsi la relation avec eux – un tel groupe, sûr de son obéissance apparemment stricte à la loi, rate son propre idéal de perfection. La « perfection » consiste selon Matthieu dans le fait de ne pas séparer les « bons » des « mauvais », les « justes » des « pécheurs », mais d'imiter Dieu qui, comme le montre l'expérience, fait tomber la pluie salutaire sur les bons *et* les méchants, ainsi que la lumière agréable du soleil (Mt 5,45 ; 5,48). C'est ainsi qu'il convient de comprendre la pratique de la « justice surrogatoire » : les autres en profitent aussi.

Un autre passage décrit comment ceux qui sont *responsables du code juridique* risquent d'être des prisonniers de la face sombre de la loi :

[...] ils disent et ne font pas. Ils lient de pesants fardeaux et les mettent sur les épaules des hommes, alors qu'eux-mêmes se refusent à les remuer du doigt. Toutes leurs actions, ils les font pour se faire remarquer des hommes. Ils élargissent leurs phylactères et allongent leurs franges. Ils aiment à occuper les premières places dans les dîners et les premiers sièges dans les synagogues, à être salués sur les places publiques et à s'entendre appeler « Maître » (Mt 23,3-7).

Dans la communauté chrétienne, les choses doivent se passer tout autrement :

Vous n'avez qu'un seul Maître et vous êtes tous frères (Mt 23,8).

Je me demande si Matthieu, par sa sombre description des scribes et des pharisiens, ne visait pas en fin de compte certaines figures de sa propre communauté, en leur présentant ainsi un miroir. En fort contraste, il décrit Jésus (avec son joug « utile » de la Torah) comme la seule autorité d'enseignement qui soit à la fois un modèle dans son agir, dans sa manière de regarder l'homme concret, en particulier les êtres humains dans la détresse ; dans sa manière d'être attentif aux nombreuses situations spécifiques qui appellent à la recherche de la volonté de Dieu inscrite dans les structures inhérentes à la création et à la recherche des solutions qui doivent être trouvées pour traiter les êtres humains avec miséricorde.

Ainsi, Matthieu, de par sa manière théologiquement réfléchie de préserver et d'actualiser les sentences de Jésus, met précisément en valeur, cinquante ans après Jésus, l'intention du Nazaréen : ne pas abroger, critiquer ou retrancher la Torah, mais trouver, au sein du courant de la Torah, le meilleur chemin pour chaque être humain, notamment pour celui qui se trouve en situation de détresse. Ce qui est profondément juif (*urjüdisch*) – et qui est également devenu partie intégrante du christianisme naissant (*urchristlich*).

Notes

1. À une exception près, les passages bibliques sont cités selon la traduction de la TOB.

2. NEUSNER 2003 ; STRACK/STEMBERGER 1982⁷, pp. 41-54 ; REISER 2013³, pp. 60-66 ; cf. Flavius Josèphe, *Ant* 13,297.

3. Concernant la formulation, voir MÜLLER 2007, p. 95.

4. À proprement parler, cette structure de communication ne vaut que pour Ex 20,2-17. Dans la version du décalogue en Dt 5,6-21, Moïse raconte en rétrospective – quarante ans plus tard – les événements rapportés par Ex 19-20, cf. Dt 5,5 ; 5,22.

5. Le texte distingue soigneusement ce que Dieu écrit sur des tablettes *en pierre*, à savoir le décalogue (Ex 24,12 ; 32,16 ; 34,1 ; 34,4 ; 34,28 ; Dt 9,10 ; 10,1-4) de ce que Moïse écrit, à savoir d'*autres* paroles de Dieu à transmettre au peuple (Ex 24,4 : le livre de l'alliance dans Ex 20,22-23,33 ; Ex 34,27 : le renouvellement de l'alliance en Ex 34,10-26).

6. Selon CRÜSEMANN 1997, pp. 407-413, le décalogue fonctionne comme « redresseur » des nombreuses lois dans les différents corpus législatifs, sans qu'il existe nécessairement un lien de contenu direct.

7. Dans *Ant* 3,90-94, Flavius Josèphe offre un concept réfléchi dans ce sens ; cf. MÜLLER 1992, pp. 109-110.

8. Cf. Mt 5,17 ; 7,12 ; 22,40 ; Ac 13,15 ; Rm 3,21 ; 2 M 15,9 ; 4 M 18,10 ; cf. BULTMANN 2005.

9. Concernant l'histoire de la tradition hellénistique du *topos* de la Sagesse itinérante, perceptible chez Hésiode, *Erga* 221-261 ; Aratos, *Phainomena* 96-136 ; cf. BERGMEIER 2015.

10. À comparer les métaphores de l'arbre, du fruit et de l'odorat en Si 24,13-22 avec Si 50,5-14 ; cf. aussi MARBÖCK 1999.

11. Concernant la question du sabbat, Jésus est en principe plus proche des pharisiens (cf. bShabbat 128b) que des réglementations sévères de Qumrân (cf. CD 11,13-17). L'inverse est vrai concernant le divorce, cf. mGittin 9,10 avec CD 4,20-5,1 ; 4Q271 fragm 3 ; cf. aussi NOAM 2005.

12. Critère établi par Samuel Reimarus (1694-1768) ; cf. EBNER 2016^{5b}, pp. 19-21.

13. Dans le récit le plus ancien, à savoir Mc 3,1-6, Jésus exerce la guérison par la parole, donc sans effort physique. Ainsi, dans une perspective juive, il n'y a pas de véritable situation conflictuelle, cf. SANDERS 1985, p. 266. C'est l'évangéliste Marc qui propose de relier le plan de mise à mort des pharisiens et des hérوديens à la *doctrine* de Jésus.

14. Cf. STEGEMANN 2010, pp. 276-278 ; cf. Philon, *Vita Mosis* 2,22 (l'interdiction de cueillir le moindre fruit) ; Flavius Josèphe, *Contra Apionem* 2,282 (même au sein du peuple est répandu un grand zèle de la loi) ; concernant la question du sabbat, voir plus généralement DOERING 1999.

15. Mt a intégré cette clause non pas seulement dans le matériau provenant de la source Q (cf. Mt 5,32 avec Lc 16,18), mais aussi conséquemment dans celui de Mc (cf. Mt 19,9 avec Mc 10,11).