Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 3 (1953)
Heft: 4

Artikel: Le sermon sur la montagne
Autor: Bonnard, Pierre
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-380598

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

LE SERMON SUR LA MONTAGNE

On donne le nom de Sermon sur la montagne aux chapitres 5, 6 et 7 de l'évangile selon Matthieu. Cette appellation est assez malheureuse mais elle est devenue tout à fait courante. Ces trois chapitres du Nouveau Testament sont sans doute les plus cités, les plus admirés, les plus méconnus et les plus discutés de la Bible. De saint Augustin à Luther, de Tolstoï à Gandhi, mais aussi de Nietzsche à Joseph Klausner, ces déclarations paradoxales n'ont cessé d'exciter l'admiration, même au delà des limites de l'Eglise, ou le mépris pour cette « morale de faibles ». Dans le camp de la critique biblique spécialisée, la discussion n'est pas moins vive [1].

[1] En plus des commentaires du premier évangile et des manuels de théologie du Nouveau Testament, on peut citer, parmi les études récentes : H. WINDISCH : *Der Sinn der Bergpredigt*, Leipzig, 1929 (une deuxième édition a paru en 1937 ; nous n'avons pu la consulter) ; l'ouvrage de Windisch se présente comme un exemple d'exégèse théologique, en réponse à la question posée par la théologie dialectique. — W. MANSON : *Jesus the Messiah*, London, 1943, [6]1952. Le chapitre V traite du Sermon sur la montagne. C'est une réfutation des conclusions littéraires négatives de Bultmann. — TH. SOIRON, O.F.M. : *Die Bergpredigt Jesu*, Freiburg in B., 1941. Avec celui de Windisch, l'ouvrage le plus important paru sur notre question depuis le début du siècle. — ED. THURNEYSEN : *Die Bergpredigt*, Theol. Existenz heute 46, München, 1936 (du même auteur, le *Sermon sur la montagne*, Cahier biblique de « Foi et Vie » n° 3, sans date). — B. C. BUTLER : *The originality of St. Matthew*, Cambridge, 1951 (le chapitre III est consacré au Sermon ; le livre dans son ensemble est une réfutation peu convaincante de l'hypothèse des deux sources). — F. C. GRANT : *The Impracticability of the Gospel Ethics*, in Aux sources de la tradition chrétienne, Neuchâtel et Paris, 1950, p. 86-94. — M. DIBELIUS : *Die Bergpredigt*, in Gesamm. Aufsätze I, Tübingen, 1953, p. 79-174 et, dans le même recueil : *Das soziale Motif im Neuen Testament*, p. 178-203. La première de ces deux études magistrales avait été d'abord prononcée à New-York comme une initiation à la méthode exégétique de l'Ecole de la tradition orale (Formgeschichtliche Schule). — H. THIELICKE : *Die Bergpredigt*, Stuttgart, [2]1950 (recueil de prédications). — ED. SCHWEIZER : *Mat. 5 : 17-20, Anmerkungen zum Gesetzesverständnis des Matthäus*, Theol. Litt. Ztg. 1952/8, Sp. 479 ss. — H. J. SCHOEPS : *Jésus et la loi juive*, Rev. d'hist. phil. rel. 1953/1, p. 1-20. L'auteur rejette aussi bien l'interprétation non eschatologique de Windisch que la théorie de l'« éthique intérimaire » (Alb. Schweitzer, Peterson, Joh. Weiss, Klausner, etc.).

Ce bref article n'abordera que les quatre questions qui nous paraissent commander l'interprétation du Sermon dans son ensemble.

* * *

Le *problème littéraire et historique* du Sermon sur la montagne est posé par le fait que, d'une part, il n'a pas son pareil dans les évangiles de Marc et de Luc mais que, d'autre part, certains de ses éléments se retrouvent, en pièces détachées, dans d'autres contextes biographiques et topographiques [1]. De toute évidence, on est en présence d'une construction littéraire postérieure ; l'évangéliste a groupé dans ces trois chapitres des paroles prononcées par Jésus à des moments différents de son ministère [2]. L'exégète se gardera donc d'y rechercher un déroulement logique à la manière occidentale ; il en analysera chaque partie isolément, à l'aide des textes parallèles des deux autres synoptiques. Il renoncera de même à prononcer un jugement global sur l'authenticité du Sermon sur la montagne dont le caractère composite ne saurait être un argument massif contre l'historicité de ces paroles de Jésus. Comprendre le texte tel que nous l'avons sous les yeux, c'est-à-dire tel que l'a compris et mis en place l'évangéliste, sera le premier devoir de l'historien. A cet égard, sa tâche sera facilitée par un fait de toute importance : Dans Matthieu comme dans Luc, le Sermon (voir Luc, chap. 6) présente la même structure littéraire ; il s'ouvre par les Béatitudes

[1] Ils s'y retrouvent non seulement en pièces détachées, mais en termes le plus souvent très différents ; comparer par exemple les deux versions des Béatitudes (Mat. 5 : 3-12 ; Luc 6 : 20-23) ; de l'Oraison dominicale (Mat. 6 : 9-15 ; Luc 11 : 2-4) ; les deux textes sur les soucis (Mat. 6 : 25-34 ; Luc 12 : 22-31) ou les quatre textes sur le divorce (Mat. 5 : 31-32 ; 19 : 9 ; Marc 10 : 11-12 ; Luc 16 : 18). Même lorsque les deux textes se ressemblent beaucoup, de petites différences très révélatrices demeurent ; ainsi pour la parabole des deux maisons (Mat. 7 : 24-27 ; Luc 6 : 47-49). La tentative de Butler d'expliquer ces divergences et ces ressemblances par l'hypothèse d'une dépendance de Marc et de Luc à l'égard d'un Matthieu grec absolument original, sans source commune, est un défi plus courageux que convaincant jeté à la critique ; plus solides nous paraissent être les aménagements apportés par le P. Benoit à la théorie des deux sources (Bible de Jérusalem, Ev. selon s. Matthieu, 1950, Introduction). Fondé en particulier sur l'analyse des doublets de Matthieu, le P. Benoit avance que Marc et Matthieu grec dépendent d'une source commune, un Matthieu primitif araméen d'ailleurs déjà traduit en grec, tandis que Luc, qui en dépendrait aussi, aurait utilisé une seconde collection de Logia dans sa grande section péréenne. Mais comment expliquer alors que Marc ait omis une grande partie de ce Matthieu embryonnaire qu'il connaissait ?

[2] C'est pourquoi on ne peut donner à la question des auditeurs du Sermon sur la montagne une grande importance, surtout pas en la tranchant définitivement sur le seul témoignage de 5 : 1-2 comme le faisait KARL BORNHÄUSER : *Die Bergpredigt, Versuch einer zeitgenössischen Auslegung*, Gütersloh, 1923, p. 4-17.

(bien qu'en termes différents) et il se termine par la parabole des deux maisons (Mat. 7 : 24-27 ; cp. Luc 6 : 47-49). Cela signifie qu'avant même de recevoir sa forme littéraire définitive, le Sermon était présenté aux premières communautés chrétiennes dans un cadre qui en définissait dès l'abord la portée. Les exigences de Jésus étaient précédées d'une déclaration solennelle de miséricorde aux héritiers du Royaume (les Béatitudes [1]) et suivies d'une exhortation à l'obéissance pratique. Les Béatitudes excluaient toute interprétation purement légaliste de l'ensemble ; elles rappelaient que Jésus avait apporté autre chose qu'un nouveau code de morale positive. La parabole des deux maisons excluait toute interprétation spiritualisante ; elle rappelait que Jésus avait bien parlé dans l'intention d'être obéi, qu'il n'avait pas voulu placer devant ses disciples un idéal moral inaccessible ou une loi destinée seulement à leur faire prendre conscience de leur impuissance morale.

Mais on ne peut en rester là. Si Matthieu a placé au début de son évangile cet ensemble impressionnant de paroles de Jésus, est-ce pour donner un résumé suffisant en lui-même de la prédication du Maître ? Dans ce cas, il serait légitime de parler d'un « christianisme du Sermon sur la montagne » au sens d'une doctrine morale et spirituelle dépourvue de présuppositions christologiques et eschatologiques. Ces trois chapitres, en effet, ne contiennent aucun texte explicite sur la messianité de Jésus ou sur la proximité du jugement dernier. Du point de vue de l'histoire littéraire du christianisme primitif, il faudrait alors imaginer une fixation très archaïque du Sermon correspondant à l'authentique enseignement de Jésus puis une florescence plus tardive de récits concernant les autres aspects du ministère de Jésus : annonce du Royaume, appel à la repentance, paraboles, avertissements sur la fin du monde, récits de la passion, etc. Cette hypothèse est aujourd'hui presque unanimement rejetée. C'est au contraire, dans le corps du premier évangile, le Sermon qui paraît avoir été rédigé tardivement tandis que d'autres récits l'auraient précédé dans l'élaboration de la tradition orale puis écrite. Cette dernière supposition s'appuie sur deux faits principaux. D'une part, le premier évangile tout entier fait de plus en plus figure de construction littéraire préméditée, construction dont le Sermon n'est

[1] Les Béatitudes évangéliques se rattachent à une longue tradition vétérotestamentaire : Ps. 2 : 12 ; 33 : 12 ; 83 : 13 ; 112 : 1 ; les macarismes des Psaumes ont un caractère didactique prononcé, par quoi ils rappellent la littérature sapientiale ; d'autre part, le « bonheur » du juste y est individuel et actuel ; c'est le bonheur du protégé de Dieu. Dans les évangiles, la Béatitude est une déclaration messianique faite à ceux qui, dans la personne de Jésus, connaissent déjà la gloire du Règne ; c'est un bonheur actuel relatif à un événement imminent et cosmique. Pourtant, Dibelius pense que, dans Matthieu déjà, les Béatitudes ont l'accent d'un « catalogue des vertus chrétiennes ».

qu'une des parties, et non la plus importante. A la base de cette structure de Matthieu, il faut placer cinq groupes de paroles de Jésus tous relatifs au Règne de Dieu qu'il vient inaugurer sur la terre[1]. Ces cinq « discours » (le terme est impropre) de Matthieu décrivent successivement la « justice » des héritiers du Règne (chap. 5 à 7), l'apostolat des émissaires du Règne dans le monde (chap. 10), le mystère du Règne révélé et caché dans les paraboles (chap. 13), les préceptes adressés aux enfants du Règne pour leur vie communautaire (chap. 18) et la description de la crise finale par laquelle le monde, au travers du jugement dernier, passera de cette économie à celle du Règne manifesté et définitivement établi sur la terre (chap. 24 et 25). Dans ce plan général, le Sermon sur la montagne ne décrit qu'un des aspects multiples du Règne de Dieu inauguré par Jésus et prêt à éclater sur la terre. Il devient donc impossible de considérer ces trois chapitres comme une description exhaustive du ministère et de la volonté de Jésus pour ses disciples. D'autre part, la comparaison des éléments du Sermon avec les textes parallèles de Luc et de Marc donne l'impression que la rédaction de Matthieu est tardive ; c'est particulièrement frappant pour les Béatitudes, l'Oraison dominicale, le grand passage sur les « soucis » (Mat. 6 : 25-34 cp. Luc 12 : 22-31) et les déclarations sur le divorce (Mat. 5 : 31-32 ; cp. Mat. 19 : 9 ; Marc 10 : 11-12 et Luc 16 : 18). Ne retenir que le Sermon sur la montagne comme expression du christianisme authentique serait donc s'attacher à une couche récente de la tradition évangélique. Et nous n'avons volontairement pas fait état de l'absence massive de textes correspondants à ceux du Sermon dans le plus ancien évangile (Marc ne donne que 9 : 43-48 ; 10 : 11 et 12 ; 11 : 25-26); il se pourrait en effet que la collection des paroles de Jésus utilisée par Matthieu et Luc (les Logia) dans le Sermon sur la montagne ait été connue de Marc et qu'il ait délibérément renoncé à l'utiliser ; mais c'est là une autre question que nous ne pouvons aborder ici[2].

* * *

Il importe donc d'interpréter le Sermon dans son contexte qui n'est autre que l'évangile tout entier. Cette précaution de méthode n'est jamais si importante que lorsqu'on aborde le problème de

[1] Le verbe français *inaugurer* veut indiquer 1° que Dieu a pris, dans un passé récent, l'initiative d'établir son règne sur la terre (sens de l'aoriste ἤγγικεν) ; 2° que Jésus est le signe principal de cet établissement ; 3° que le règne, cependant, n'est pas encore établi sur toute la terre. Seulement, dans la personne de Jésus, on sait déjà *a*) que rien n'en pourra empêcher l'éclatement définitif, *b*) quels seront ses caractères.

[2] Il nous paraît impossible que l'élaboration de Marc, qu'elle se soit produite à Rome ou ailleurs, se soit faite dans une ignorance complète des Logia qui, sans doute, circulaient dans toutes les Eglises.

l'autorité de Jésus telle que ces trois chapitres la présupposent. Trois éléments du texte posent le problème. Dans 7 : 28-29, il est dit qu'il « enseignait avec autorité et non pas comme les scribes » ; dans l'introduction qui précède les Béatitudes, Jésus s'adresse à ses disciples, ouvre la bouche et les *enseigne* en disant : « Heureux les pauvres en esprit... ». On reconnaît dans cette formule les termes qui annonçaient un enseignement rabbinique important [1]. Enfin, dans le texte de Matthieu, relevons les six antithèses en « Mais moi je vous dis... » (5 : 22, 28, 32, 34, 39, 44) qui scandent solennellement l'interprétation que Jésus donne de la loi ancienne [2].

Ces indices montrent que l'accent porte sur celui qui parle plus encore que sur ce qu'il dit. « Il enseignait comme ayant autorité » ne veut pas dire que Jésus frappait ses contemporains par des trouvailles inédites en morale ou en religion. Dans le contexte évangélique, cette autorité désigne le pouvoir donné par Dieu à Jésus d'agir et de parler en son nom sur la terre. Nous retrouvons ce même terme [3], par exemple, dans le récit sur le paralytique guéri afin que les scribes sachent que Jésus a reçu l'autorité de pardonner les péchés sur la terre (Mat. 9 : 1-8). Cette autorité, toute divine dans son origine et son efficace, s'exprime d'ailleurs dans les cadres courants de la vie palestinienne ; elle n'est pas extraordinaire au sens habituel de ce mot. Jésus s'assied, ouvre la bouche et parle comme le faisaient les rabbins de son temps. Il *enseigne* ses disciples, dit le texte. Ce verbe fait voir que Jésus n'annonce plus le royaume mais qu'il montre à ses disciples les applications pratiques que cette proclamation du Règne entraîne pour eux. En effet, l'activité de Jésus, dans les évangiles, est décrite par trois termes techniques de son temps. Il proclame le Règne, il guérit les malades et enseigne ses disciples. Ces guérisons et cet enseignement ne prennent leur sens que par l'imminence du Règne annoncé ; les guérisons *et l'enseignement*

[1] A ce sujet, voir BORNHÄUSER (*op. cit.*, p. 5 ss.) et FIEBIG : *Jesu Bergpredigt. Rabbinische Texte zum Verständnis der Bergpredigt*, Göttingen, 1924. On possède maintenant en français une excellente introduction au Talmud, véritable compendium des doctrines rabbiniques : A. COHEN : *Le Talmud*, Paris, 1950. Pour notre sujet, voir le chapitre VII. Il ne faut pas oublier, cependant, que tous les parallèles rabbiniques du Sermon sur la montagne datent d'une période plus récente que le temps de Jésus, sauf pour Mat. 7 : 12 (voir la discussion de ce point très contesté, dans SOIRON, *op. cit.*, p. 455 ss.).

[2] Sur le sens du ἐγὼ dans Matthieu 5, comparé aux ἐγὼ paulinien et johannique, voir STAUFFER, Th. Wb. NT., II, p. 345 ss. ; pour Stauffer aussi, les cinq ἐγὼ de Mat. 5 ont une portée strictement messianique : « Was Jesus hier sagt, ist kein neues Einsichtigmachen alter Wahrheit... Die Gültigkeit seiner Forderung ist ganz und gar an die Zuständigkeit seiner Person, an die Rechtmässigkeit seiner Sendung gebunden. »

[3] Sur le terme ἐξουσία dans le monde antique, voir la bibliographie donnée récemment par Dom J. DUPONT : *Gnosis*, Louvain et Paris, 1949, p. 282 ss.

sont des actes de puissance de celui en qui et par qui le Règne est déjà inauguré. Comme celui des rabbins, l'enseignement de Jésus est à la fois interprétation théologique de l'Ancien Testament et application très concrète à la vie de ses disciples [1].

Mais si l'autorité de Jésus, telle que nous la présente le premier évangile, s'exprime dans les cadres rabbiniques, elle s'en distingue sur deux points capitaux. D'abord, Jésus est celui par qui Dieu ouvre les portes du Règne, invite les hommes à prendre part immédiatement à l'allégresse eschatologique. C'est ce que veulent dire les Béatitudes qui, dans Matthieu comme dans Luc, ont l'accent d'une proclamation messianique pour les temps nouveaux de la miséricorde divine. Jésus est donc l'« envoyé » qui donne aux hommes une *possibilité historique et personnelle* d'entrer dans le Règne. Ceux qui vont recevoir ses ordres ont déjà reçu le choc que tout Israélite ressentait à l'annonce du Règne : abandon total des prétentions morales et religieuses, retour à l'obéissance du cœur, liberté morale et spirituelle de l'homme atteint par l'initiative nouvelle de Dieu. En un mot, les disciples de Jésus sont des hommes « repentants », ne comptant plus que sur Dieu pour la vie et pour la mort. C'est jusqu'aux grands prophètes de l'ancienne alliance qu'il faut remonter pour trouver la source littéraire et théologique de cette doctrine du Règne de miséricorde et d'allégresse sous-jacente aux Béatitudes comme au Sermon tout entier [2]. Par ailleurs, l'autorité de celui qui prononce le Sermon est faite du pouvoir créateur de la parole de Dieu dans les temps messianiques. Le Talmud enseigne à maintes reprises que, aux derniers jours, la loi de Dieu sera reconnue et accomplie miraculeusement par les hommes. Cette idée a également sa source chez les prophètes : « ... Il fera germer la justice (i. e. la fidélité à Dieu) et la louange à la face de toutes les nations » (Es. 61). Il ne s'agit pas, ici, d'une obéissance « naturelle », surgie de la bonne volonté native de l'homme, mais d'une obéissance créée de toutes pièces par la parole messianique et correspondant à la seconde création du monde attendue par les Juifs au temps de Jésus et dont les doctrines du Fils de l'homme et du second Adam sont des échos dans le Nouveau Testament. A l'appel du sauveur promis, les affligés, les endeuillés et les prisonniers se lèveront, une année de grâce s'ouvrira,

[1] Ce caractère pratique de l'enseignement rabbinique est souvent méconnu ; il est pourtant à la base du Sermon sur la montagne ; c'est une *Halacha* de la loi que Jésus donne, c'est-à-dire une aide apportée à des hommes soucieux, non de spéculations nouvelles, mais d'une obéissance immédiate et très quotidienne ; les *halachot* sont des « règles de vie ».

[2] C'est là la thèse principale de MANSON (*op. cit.*, p. 79 ss.). Manson rapproche en particulier Mat. 5-7 d'Es. 61 et va jusqu'à supposer qu'à l'origine le Sermon n'a pu être, sur les lèvres de Jésus, qu'un commentaire d'Es. 61.

l'huile d'allégresse se répandra sur eux et « on les appellera les chênes de la justice, les arbres plantés par l'Eternel pour sa gloire » (Es. 61 : 3). Dans le Sermon, ces chênes de la justice sont ceux qui entendent les appels de Jésus et qui, déjà, vont éprouver le pouvoir créateur de sa parole. C'est le sens des paroles qui suivent les Béatitudes : « Que votre lumière luise devant les hommes... et qu'ils glorifient votre Père qui est dans les cieux » (Mat. 5 : 16). Telle est l'autorité de Jésus présupposée dans le Sermon sur la montagne. Elle est faite de la miséricorde divine qu'il incarne et du pouvoir créateur de la parole messianique. Cette autorité est présentée comme une apparition unique dans l'histoire de l'humanité et donnant seule, à la morale évangélique, sa signification originale.

* * *

Si l'autorité de Jésus est conditionnée par les temps d'exception dans lesquels elle s'exprime, il importe de poser *la question de l'actualité* du Sermon sur la montagne.

Cet aspect de la pensée néotestamentaire est souvent méconnu. On reçoit les préceptes de Jésus comme des axiomes généraux, également valables pour tous les temps. Ces préceptes, pense-t-on, doivent s'imposer d'eux-mêmes à toute conscience d'homme tant soit peu éclairée [1]. A la base de cette interprétation se reconnaissent des conceptions anthropologiques et morales entièrement étrangères au monde biblique et palestinien de Jésus. L'urgence de l'obéissance, dans les évangiles, n'est pas fondée sur l'adhésion de la conscience humaine à des vérités universelles mais sur l'irruption du Règne de Dieu et l'imminence du jugement. C'est donc une urgence actuelle fondée sur une échéance future. Ce présent et ce futur apparaissent tout au long du Sermon : « Je vous le *dis* en vérité ... celui-ci *sera* déclaré grand dans le Royaume des cieux... Quiconque se *met* en colère *sera* jugé par le tribunal... ». Il n'est plus possible de tenir ces verbes au futur pour des artifices de style (futurs didactiques) ; il faut les prendre au sens strictement temporel. Ils décrivent une situation humaine particulière. Atteint par les avertissements de Jésus, l'homme est arraché à ses occupations religieuses courantes, braqué sur l'avenir prochain du jugement puis renvoyé aux quelques actes d'obéissance qu'il peut encore accomplir. Il est arrêté par l'annonce du Règne, dépouillé de toute justice propre par l'annonce du jugement et remis à l'œuvre par l'interprétation nouvelle que Jésus donne de la loi. Aucun texte ne fait mieux voir cela que le début du chapitre 6 sur la prière. Jésus interrompt d'abord la prière pourtant

[1] Ainsi HARNACK, dans *Das Wesen des Christentums*, 1900.

si remarquable de ses contemporains puis il leur enseigne une prière « nouvelle » dépouillée d'hypocrisie religieuse [1].

Mais alors, si la morale évangélique est suspendue à l'attente du jugement, ne prend-elle pas les caractères d'une doctrine d'exception, réservée à un temps très limité de crise ? Ne devient-elle pas une sorte de sauve-qui-peut déliant les disciples de toute considération concrète pour les jeter dans l'attente apocalyptique de la Fin ? Telles furent, au début du siècle, les conclusions de l'école dite eschatologique (Joh. Weiss, Alb. Schweitzer, avec des nuances : Loisy, Goguel, Joseph Klausner [2]). Le Sermon sur la montagne prenait alors figure de judaïsme « exacerbé » (l'expression est de Klausner) par l'attente de la fin du monde ; il perdait toute signification pour la vie courante et actuelle. Cet anarchisme spirituel pour une courte période de catastrophe cosmique fut-il vraiment la pensée de Jésus et des premiers chrétiens ? L'apport de l'école eschatologique, en arrachant l'exégèse à l'emprise de l'idéalisme allemand, a marqué un tournant décisif dans l'histoire de l'interprétation du Sermon sur la montagne ; mais ses thèses les plus outrancières sont aujourd'hui abandonnées. S'il est vrai que tous les préceptes de Jésus plongent leurs racines dans l'esthatologie juive de son temps, le Sermon ne veut pas moins apporter aux disciples une interprétation positive de la loi de Dieu valable pour toute la période qui les sépare encore de la parousie. Comme le souligne fortement Dibelius, par le fait même que Jésus interprète la loi de *Dieu*, il ne se contente pas de jeter ceux qui l'écoutent dans une agitation spirituelle ; il les appelle à des actes dont tout le sérieux réside précisément dans le fait qu'ils seront bientôt « examinés » par Dieu.

C'est sur ce point que l'étude de Schoeps peut nous apporter l'aide dont nous avons besoin. Schoeps relève que, pour Jésus, la volonté de Dieu ne se trouve pas *dans* la Thora (présupposition de la casuistique rabbinique) mais *derrière* elle. D'où trois conséquences décisives : Certaines lois vétérotestamentaires manifestent mieux la volonté de Dieu que d'autres (contre le biblicisme littéraliste des rabbins qui donnent à tous les textes la même importance); il ne suffit pas de connaître la lettre de l'Ancien Testament pour *appliquer* la volonté de Dieu au monde actuel, il faut encore l'interpréter (en Jésus, l'interprétation se dresse contre les applications rabbiniques). Et surtout, une telle manière de voir est révolutionnaire car « elle ruine

[1] L'étude récente la plus importante sur l'Oraison dominicale est celle d'E. LOHMEYER : *Das Vaterunser*, Zurich, 3e éd., 1952.

[2] La thèse principale de KLAUSNER, dans son *Jésus de Nazareth* (Paris, 1933), est que le Sermon n'ajoute rien à l'enseignement moral des rabbins ; mais Jésus aurait malheureusement « exacerbé » la doctrine rabbinique en y mêlant son attente fiévreuse de la fin du monde.

du dedans le principe juif de la tradition et suppose chez celui qui la défend la connaissance de la volonté de Dieu et donc la capacité de discerner quels sont dans chaque situation concrète les commandements qui expriment le mieux cette volonté ». Donc, d'une part, Jésus met en question toute la casuistique rabbinique traditionnelle mais, d'autre part, il conserve la Thora comme « le document où l'homme doit chercher [1] la volonté de Dieu ». L'actualité du Sermon sur la montagne, c'est donc l'actualité de l'interprétation « autorisée » que Jésus y a donnée de l'ancienne loi de Dieu.

Mais affirmer cela, c'est poser une nouvelle question. Si le Sermon est, pour les chrétiens, l'interprétation valable de la Loi de Dieu, l'est-il au sens d'une nouvelle loi positive, d'un nouveau code réglant à l'avance tous les cas moraux et spirituels qui se présentent aujourd'hui ou l'est-il au sens de quelques exemples montrant la manière dont les chrétiens doivent, toujours à nouveau, *rechercher* la volonté de Dieu dans sa loi ? Répondre à cette question n'est pas du ressort de la théologie exégétique. L'historien des origines chrétiennes ne fera ici que deux constatations complémentaires. D'une part, le fait que les premières communautés chrétiennes ont recueilli et élaboré les éléments du Sermon sur la montagne montre qu'elles entendaient bien lui donner autorité en leur sein, et non seulement une autorité toute théorique de méthode exégétique. Mais d'autre part, nous ne voyons ni dans les Actes des apôtres, ni dans les épîtres qu'un recueil comparable au Sermon, ou à ce qui l'a précédé dans l'élaboration de la tradition, ait joué le rôle de loi positive et suffisante pour les croyants.

* * *

Nous arrivons au dernier point que nous voulons aborder, celui de l'*universalité du Sermon sur la montagne*. C'est à ce sujet que les interprétations actuelles divergent le plus. Nous ne pourrons qu'en indiquer schématiquement les grandes tendances. Nous faisons entrer sous ce titre les trois problèmes connexes des *destinataires* du Sermon, de la *possibilité concrète* d'une telle vie morale et spirituelle et de son *efficacité* dans le monde.

Au sujet des destinataires du Sermon, nous partageons l'opinion de Dibelius : les exégètes ont déjà trop perdu de temps à élucider ce faux problème. Faux problème, parce que le texte même de

[1] La notion vétérotestamentaire de la révélation présuppose que, si Dieu s'est révélé dans l'histoire, il veut être aussi « cherché ». Mais cette recherche n'est pas une quête humaine illimitée, puisque Dieu fixe à l'homme les « lieux » où il se trouve. D'où l'importance des verbes ζητεῖν (Mat. 6 : 33 ; 7 : 7 ; Luc 12 : 31 ; 11 : 9, 10) et εὑρίσκειν dans le Nouveau Testament. Les mots : « Qui cherche trouve » sont tout autre chose qu'une sentence populaire et optimiste !

Matthieu indique déjà que les auditeurs de Jésus sont tantôt les « disciples » (sans doute au sens large de tous ceux qui le suivent) tantôt les « foules ». De plus, le ton agressif de maint passage fait penser que Jésus s'adresse, indirectement tout au moins, aux scribes comme interprètes officiels de la Loi. De toute évidence, il ne décrit pas des techniques morales et religieuses réservées à un petit nombre d'initiés. Tout au long du Sermon, il se présente comme le seul interprète de la volonté de Dieu, valable pour tout le peuple. Pour lui, il ne peut y avoir deux morales, parce qu'il n'y a qu'un peuple de Dieu, qu'une Thora et qu'un interprète légitime de cette loi.

Mais le Sermon n'en présuppose pas moins que, seuls, les disciples de Jésus qui ont répondu à ses appels à la repentance et sur qui ont retenti les Béatitudes sont en situation de « faire la volonté du Père ». Cette possibilité d'agir ne leur vient pas d'une transformation psychologique « intérieure », d'un « enthousiasme religieux eschatologique » comme le pensait Joh. Weiss mais, plus simplement, du fait que dans la personne de Jésus ils ont trouvé tout à la fois la miséricorde agissante de Dieu leur ouvrant les portes de son Règne et le rappel du sérieux de la Loi [1]. Mais ces remarques n'en rendent que plus aiguë la question qu'on ne cesse de poser : les disciples vont-ils pouvoir faire face aux exigences de Jésus ? A ce sujet, on rencontre trois tendances d'interprétation. La première pourrait recevoir le nom de protestante orthodoxe (plus protestante d'ailleurs que luthérienne ou calvinienne) : Jésus ne prononce le Sermon sur la montagne que pour jeter l'homme à ses pieds, dans la conscience de son péché et de son impuissance. La seconde serait le courant idéaliste ; le Sermon sur la montagne est un magnifique idéal moral, étant entendu que l'homme ne peut que tendre, de loin, à y conformer sa vie ; ce qui compte alors, c'est l'intention profonde, l'orientation générale de la conscience morale éclairée par Jésus ; dans le domaine social et politique, le Sermon apporte un « esprit », l'esprit de compréhension mutuelle et de non-violence. La troisième tendance, souvent mêlée à la seconde, est le moralisme optimiste selon lequel l'homme trouve enfin dans le Sermon le « programme d'une perfection nouvelle » (Lagrange) ; cette conception est fondée sur une vue foncièrement optimiste des pouvoirs moraux de l'homme (Windisch).

Avec l'interprétation dite protestante, il faut bien affirmer que le Sermon place l'homme devant un mur infranchissable. Mais

[1] Dans le Sermon, le sérieux de la loi interprétée par Jésus ne vient pas du fait qu'il l'a portée à un plus haut degré de perfection, mais du fait qu'il révèle à l'homme le sens que Dieu lui-même donne à sa loi.

d'abord, l'homme atteint par le Sermon, dans le plan de l'évangile, n'est plus l'homme sous la loi ; il a déjà connu la miséricorde divine dans la personne de Jésus. Il est faux de dire que le Sermon doit conduire l'homme à Jésus-Christ [1] ; il vient au contraire après l'appel à la repentance, et après les Béatitudes. De plus, si cet homme demeure pécheur, il est placé sous la puissance eschatologique de la parole messianique qui va faire « germer » (Es. 61) en lui les actes nouveaux, les œuvres propres au Règne qui s'est approché [2]. On a beaucoup dit, ces dernières années, que Jésus seul a accompli le Sermon sur la montagne, tandis que l'homme reste toujours incapable devant la Loi (Mat. 5 : 17 [3]). Il faut faire ici une distinction de termes. Si, d'après Mat. 5 : 17, Jésus est seul à accomplir « la loi et les prophètes » au sens qu'il en est la réalisation eschatologique, les textes *ne désignent jamais l'obéissance du disciple par ce même verbe accomplir*. Entre Jésus et les disciples, toute la différence est là : Jésus *accomplit* le dessein de Dieu consigné dans l'Ancien Testament et les disciples *font* les œuvres. Mais ils les font vraiment, pour les raisons que nous venons de voir. Avec l'interprétation idéaliste, il faut affirmer que le Sermon atteint l'homme en son « cœur » et qu'il répudie toute pratique non enracinée dans une disposition fondamentale. Mais, d'une part, le Nouveau Testament unanime enseigne qu'il n'est pas au pouvoir de la loi de susciter en l'homme cette disposition. De plus, si le cœur doit être touché, Jésus ne se contente jamais de l'intention ou d'une

[1] Dans sa *Theologie des Neuen Testaments*, Stuttgart, 1941, p. 73 ss., Eth. Stauffer donne une interprétation strictement « luthérienne » du Sermon, en mêlant, d'ailleurs, les textes de Matthieu à ceux des épîtres. Le Sermon, selon cette conception, n'a été prononcé que pour « éveiller la soif et la faim de justice ». « Der Weg der Thora ist ein Irrweg, oder er ist Weg zu Christus. » De telles formules ne possèdent que l'apparence de la clarté.

[2] On se souviendra que, selon le Nouveau Testament, l'œuvre n'est pas tenue pour l'heureux aboutissement d'un développement intérieur qui s'y manifesterait, mais pour un acte qui, s'il mobilise toute la personne, n'en a pas moins son origine dans l'injonction objective de la Loi ou de l'Esprit. Elle déborde donc les possibilités de l'homme qui l'exécute. (Voir à ce sujet les brèves et fines remarques de Lohmeyer ad Phil. 1 : 22, Commentaire de Meyer.)

[3] Le sens de πληροῦν, dans Mat. 5 : 17, est encore très contesté. SCHOEPS (*op. cit.*, p. 4 ss.) pense que Matthieu a mal compris l'original araméen, que l'on retrouve dans le traité rabbinique Sabb. 116 b, et qui signifiait : « Je ne suis pas venu pour diminuer la loi ; je ne suis pas venu pour compléter la loi » ; la suite de Mat. 5 montrerait d'ailleurs que Jésus voulait surtout accomplir au sens de *renforcer* la loi (d'après Deut. 4 : 2). ED. SCHWEIZER (*op. cit.*) pense que la formule de Matthieu est l'écho d'une polémique contre la tendance (paulinienne ?) à négliger certains articles de la loi. Echo d'ailleurs transformé par l'idée que Jésus a accompli la loi par le fait qu'il en a exprimé l'essentiel, le commandement d'amour du prochain. Dans tous les autres textes de Matthieu, πληροῦν décrit l'accomplissement des prophéties dans le ministère de Jésus ; mais le contexte immédiat de Mat. 5 recommande l'interprétation : Jésus accomplit la loi en en révélant le sens fondamental le plus exigeant.

disposition générale ; ce qu'il veut, c'est le cœur, c'est-à-dire le centre volontaire de la personne, et des actes d'amour, de réconciliation, de renoncement à tel droit légitime, à telle chicane juridique. C'est pourquoi il est dangereux de parler de l' « esprit » du Sermon sur la montagne. Avec le moralisme optimiste, le Sermon affirme que Jésus s'adresse bien à l'homme dans le but de le voir obéir. Mais d'abord, ce n'est pas l'homme qui choisit le Sermon pour sa « valeur » supérieure à celle de la loi juive. Et l'homme n'est jamais dans une possibilité « naturelle » d'obéir ; c'est Jésus qui lui donne cette possibilité, par l'autorité de son pardon et de sa parole créatrice [1].

C'est sur cette base qu'il faut interpréter les fameux versets 44 à 48 du chapitre 5 qui se terminent par ces mots : « ... Soyez donc parfaits comme votre Père céleste est parfait ». La perfection dont il est ici question est donnée dans les *actes* d'amour et de miséricorde qui caractérisent l'existence des enfants du royaume. De même que la Bible ne parle jamais de la perfection de Dieu pour elle-même, comme d'un état statique, elle n'invite pas l'homme à un perfectionnement intérieur au terme duquel le croyant s'approcherait de la divinité. Ce que Jésus ordonne à ses disciples, c'est d'aimer en actes, de secourir tous les hommes, sans distinction de caste, de parti religieux ou de race. Cette perfection n'appartient pas au croyant ; elle lui vient de la miséricorde et de l'autorité du Christ. Mais dans un autre sens, elle lui appartient bien, c'est vraiment *sa* perfection puisqu'elle mobilise toute sa personne dans l'acte d'obéissance.

* * *

En terminant, nous pouvons effleurer deux questions que l'on ne cesse de poser au sujet du Sermon sur la montagne. La première est celle de l'application de cette morale au domaine social et politique. La seconde est celle de l'efficacité promise à cette morale évangélique.

L'annonce prophétique du Règne de Dieu, dans les évangiles, est censée mettre en question *toute* l'organisation humaine de la vie. C'est tout le régime religieux, social et politique de la Palestine qui se trouva ébranlé par l'évangile de Jésus. Le caractère personnel et secret de l'activité de Jésus ne doit pas faire illusion. La notion même de repentance qui le domine interdit une interprétation intériorisante et piétiste. Par ailleurs, les évangiles pas plus que les

[1] Et non par l'« aide » de l'Esprit. Le schéma homilétique habituel : « On ne peut se soumettre aux exigences du Sermon, mais avec l'aide de l'Esprit... » est étranger à la perspective matthéenne. D'une façon générale, faire intervenir la doctrine de l'Esprit dans l'explication du Sermon est souvent une facilité que s'accordent les exégètes et les prédicateurs aux abois.

épîtres n'autorisent une interprétation sociale du Sermon sur la montagne ; Jésus n'y expose pas un programme de réorganisation de la société palestinienne. Les préceptes de Jésus ne sont pas destinés à *remplacer* le statut politique et social de son temps, mais à le *dépasser*. Ils rappellent aux hommes que la justice humaine, la violence nécessaire à la répression du crime, la condition militaire appartiennent à un monde qui est en train de passer et d'être comme débordé de l'intérieur par la justice du Royaume. Dès maintenant, des actes de réconciliation limitent l'activité nécessaire mais toute provisoire des juges terrestres ; des actes d'abnégation font échec au déterminisme social des procès et des querelles de familles (c'est d'ennemis de ce genre que le Sermon entend sans doute parler) ; des actes de non-résistance à telle violence rappellent que le dernier mot n'appartiendra pas à qui ne pense qu'à sauvegarder ses droits, fussent-ils légitimes. Les épîtres du Nouveau Testament comme les Actes des apôtres offrent de nombreux exemples concrets de tels « dépassements » de la société antique par le comportement des chrétiens. Nous parlons d'un dépassement et non d'une supériorité, car c'est par leur avance, à la rencontre du Royaume manifesté, que de tels gestes s'opposent à la société ambiante, et non point par tel avantage intrinsèque du point de vue d'une quelconque échelle des valeurs.

Il est bien certain que cette existence chrétienne toujours en avance sur les déterminismes sociaux et psychologiques ambiants ne sera pas sans conséquences sur le plan de l'organisation sociale de la société ; l'histoire le montre assez. Cependant, sa vocation n'est pas de trouver une expression sociale définitive, mais de ne cesser de rappeler au monde que, dans le Royaume inauguré par le Christ, l'homme sera encore tout *autrement* pris au sérieux, secouru et finalement sauvé [1].

Quant à l'efficacité de ces actes qui relèvent du Royaume, le Sermon sur la montagne la décrit par deux affirmations qui paraissent d'abord contradictoires. D'un côté, l'acte d'obéissance n'a aucun sens, aucun pouvoir en lui-même ; sa signification est secrète ; Dieu seul le « voit » (Mat., chap. 6) et le jugement dernier en manifestera seul la vérité. Le disciple est donc appelé à une obéissance sèche, dépouillée d'espoirs illusoires. D'autre part, une promesse repose

[1] Le thème d'une revendication sociale inspirée du Sermon sur la montagne pourrait donc être celui-ci : Sachant que l'homme est promis à la gloire du Royaume qui vient, nous demandons qu'on l'entoure immédiatement d'égards correspondants à une telle destination. ROMANO GUARDINI : *La fin des temps modernes*, Paris, 1950, a parlé dans cette perspective de l'avènement des masses ; voir en particulier sa définition de la personne opposée à la personnalité, p. 73 ss.

sur les œuvres des disciples (Mat. 5 : 13-16) ; elles seront des signes [1] du Royaume inauguré et bientôt établi sur la terre. Signes ambigus mais parfois compris, irruptions de l'autorité de Dieu dans un monde qui nie Dieu, les œuvres de l'homme pécheur et croyant correspondent aux guérisons et autres gestes eschatologiques de Jésus ; elles rappellent que le règne a été inauguré et annoncent sa manifestation prochaine. Le Nouveau Testament ne se contredit donc pas en affirmant tout à la fois le caractère secret de l'existence chrétienne, qui ne relève que de Dieu et de son jugement, et son caractère public. Ces « bonnes œuvres » sont, dans le monde, la confirmation nécessaire de la prédication évangélique.

PIERRE BONNARD.

[1] L'objection que nous présenterions à l'étude de DIBELIUS (*op. cit.*) est qu'elle applique l'idée de signe eschatologique, non aux œuvres du croyant, mais à l'enseignement de Jésus dans le Sermon. Cet enseignement serait, dans son absolu irréalisable, une annonce, d'ailleurs féconde, du Règne qui vient. Par là, quoiqu'il s'en défende, Dibelius minimise l'importance des œuvres et rejoint les thèses de l'« éthique intérimaire » (Alb. Schweitzer, etc.).