Le sermon sur la montagne : constitue-t-il tout l'Évangile?

Autor(en): **Goumaz, L.**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques**

Band (Jahr): **36 (1903)**

Heft 2

PDF erstellt am: **30.04.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-379738

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

LE SERMON SUR LA MONTAGNE

constitue-t-il tout l'Evangile[1]?

PAR

L. GOUMAZ

pasteur.

Messieurs, n'y a-t-il pas quelque témérité de notre part à vouloir aborder devant vous ce sujet du Sermon sur la montagne déjà tant étudié? Nulle page de la Bible n'a peut-être si fort exercé la sagacité des commentateurs, des exégètes et des prédicateurs. Qu'ajouter à tous ces travaux? Nous risquons bien, Messieurs, de marcher dans les sentiers battus. Cependant

l'ancre de vos bontés nous rassure,

et si nous ne pouvons avoir la prétention de vous apporter quelque chose de bien nouveau, il nous est loisible du moins d'esquisser une synthèse, de coordonner la multitude des idées et des opinions émises.

Cette œuvre de concentration est non seulement très instructive en elle-même, mais incontestablement nécessaire dès qu'on veut rechercher la place que le Sermon sur la montagne occupe en face de l'Evangile. N'est-ce pas là, en effet, le problème capital que ces chapitres V à VII de Matthieu (cf. Luc VI) soulèvent? Aurait-on saisi l'immense intérêt

[1] Travail présenté, sauf quelques modifications ultérieures, à la Société vaudoise de théologie, dans sa séance du 23 février 1903, à Lausanne.

qui s'attache à ces pages célèbres quand on se bornerait à la simple interprétation des diverses sentences qu'elles renferment, ou quand, avec Gravert [1], dans son étude récente du Sermon sur la montagne, on verrait dans la question d'authenticité la question essentielle ? Non, l'exégèse et la critique, ici, et peut-être aussi ailleurs, n'ont pleinement rempli leur but que lorsqu'elles ont contribué à mettre en relief exact la valeur chrétienne du contexte.

Il n'est que trop certain d'ailleurs que tous les commentateurs du Sermon sur la montagne n'ont pas compris leur tâche de cette manière. Les arbres ont empêché beaucoup d'entre eux de voir la forêt, les détails leur ont fait perdre de vue l'ensemble. Ils sont rares les exégètes qui ont consacré plus de deux ou trois pages à établir la portée évangélique de notre morceau. Les autres nous forcent de rechercher péniblement leur opinion — quand ils en ont une — entre les lignes de leurs commentaires.

Il est cependant une catégorie de critiques qui s'expliquent très nettement sur la position du Sermon sur la montagne dans l'Evangile. Selon la remarque souvent faite (voyez Godet, *Commentaire sur saint Luc*, p. 400 ; Hase, *Vie de Jésus*, p. 503), le rationalisme vulgaire s'est emparé du Sermon sur la montagne comme d'un drapeau et prétend y trouver tout l'Evangile. « Il en est la substance même, » dit M. Albert Réville (*Jésus de Nazareth* II, p. 30). Et cette appréciation si catégorique nous a fourni tout naturellement le titre placé en tête de ces lignes, qu'il serait peut-être plus précis de formuler en disant non pas « le Sermon constitue-t-il, mais *renferme-t-il* tout l'Evangile ? »

Faut-il rechercher les causes qui ont valu au Sermon sur la montagne d'être identifié ainsi avec l'Evangile ? Elles ne sont pas difficiles à démêler.

Il y a d'abord que les sentences dont se compose le Sermon appartiennent à ce que la tradition nous a laissé de plus authentique de Jésus. De l'aveu de tous les commentateurs,

[1] Gravert, *Die Bergpredigt nach Matthäus*. 1900, p. 13.

rien, en effet, n'est plus marqué au sceau de l'originalité du Christ que ces paroles. Keim (*Commentaire de Matthieu*, p. 33) les appelle « das Æchteste des Æchten, » et Strauss (*Seconde vie de Jésus*, p. 259) s'associe entièrement à ce jugement. Si la critique la plus négative comme la plus affirmative est favorable à notre discours, — qu'on nous permette de l'appeler provisoirement de ce nom ! — on comprend dès lors que plusieurs le mettent à part et disent : « Voilà l'Evangile. »

Sa haute et incontestable valeur morale est sans doute aussi pour quelque chose dans cette faveur spéciale dont il jouit. Le Sermon sur la montagne a toujours passé pour exprimer les pensées les plus sublimes. « Considéré dans ses éléments, dit Reuss (*Synoptiques*, p. 191), il contient un trésor incomparable de sagesse et de morale religieuse, et de tout temps il a été regardé à juste titre comme la perle entre tous les discours consignés dans nos évangiles ;... l'on peut dire qu'il n'y a pas là une seule sentence qui ne soit devenue une maxime proverbiale pour tous les siècles, sans avoir rien perdu de sa puissance ni de sa valeur. »

Mais ceux pour qui le Sermon sur la montagne est tout l'Evangile, ne sont-ils pas conduits à cette idée enfin et surtout parce que, professant un christianisme indépendant de la personne de Christ, ils croient trouver dans notre discours une justification de leur conception religieuse ? Ecoutez M. A. Réville (ouv. cité, p. 36). Parlant des béatitudes dont le Sermon n'est, selon lui, que le simple développement, il trouve là « la charte fondamentale de l'Evangile. » « Il n'est pas permis, ajoute-t-il, de se dire disciple de Jésus et de prétendre qu'elle est incomplète.... Les termes sont absolus. *La personne même de celui qui les énonce pourrait théoriquement en être séparée, ce n'en serait pas moins l'Evangile.* » Autrement dit, Jésus, une fois son message apporté, peut se retirer, il est devenu inutile. Objectera-t-on que plus d'une parole du Sermon sur la montagne (nous n'avons pas besoin de les nommer) impliquent que Jésus fait partie intégrante de son Evangile, Réville les reporte à une période ultérieure

du ministère du Christ, alors que ce dernier, pour se former un noyau de disciples, est obligé de prêcher non plus sa propre foi mais la foi en lui. Mais ce n'est plus l'Evangile. L'Evangile, ce sont les préceptes *primitifs* que notre discours a consignés et où le nom de Jésus n'apparaît pas.

Renan (*Vie de Jésus*) est plus explicite encore. Il montre le Christ prêchant à ses débuts les sentences de notre discours, puis il continue en ces termes : « Le christianisme était fondé, et jamais sans doute il ne fut plus parfait qu'à ce premier moment. Jésus n'y ajoutera rien de plus durable. Que dis-je ? En un sens il le compromettra. » Et Renan explique cette assertion en disant que désormais Jésus *agira* pour faire triompher l'Evangile qu'il a prêché (voir p. 44, 45, édit. 1863), en d'autres termes qu'il mettra sa personne dans son œuvre, et l'Evangile en sera forcément amoindri, « car, poursuit notre auteur, toute idée, pour réussir, a besoin de faire des sacrifices ; on ne sort jamais immaculé de la lutte de la vie. » Si Jésus donc, pour Renan, apporte l'Evangile et le fait triompher, il le gâte en même temps pour y avoir mêlé de sa personne. Veut-on le retrouver dans sa pureté, il faut remonter aux maximes du Sermon sur la montagne comme étant en quelque sorte en dehors de celui qui les prononce.

Voilà l'affirmation de l'identité du Sermon sur la montagne et de l'Evangile formulée dans toute sa crudité. Que faut-il en prendre ? J'ai déjà dit que la plupart des commentateurs, anciens et modernes, ne sont guère explicites ni clairs sur cette matière. Il nous faut quand même nous résoudre à les interroger, si possible à classer leurs opinions. Nous rechercherons donc avec eux ce qui constitue le fond du Sermon sur la montagne, son essence, puis analysant à son tour l'essence de l'Evangile, nous comparerons, et nous verrons si l'idée profonde du Sermon l'épuise complètement.

I

L'essence du Sermon sur la montagne a été assez diversement appréciée. Nous avons essayé de ranger par catégories

les différents points de vue exprimés. L'enquête à laquelle nous nous sommes livré nous a fait distinguer trois courants principaux d'opinions, assez rapprochés d'ailleurs les uns des autres dans plusieurs de leurs représentants.

Voici d'abord ce que nous appellerons l'*opinion légaliste*. Fort courante, et surtout très ancienne (ce qui nous fait la placer en premier), elle considère, ainsi que son nom l'indique, le Sermon sur la montagne comme une loi. C'est la Loi chrétienne, faisant suite à la Loi mosaïque, le code de la Nouvelle-Alliance correspondant à celui de l'Ancienne. Christ n'est pas seulement Sauveur, mais législateur, au sens strict du mot.

Ce jugement trahit évidemment l'influence du légalisme juif, et nous le retrouvons dès l'origine de l'Eglise. L'épître de Jacques, issue d'un milieu judéo-chrétien, ne prête-t-elle pas déjà à Jésus le rôle de créateur d'un nouveau code? Il y a longtemps que les critiques ont fait remarquer que cette épître reproduit comme autant d'articles de loi maints éléments de notre Sermon sur la montagne (cf. Weizsäcker, *Das apostolische Zeitalter*, p. 366-367).

Dès les temps des pères apostoliques et des pères apologètes, le christianisme tout entier tendra vers le légalisme; dès lors le Sermon sur la montagne apparaîtra de plus en plus comme la contre-partie des ordonnances mosaïques. La notion de loi pénètre les esprits. A preuve les citations suivantes que nous donnons d'après le savant commentaire de Tholuck (*Die Bergrede Christi*, 5e édition, 1872, p. 22 ss.). Irénée : « Le Seigneur n'a pas détruit mais étendu et accompli les « naturalia legis » (C. hær, IV, cap. 13); Tertullien (*De pœnit.*, cap. 3) : « Christ a apporté une « adjonction » à la loi ; Jérome (*Opp.* éd. Ven. tome VII) : « Jésus a complété par sa prédication ce qui autrefois, à cause de la faiblesse des auditeurs, n'était que rudiments imparfaits. » L'Eglise catholique, marchant ainsi fatalement à la théorie du mérite des œuvres, inhérente au légalisme, persévérera dans cette même conception. Le concile de Trente, en fixant la doctrine qui doit être reçue et crue de chacun, déclare anathème (Session 6,

canon 21) « quiconque enseigne que Jésus-Christ a été donné de Dieu aux hommes simplement comme Rédempteur auquel ils se confient et non pas aussi comme Législateur auquel ils obéissent[1]. »

Arminiens et sociniens parlent aussi de Christ « législateur, qui établit les plus hautes vérités morales » (Przipcov), ou qui parachève la Loi « par des préceptes plus exacts » (Grotius)[1].

L'Eglise luthérienne, à son tour, inclina si fort vers cette tendance qu'en 1759, Chr. A. Crusius[1] lançait un écrit pour prouver que le Sermon sur la montagne n'est nullement légal mais évangélique. C'était parler en vrai protestant. Le protestantisme, en effet, qui met l'accent avant tout sur la grâce obtenue par la foi, sur les promesses de Dieu révélées au cœur de l'homme par Jésus-Christ, ne peut, sans contradiction flagrante et sans redevenir catholique, voir en Jésus un législateur au sens où le Concile de Trente, et, avant lui, les Pères ecclésiastiques l'avaient entendu.

Mais il est difficile de rompre entièrement avec le passé, et la Réformation fit des concessions. Si elle n'admit point comme caractère essentiel du Christ d'avoir été un législateur, elle lui attribua pourtant ce rôle à titre secondaire, et le Sermon sur la montagne servit de base à cette manière de voir. Sans doute, on mitigea tant qu'on put[2]. On expliqua, par exemple, que « faire la volonté du Père qui est aux Cieux » (Mat. VII, 24-26), c'est « croire en lui ; » on vit dans les « ordonnances » de Christ non point un moyen d'arriver à la félicité, mais un simple moyen pédagogique (tel celui de Gal. III, 24) destiné à montrer la grandeur du péché, l'impuissance de l'homme à s'en relever par lui-même, la nécessité « de rejeter la confiance en la propre justice » (Hunnius) ; on accorda aussi que le Sermon sur la montagne n'était point une loi nouvelle opposée à la loi ancienne, mais purement l'explication spirituelle de cette dernière (*Vesperae Groningianae*, Amst. 1698, p. 108 ss.). Mais enfin,

[1] Tholuck, Op. cit., p. 23.

[2] Cf. Tholuck, Op. cit., p. 23 ss.

malgré toutes ces atténuations et ces nuances, le Sermon sur la montagne n'en restait pas moins considéré comme la loi de Christ.

A titre de curiosité, notons que c'est textuellement sous ce terme qu'il était désigné dans le projet de la liturgie actuellement en usage dans l'Eglise nationale du canton de Vaud. Après la lecture par un laïque d'une péricope tirée du Sermon sur la montagne, le pasteur s'exprimait ainsi : « Mes frères, nous venons d'entendre la *loi de Christ*. Comme nos consciences nous accusent de l'avoir violée... [1], etc. »

Les auteurs de la liturgie en question sont d'ailleurs, de nos jours encore, en bonne et nombreuse compagnie en admettant la conception légaliste, inaugurée, disions-nous, par l'épître de Jacques, continuée par les Pères, érigée en dogme par le Concile de Trente, et maintenue, quoique avec des tempéraments, par les auteurs réformés d'autrefois. Sans compter les laïques, qui parlent couramment des « commandements du Seigneur, » les théologiens protestants du dix-neuvième siècle ont en foule partagé cette manière de voir. Je me borne à citer quelques noms.

Delitzsch, dont chacun connaît le point de vue, compte *dix* béatitudes, qui forment, à ses yeux, un nouveau décalogue.

Ibbeken, *Die Bergpredigt Jesu* (Einbeck 1890, 2e édition) [2] veut à tout prix retrouver, reflétée dans la vie de Jésus, toute l'histoire du peuple d'Israël. On ne s'étonnera pas dès lors que, pour lui, le Sermon soit la contre-partie du mosaïsme. Ibbeken en est si bien persuadé qu'il prétend que, si Jésus l'a prononcé du haut d'une montagne, c'était pour imiter Moïse ! « La forme et le fond, dit-il aussi expressément, font visiblement du Sermon sur la montagne une nouvelle loi pour les citoyens du royaume des cieux. Le discours commence par les béatitudes, qui correspondent aux dix commandements (voyez l'analogie avec l'opinion de Delitzsch !) ; vient ensuite l'exposé de la nouvelle législation ;

[1] Projet de liturgie, 1er fascicule, p. 31, 43, 55 et 67.

[2] Cf. Gravert, Op. cit., p. 11.

puis, pour finir, ce sont comme dans la loi mosaïque des promesses et des menaces. »

Tholuck (déjà maintes fois cité) établit que le Sermon sur la montagne nous donne la loi dans sa véritable exégèse et que nous avons à accomplir les œuvres de cette loi en opposition à la justice apparente et hypocrite des pharisiens. Pour échapper à l'accusation de tomber par cette théorie dans l'idée du « mérite, » notre auteur a soin de revendiquer la foi en Christ comme seul moyen de réaliser la loi qu'il statue.

Avec nombre d'autres, Tholuck parle aussi du Sermon comme de la « grande charte » du royaume des cieux. C'est sous ce titre que, dans son ouvrage sur *La vie et l'enseignement de Jésus*, M. le professeur Bovon introduit notre discours. Avec son royaume, Jésus apporte sa loi. On n'accomplira d'ailleurs cette dernière « qu'en se plaçant sous l'action de la personne vivante de Jésus-Christ[1]. » (Mais cette remarque renforce, au fond, plus qu'elle n'atténue le caractère légaliste de notre discours.)

Bernhard Weiss reconnaît bien que si l'on fait du Sermon sur la montagne une nouvelle loi « celle-ci, en raison de la grandeur de ses exigences, paraîtra d'autant plus irréalisable aux plus pieux. » Mais la portée de cette déclaration s'affaiblit fort devant cette autre, qu'ici « Jésus enseigne à comprendre et à remplir la loi de Dieu — lisez la loi ancienne ! — autrement que son peuple ne l'entendait[2]. » Nous avons donc dans le Sermon sur la montagne sinon la loi, du moins son « exégèse, » comme aurait dit Tholuck, et ceci trahit malgré tout son légalisme.

Quelqu'un enfin dont la tendance, à cet égard, s'exprime nettement, c'est M. F. Godet. La question des « logia » lui fournit l'occasion de montrer que le premier d'entre eux — soit notre discours — présente un « Jésus législateur. » (*Introduction au Nouveau-Testament*, p. 219.) Le Sermon sur la montagne est « la loi nouvelle du royaume divin sous

[1] Bovon, Op. cit., tome I, p. 81.

[2] B. Weiss, *Das Leben Jesu*, tome I, p. 516 ss.

ses différents aspects[1], » ou « la nouvelle loi morale proclamée par Jésus » (*Commentaire sur saint Luc*, p. 460). M. Godet l'appelle aussi (même ouvrage, p. 459) « l'inauguration de la loi nouvelle, » expression qu'il emprunte à Weizsäcker. Par le Sermon, « Jésus a voulu poser le but à atteindre » (*id.* p. 461). Tout en nous fournissant les moyens de l'accomplir, il nous apporte et nous expose préalablement la loi de justice (cf. *id.* p. 461).

Weizsäcker, cité tout à l'heure par Godet comme s'il voyait aussi en Jésus le législateur à côté du sauveur, ne partage nullement cette idée, nous semble-t-il. Il dit bien que le Sermon sur la montagne est une sorte de législation, « eine Art von Gesetzgebung » (*Das apostolische Zeitalter,* p. 380); seulement il ne prétend pas que ce soit Jésus qui l'ait donné pour tel, mais bien l'évangéliste, ce qui change tout à fait la question. Weizsäcker n'appartient donc pas au premier et nombreux groupe de commentateurs dont nous venons de parler. Il faut le ranger plutôt dans une seconde catégorie, que nous avons maintenant à caractériser.

Ces nouveaux critiques découvrent l'essence du Sermon sur la montagne dans un tout autre cercle d'idées que celui de Loi. D'après eux, le Sermon constitue une *instruction pour les disciples :* « Instructionsrede, » comme dit Baur ; « Jüngerrede, » ainsi que s'exprime Weizsäcker. Selon ce dernier auteur[2], Jésus, dans notre discours, s'adresse au petit groupe des siens en tant qu'ils représentent un ordre nouveau exigeant une certaine conduite, et il leur indique le « chemin de justice » qui doit contraster avec la voie ordinaire suivie par leur entourage.

Cette façon de considérer le Sermon sur la montagne comme une instruction de Jésus à ses disciples est plutôt moderne et allemande. Les premiers vestiges de cette conception pourraient bien remonter cependant à Augustin déjà, qui, frappé des différences des deux relations de Matthieu et de Luc, imagina un discours exotérique adressé par le Christ

[1] Godet, Op. cit., p. 499.

[2] Weizsäcker, Op. cit., p. 380.

à la foule (celui du troisième évangile), et un discours ésotérique (Mat. V-VII) destiné précisément aux disciples seuls. Ce curieux essai d'harmonisation est maintenant abandonné; mais plusieurs l'adoptèrent en leur temps : Erasme, Osiandre, et plus récemment Lange dans sa *Vie de Jésus*[1], qu'on croirait hantée par la pensée du Righi, car notre auteur parle couramment d'une « Kulmpredigt » et d'une « Staffelpredigt » (!), l'une pour l'entourage immédiat de Jésus, l'autre pour le peuple. Meyer-Weiss[2] est apparemment davantage dans le vrai, quand, répudiant cette harmonistique, il établit que Matthieu et Luc ont eu à leur disposition une source unique dans laquelle chacun d'eux a puisé selon qu'il lui a convenu. Quoi qu'il en soit, le fait que d'Augustin à Lange on statua un discours spécial adressé aux disciples, a bien probablement contribué à former l'opinion qui voit dans le Sermon sur la montagne la « Jüngerrede » dont parle Weizsäcker.

A côté de ce dernier, citons Zahn. Il adopte en effet un point de vue analogue. Tout le discours, selon lui, roule autour de Mat. V, 16 : « Que votre lumière luise devant les hommes. » Il constitue un avertissement pour les disciples à pratiquer les bonnes œuvres d'une justice supérieure à la justice des pharisiens, plus conforme, celle-ci, au paganisme qu'à la loi. (Voir *Thèse*, Göttingue, 1868, et *Introduction au Nouveau Testament*, 1900, II, p. 277.) Autrement dit, le Sermon sur la montagne, aux yeux de Zahn, est une exhortation pour les disciples à remplir leurs devoirs d'enfants de Dieu.

C'est à peu près dans le même sens que s'exprime Schlatter dans son *Commentaire de Matthieu* (p. 51 ss.) Jésus, dit-il, veut montrer clairement aux siens combien leurs devoirs de disciples s'élèvent au dessus de la pratique juive. Ils doivent se purifier de la piété « pourrie » d'Israël qui interprète la Loi de façon pécheresse, honorer Dieu sans le vain étalage de religion que font les Juifs, placer en lui leur richesse, crainte de tomber dans la cupidité ou les soucis illégitimes.

[1] Tome II, p. 516-570. Cf. Tholuck, Op. cit.

[2] *Comm. Mat.*, p. 163.

de leurs compatriotes, et, contrairement toujours à leur peuple, ne montrer, dans les difficultés que crée le commerce avec les hommes, ni orgueil ni égoïsme. On peut résumer d'un mot cette opinion de Schlatter en disant que le Sermon sur la montagne est un catéchisme de conduite à l'usage du Juif qui se fait chrétien. L'instruction adressée aux disciples garde d'ailleurs, chez cet auteur comme chez Weizsäcker et Zahn, le caractère d'une exhortation.

L'angle où se place Schenkel (*Vie de Jésus*, p. 67-74), est un peu différent. C'est encore la « Jüngerrede » mais formant un discours de consécration (Weiherede). Il faut dire que Schenkel, comme plusieurs autres, Godet, par exemple, rattache, d'après la rédaction de Luc qu'il estime la meilleure, le Sermon sur la montagne à l'élection des Douze. On comprend dès lors qu'il parle d'une « Weiherede » ; après avoir été élus, les disciples entendent le discours qui les consacre. Donc nous avons ici moins une exhortation, comme le veulent Weizsäcker, Zahn, Schlatter, qu'une déclaration solennelle proclamant les Douze « un nouvel Israël, la vraie communauté de Dieu ; » ses membres se sépareront de l'ancien Israël en souffrant pour la justice, en aimant leurs ennemis, en se gardant de l'esprit de jugement et d'intolérance et en se donnant sans réserve au royaume de Dieu. — On reconnaît dans cette suite de pensées le schéma du Sermon sur la montagne.

L'ouvrage à notre connaissance le plus récent sur la matière (si l'on en excepte les articles conçus à un point de vue purement éthique, publiés en 1902 par Braun dans la *Christliche Welt*[1]), l'opuscule de Gravert, cité en tête de ce travail, maintient aussi l'idée d'une « Instructionsrede, » mais dans un sens particulier. Le Sermon n'est plus un discours d'exhortation ou de consécration ; il poursuit l'affermissement des disciples, « die Consolidierung ihres Jüngerstandes, » comme l'auteur s'exprime. Sous une forme à la fois didactique et polémique, « Jésus fortifie les siens contre

[1] Nos 35, 36 et 37.

les attaques des pharisiens et des scribes, dissipe leurs hésitations, et enfin leur prescrit leur conduite et leur attitude dans le monde et à l'égard du monde [1]. » Gravert trouve que, « considéré de cette manière, le discours apparaît tout autre et revêt une vivacité immense et presque dramatique. » Nous avouons n'avoir pas vu toutes ces belles choses. Mais nous avons encore été moins touché par l'ingéniosité de notre auteur qui, pour les démontrer, part des béatitudes et prétend qu'à condition de les prendre à rebours (c'est là l'originalité), on arrive à en retrouver les développements respectifs échelonnés tout le long du discours.

Je viens avec Gravert, et après un grand nombre de commentateurs dont j'ai exposé l'opinion, de prononcer le mot de *discours*. Il convient, avant de poursuivre, de s'arrêter ici un instant et de se demander si vraiment c'est un discours que le Sermon sur la montagne. Il est indéniable que Matthieu et Luc nous le présentent comme tel dans leurs deux relations, et la source commune à laquelle ils l'ont emprunté [2] l'envisageait certainement de même. De l'aveu de l'immense majorité des critiques, nous avons là un morceau oratoire avec exorde, parties essentielles, péroraison. Et si, avec Godet, Weiss, Achelis [3] et d'autres, nous admettons quelques solutions de continuité et quelques interpolations, sur lesquelles d'ailleurs chaque auteur varie, il n'en reste pas moins que le Sermon sur la montagne suit une marche continue qui n'est pas sans lui donner une allure de discours. Inutile de le démontrer, et surtout d'exposer les différentes manières dont on a cru devoir rétablir le fil des idées, encore que quelques critiques semblent attacher une grande importance à cette reconstitution. L'intérêt n'est pas là. Il réside dans la question de savoir si ce morceau fut *primitivement* un discours de Jésus, ou bien si c'est l'évangéliste qui lui a donné ce tour oratoire, en d'autres termes s'il y a eu vraiment un Sermon sur la montagne.

[1] Gravert, Op. cit., p. 20.

[2] Voyez sur ce point l'opinion de Meyer-Weiss exposée plus haut.

[3] Achelis, *Die Bergpredigt nach Matthäus und Lukas*, 1875.

Les auteurs dont nous nous sommes occupé dans les pages précédentes, admettent tous que dans les rédactions de Matthieu et de Luc nous avons (plus ou moins exactement rapporté, cela va sans dire), un discours prononcé par Jésus lui-même et non une composition de l'écrivain sacré.

Je m'explique dès lors facilement que dans ce prétendu discours on ait trouvé qui une loi, plus ou moins nouvelle, qui un enseignement pour les disciples intimes de Jésus. Il est bien évident que si le Christ voulait promulguer une Loi évangélique, ce n'est pas en quelques mots qu'il pouvait le faire ; un discours s'imposait, de dimensions respectables, même s'il ne s'agissait que de dire l'essentiel. Et, si en un jour donné aussi, Jésus a voulu « éclairer, » « exhorter, » « consacrer, » « fortifier » d'une façon particulière et décisive son entourage, il ne convenait pas moins que sa parole s'épanchât en une allocution étendue.

Mais on peut contester précisément, d'une façon générale au moins, que Jésus ait ainsi usé du « discours » tel que nous l'entendons. Et, soit qu'il s'adressât à la foule (comme le veulent la plupart de ceux qui voient dans le Sermon sur la montagne la promulgation d'une loi), soit qu'il se tournât vers le cercle plus restreint de ses disciples, il se pourrait bien qu'il eût employé une tout autre manière de parler. On sait l'usage qu'il a fait de la parabole. Volontiers aussi, selon la pratique orientale, il se servait de l'aphorisme, de la sentence brève et incisive. Le Sermon sur la montagne ne serait-il pas une collection de ces sentences du Christ réunies par l'auteur sacré, au lieu d'être vraiment un discours en tous points prononcé par Jésus en une circonstance spéciale ?

C'est Calvin [1], sauf erreur, qui le premier émit cette idée. Plusieurs commentateurs l'ont dès lors adoptée, tels Semler, Pott, Kuinöl, Strauss, Baur [2], Hase (*Vie de Jésus*), Holtzmann (*Comm. Synopt.*, 1889), qui appelle le Sermon sur la montagne un travail de mosaïque (« eine kunstreich gegliederte

[1] Cf. Calvin, *Commentaire du Nouveau Testament*. Edit. 1854. Tome I, p. 146.
[2] Cf. Keil, *Commentaire de Matthieu*, p. 216.

Mosaïkarbeit[1] »), Renan, Reuss, Réville, Stapfer. Ce dernier définit le Sermon « un résumé (construit par la tradition) du mode d'enseignement de Jésus pendant une certaine période de son ministère[2]. »

Les adversaires répondent par des arguments peu probants. On fait fond sur la belle ordonnance du texte. Mais qui nous dit que ce plan si réussi (?) n'émane pas de l'évangéliste, lequel, sans manquer de respect aux paroles de Jésus, avait bien le droit de les grouper dans un certain ordre ?

D'autres critiques, par exemple Nösgen dans son *Commentaire sur les synoptiques* (p. 50 et suiv.), font valoir, au contraire, les solutions de continuité qui arrêtent le lecteur. Ils prétendent que la piété du rédacteur l'a empêché de suppléer aux lacunes apparentes et de compléter un discours à ses yeux authentique. Mais, répondrons-nous, l'auteur sacré peut n'avoir rien « complété, » tout simplement parce qu'il n'y avait pas de discours du tout. L'argument présenté recule la difficulté. Il ne la résout pas.

Celui avancé par le commentateur catholique Hugo Weiss[3] ne porte pas davantage. Weiss s'appuie sur Marc VI, 34 ss., VIII, 2 ss., où l'on voit les foules oublier le boire et le manger pour écouter les paroles qui tombent de la bouche de Jésus. Il en conclut qu'elles entendaient de longs discours. Le texte, en tout cas, ne le dit pas. Tout indique, au contraire, que la vraie méthode pédagogique du Christ s'adressant au peuple devait être de multiplier le moins possible ses paroles pour laisser à ses auditeurs le temps d'en saisir la profondeur et la puissance.

Un critique qu'on ne peut accuser de parti pris, puisque, selon son propre aveu, il a commencé par admettre l'authenticité du Sermon sur la montagne en tant que discours, Hase, oppose à cette authenticité des raisons que leur valeur nous engage à employer dans les termes mêmes dont l'auteur s'est

[1] Cf. Gravert, Op. cit , p. 2.

[2] Stapfer, *Jésus-Christ pendant son ministère*, p. 63.

[3] Cf. Gravert, Op. cit., p. 3.

servi. Après avoir fait remarquer qu'aucun sténographe, et pour cause, ne suivait Jésus, et que les deux relations du Sermon ne sont point identiques tant s'en faut, ce qui fait qu'elles s'infirment l'une l'autre (Hase, *Vie de Jésus*, p. 497 ss.), poursuit ainsi : « Comment se représenter les choses ? Jésus s'est-il préparé, puis a-t-il récité par cœur ou lu son discours ? On ne saurait l'admettre de celui qui parlait comme ayant autorité et non comme les scribes.... C'est évidemment une allocution populaire qu'il doit prononcer. Mais si on la tenait au milieu de nous, nous dirions : « Détails remar- » quables, mais mauvais discours ! » Non seulement il pèche contre l'homilétique, mais il contient tout au monde. Que n'y lit-on pas ? Amour des ennnemis, divorce, serment, longanimité, vraie aumône, prière et jeûne, confiance en Dieu, etc., apparaissent et se succèdent avec rapidité. Sur la fin, un amas de maximes sans lien ! On dira : « C'était la ma- » nière orientale. » — Oui, dans les livres de sentences, mais pas dans les discours.... un discours de cette sorte ne pouvait produire aucun effet. On réfléchissait à la sainteté du mariage et voilà qu'on était troublé par un appel soudain à la miséricorde ! Un point en chassait un autre et distrayait l'attention. Les grands arbres trop rapprochés se brisent mutuellement les branches. Jamais Jésus n'a parlé de cette manière. »

C'est incontestable, nous semble-t-il. Mais si l'on ne voit plus dans le Sermon sur la montagne qu'une collection de sentences au lieu d'un discours suivi il se pourrait aussi qu'à cette transformation dans la façon d'envisager la forme du morceau correspondît une transformation dans la manière d'en apprécier le fond. C'est précisément ce que nous pouvons constater chez toute une catégorie d'auteurs, la troisième, dont nous avions à parler.

Aux yeux de ces critiques, l'essence du Sermon sur la montagne ne consiste plus dans une « nova lex » ou dans quelque « Jüngerrede. » L'idée de *Loi* et celle de *disciples*, fondamentales dans les deux points de vue précédents, ont fait place à la notion du *Royaume de Dieu* et plus spéciale-

ment à la *prédication générale de sa morale.* Les sentences du Sermon, prises, selon l'avis unanime de nos auteurs, dans la première partie du ministère du Christ, ont été isolées des circonstances qui leur ont donné le jour, puis groupées de façon à montrer le but de Jésus, qui est la fondation du Royaume, les mobiles qui le faisaient agir, les moyens qu'il se proposait d'employer, les conditions enfin auxquelles il soumettait la participation à son œuvre. Un vrai résumé de doctrine chrétienne !

Calvin[1] le disait déjà : « L'intention des deux évangélistes a été de recueillir une fois en un lieu les principaux points de la doctrine de Christ appartenant à la règle de bien et saintement vivre.... Les lecteurs ont ici un bref sommaire de la doctrine de Christ, recueilli de plusieurs et brefs sermons d'iceluy. »

Les modernes ont, sous une forme différente et avec des nuances, exprimé plus d'une fois un jugement analogue. Tel Reuss[2], qui se borne d'ailleurs à des généralités. Il déclare que « le rédacteur du premier évangile a réuni en faisceau un certain nombre de maximes et de préceptes qui pouvaient se prêter à une pareille combinaison » et qu'il a « concentré ainsi *la substance de l'enseignement moral du Seigneur :* » exaltation, dans les macarismes, de la vie en Dieu, devoirs des disciples vis-à-vis du monde, morale des pharisiens et morale de l'Evangile, sentences diverses.

Strauss (*Seconde vie de Jésus*, tome I, p. 321) présenta, en son temps, le même jugement, mais précisé et rétréci. Il estime que « le Sermon a pour but d'éclairer les partisans de Jésus sur les principes de son activité religieuse et morale » (die Grundsätze seines religiös-sittlichen Wirkens). C'est bien « l'enseignement moral » dont parle Reuss, mais considéré sous l'angle du mobile qui poussait Jésus à le donner.

Hase (*Vie de Jésus*, p. 503) est incroyablement terre à terre. Le Sermon sur la montagne répond, nous dit-il, « à un simple

[1] Calvin, Op. cit., p. 146.

[2] Reuss, *Histoire évangélique*, p. 192 et suiv.

sens pratique ; il ne présente guère qu'un côté de la religion, le rapport moral des hommes entre eux ; c'est la légalité élevée à la hauteur de la moralité. Le rapport avec Dieu ne dépasse pas non plus ce souci matériel : tout se borne à la confiance en la providence. » « L'enseignement moral » se retrouve donc dans le Sermon, selon Hase, mais purement circonscrit aux besoins pratiques : « un code de moralité religieuse, » comme dit Herder, que notre auteur cite en se l'appropriant. Mais Hase et Herder sont-ils seuls à partager cette conception mesquine ?

Plus élevée assurément est l'opinion de Renan et de Réville, que nous nommions en commençant et auxquels nous revenons au terme de cette enquête. Tous deux (nous l'avons déjà fait pressentir plus haut) sont bien de l'avis que le Sermon sur la montagne constitue un enseignement moral, mais ils lui attribuent une haute valeur, puisqu'ils en font précisément la substance même de l'Evangile. Sans prononcer le mot de « programme du royaume des cieux » employé par quelques commentateurs, ils voient dans notre collection de sentences une prédication du royaume exprimant les éléments évangéliques essentiels. C'est peut-être qu'ils ont insuffisamment compris ces derniers (nous le verrons tout à l'heure), mais au moins l'appréciation de nos deux critiques sur le Sermon lui-même ne tend-elle en aucune façon à le rabaisser. Qu'on en juge par cette déclaration de Réville, à laquelle nous nous bornons : « La morale du Sermon sur la montagne, dit-il, n'est pas une plate énumération de préceptes qui en feraient un code à côté de tant d'autres. Elle est religion autant que morale. Elle plonge jusqu'à la disposition intime de l'individu. Elle est religieuse parce qu'elle part du principe qu'en Dieu est la source de l'obligation au bien et aussi le centre de l'attraction que le bien fait éprouver à l'âme sensible à sa souveraine beauté[1]. »

Récapitulons ! Nous nous proposions d'interroger les commentateurs anciens et modernes pour voir ce qui, selon

[1] Réville, Op. cit., p. 30.

eux, constitue l'essence, le fond du Sermon sur la montagne. Nous avons dû nous borner à un nombre relativement restreint de noms. Cela nous a pourtant permis de démêler les trois groupes d'opinions suivants :

1° Le sermon sur la montagne est envisagé comme une loi, opposée à la loi mosaïque, ou bien développant et expliquant cette dernière.

2° Le Sermon constitue une « instruction » pour les douze disciples que Jésus se propose d' « éclairer », d' « exhorter », de « consacrer » ou d' « affermir ».

3° Le Sermon forme une prédication générale du royaume de Dieu, un enseignement moral relatif à ce royaume, et dont la valeur est diversement appréciée suivant les commentateurs.

Je rappelle enfin que, chemin faisant, nous avons constaté que les deux premières catégories de critiques se rattachent plutôt à l'idée d'un discours plus ou moins authentiquement rapporté, tandis que le troisième groupe penche en général pour une collection de sentences. Les questions de fond et de forme marchent donc parallèlement.

Il s'agit maintenant de voir lequel des trois avis en présence nous voulons adopter... à moins qu'aucun ne nous satisfasse pleinement et que nous ne cherchions autre chose.

Mais je n'oublie pas que le but que nous poursuivons dans ces lignes, ce n'est pas de dégager *pour elle-même* l'essence du Sermon sur la montagne, mais bien de la comparer avec celle de l'Evangile et de chercher jusqu'à quel point les deux se confondent.

Avant donc de nous prononcer définitivement sur les trois manières de voir formulées plus haut, nous ferons bien, si nous voulons trouver une voie sûre qui nous permette de nous décider en toute connaissance de cause et d'arriver à une conclusion sur le rapport exact entre le Sermon sur la montagne et l'Evangile, d'élucider maintenant la question de l'essence de ce dernier?

II

Il ne sera peut-être pas inutile de dire d'emblée que nous identifions l'essence de l'Evangile avec celle du christianisme. Mais nous nous heurtons précisément ici au grand sujet de controverse, et on sait l'actualité que lui a donné le récent ouvrage, résumé de seize conférences, du professeur Harnack de Berlin[1].

Il ne peut entrer dans les cadres de ce travail de faire l'historique de la question. Au reste cela n'aurait pas d'importance pour déterminer la relation du Sermon sur la montagne et de l'Evangile. Rappelons seulement certains points qui aideront à poser dans ses vrais termes le problème de l'essence du christianisme.

Le catholicisme et l'orthodoxie protestante assimilent le christianisme au dogme. L'équation est fausse. Le dogme est vis-à-vis du christianisme dans un rapport non d'égalité mais de subordination[2]. Ce n'est pas qu'il n'ait sa très grande importance et, dans un sens, sa nécessité. La religion intéresse trop toutes les facultés de l'âme, l'intelligence aussi bien que le sentiment et la volonté, pour ne pas se *rationaliser* forcément et se traduire en formules. Bien plus! Comme ce sont les idées qui, en définitive, mènent le monde, il en résulte que les dogmes que l'on professe, si tant est du moins qu'on les professe sérieusement, ont sur la vie tout entière une influence profonde ; la religion elle-même en reçoit une salutaire impulsion dans le cœur des individus. Loin donc de mépriser les formules chrétiennes, il faut s'appliquer à les corriger et à les améliorer sans cesse, à les rendre toujours plus adéquates à leur objet, comprenant le rôle immense qu'elles sont appelées à jouer. Mais c'est peut-être justement parce que le dogme exerce une si profonde influence qu'on l'a volontiers identifié avec le christianisme lui-même. C'est cependant lui faire trop d'honneur, et oublier

[1] Harnack, *Das Wesen des Christentums*, 1900.

[2] Cf. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion.*

que toute sa force il ne la tient en fait que de la religion, dont il est la traduction intellectuelle sinon toujours intelligente. Le dogme est à l'Evangile ce qu'un fait secondaire est à un fait primaire. L'Evangile a fait naître le dogme, il s'est créé en lui un puissant auxiliaire; mais l'auxiliaire, même indispensable, ne peut revendiquer pourtant qu'une place en sous-ordre. L'absence des formules ne saurait rien ôter au christianisme de son caractère *sui generis*, et l'évangile peut se retrouver tout entier là où il ne serait question ni de divinité de Jésus-Christ, ni de trinité, ni de satisfaction vicaire, ni de tel autre dogme que quelques-uns déclarent essentiel et inhérent à la substance même du christianisme. Et je constate, entre parenthèse, que le Sermon sur la montagne est précisément le moins dogmatisant possible, encore que Bonnet prétende y retrouver la théorie de l'expiation (!)

Si l'essence du christianisme ne se résout pas dans la notion de dogme, se résout-elle peut-être dans celle de miracle? Pour beaucoup, en tout cas, l'idée d'Evangile emporte celle de surnaturel, l'une ne se soutient pas sans l'autre, et si on nie l'une on nie l'autre. Si l'on veut dire par là que le christianisme relie la sphère céleste et la sphère terrestre, détruise l'antinomie qu'on a souvent statuée entre les deux et unisse l'homme à la divinité, on verra tout à l'heure que nous abondons dans cette opinion. Mais ceux qui tiennent le miracle pour l'élément constitutif de l'Evangile entendent autre chose. Le mystère psychologique de la créature saisissant le créateur leur semble moins essentiellement évangélique que d'autres mystères réalisés dans d'autres miracles — mystères et miracles d'incarnation, d'inspiration, de révélation extérieure par des moyens magiques, de résurrection charnelle, etc. Le christianisme, dégagé de ce surnaturel sensible, n'est plus à leurs yeux le christianisme. C'est l'arbre sans la sève et sans la vie. Seulement, pour le malheur de cette théorie, la sève et la vie de l'Evangile, portant les fruits de la conversion et de la sainteté, circulent bel et bien dans des âmes qui repoussent énergiquement le miracle comme contrevenant à l'ordre naturel des choses établi de Dieu lui-même.

Le surnaturel n'est donc point si nécessaire au christianisme qu'on veut bien le dire. Et, toujours en passant, remarquons, pour ne pas nous éloigner trop de notre sujet, que le Sermon sur la montagne ne fait pas davantage place au miracle qu'il ne le fait au dogme ; cela seul déjà le détache nettement de tout le reste des relations des synoptiques et le signale à l'attention.

A défaut du dogme et du miracle, est-ce, comme on l'a prétendu aussi, le rite qui constitue le fond du christianisme ou en tout cas un élément essentiel de ce dernier? Non ! Et ce n'est pas seulement à des catholiques, à des anglicans ou à des luthériens qu'il faut faire entendre cette dénégation, mais encore à plus d'un réformé. Comprendra-t-on une fois clairement parmi nous qu'il ne peut y avoir de notion protestante du sacrement, bien entendu au sens historique du mot, qui est celui de l'*opus operatum*? Mais l'opus operatum, tout prétendu moyen de *grâce* qu'il se dit, est l'obstacle le plus certain à la grâce de Dieu parce qu'il exclut logiquement la foi qui en conditionne la possession ! Comme tel aurait-il quoi que ce soit de protestant — et de chrétien ? Il est temps donc que le rite cesse d'être mis à la base du christianisme. Il en constitue uniquement le simple et touchant symbole. J'ajoute que rien n'est moins rituel que le Sermon sur la montagne. Il suffit d'en citer pour preuve les déclarations de Jésus sur le jeûne, l'aumône, la prière faite en secret.

Dogme, miracle, rite n'épuisent donc point la notion d'Evangile. Il nous faudra par conséquent chercher autre part que dans cet ordre d'idées tout extérieur l'essence du christianisme. Nous l'avons déjà fait entrevoir en parlant du surnaturel : le problème ressortit au domaine intérieur et psychologique. C'est en moi, dans ma conscience, qu'il faut que je descende si je veux découvrir ce que l'Evangile a de vraiment spécifique. Il faut que j'interroge mes expériences chrétiennes ; et, soit dit en passant, ceci confirme qu'on ne peut être vraiment théologien qu'en étant d'abord chrétien. Or, toutes nos expériences reviennent à celle-ci : c'est que

notre cœur est le théâtre de la communion de deux esprits, celui de Dieu et le nôtre : un Esprit saint qui s'abaisse vers un esprit pécheur, un Esprit qui bénit et un autre qui prie. Le Ciel et la terre s'unissent dans cette rencontre. Aucune distance ne sépare plus l'homme de son Dieu. Il se sent de la « race de Dieu, [1] » il participe à sa nature, il vit de sa vie. Si déchu qu'il soit par le mal, il y a encore en lui quelque chose de capable de s'allumer à la flamme d'En-Haut. Il y a en son âme une affinité divine qui tend à s'affirmer, et, dans la réalisation de cette affinité, gît la réconciliation entre la créature pécheresse et le Dieu qu'elle a offensé. Cette communion, — source pour l'homme de sa transformation intérieure, de la sanctification de son cœur, de son salut en un mot, pour appeler les choses par leur nom, — voilà ce qui constitue le fond de l'Evangile, l'essence du christianisme.

Mais on dira : « Où est le Christ dans ce christianisme-là ? » Il le remplit tout entier. Car l'expérience première, initiale, celle d'où toutes les autres ont découlé, qu'elle a rendu possibles parce qu'elle a ouvert la voie, a été faite par Jésus-Christ. En lui a fermenté le levain qui maintenant encore fait lever toute la pâte. Il a réalisé la perfection de cette communion à laquelle nous tendons. A cet égard, lui, personnage historique, il a si bien « tout accompli, » si bien achevé sa tâche qu'à l'heure qu'il est, après vingt siècles, son œuvre nous est encore directement accessible ; elle fait sentir ses effets comme au premier jour, et il faut bien l'incrédulité catholique pour demander à la messe la répétition de cette œuvre du Christ comme si elle n'avait pas suffi du premier coup.

Disons mieux encore ! L'unité de Jésus avec son Père fut si parfaite, son esprit fut si complètement pénétré de celui de Dieu, que nous ne pouvons plus dissocier ces deux esprits ; l'action de l'un c'est l'action de l'autre, et, chrétien, je suis autant en Christ qu'en Dieu et en Dieu qu'en Christ. L'Evangile consiste donc dans l'union étroite et personnelle de

[1] Actes XVII, 28.

l'homme avec son Père céleste ou du disciple avec son Maître. C'est à la lumière de cette définition qu'il nous faut maintenant revenir au Sermon sur la montagne afin de fixer son rapport avec le christianisme.

III

Il résulte des développements qui précèdent que la personne de Christ est inséparable de son Evangile, que si l'on met Christ dans l'Evangile celui-ci est complet, que si on le supprime, l'Evangile est supprimé aussi. On pourra ôter du christianisme dogme, miracle, rite, et avoir quand même le christianisme dans son intégrité. On le détruit, au contraire, dès qu'on en arrache Jésus-Christ et son Esprit.

Les conséquences qui découlent de ce principe éclatent aux yeux en ce qui concerne notre sujet du Sermon sur la montagne.

Ce dernier (nous l'avons noté au cours du chapitre précédent) exclut absolument le dogme, le miracle et le rite. Ce ne sera point une raison pour nous de déclarer, en réponse à notre question du début, qu'il ne constitue pas, ou plutôt ne renferme pas tout l'Evangile. L'absence des trois éléments précités ne doit, si l'appréciation que nous en avons donnée tout à l'heure était juste, préjuger en rien à cet égard. Et si nous devions réfuter le point de vue des Renan, des Réville, et, d'une façon générale, de ce « moralisme » qui identifie Sermon sur la montagne et Evangile, nous estimerions maladroit pour notre cause d'arguer de la dépréoccupation du Sermon quant au dogme, au miracle et au rite. Disons-le bien ! Ceci n'infirme nullement — pas plus d'ailleurs qu'il n'établit — la valeur chrétienne de notre morceau.

Le nœud de la question, c'est le rôle qu'on attribue à Christ, à sa personne, à son Esprit, dans le Sermon sur la montagne. Et ceci nous ramène tout droit aux résultats de notre enquête (chap. I) sur l'essence de ce « discours. »

On nous a parlé d'un Jésus législateur. Il faut avouer que l'idée de Loi est naturellement amenée par le chapitre V, 17-

48 de Matthieu où Jésus rappelle les ordonnances mosaïques et s'exprime à leur sujet dans les termes qu'on sait. Mais est-ce bien pourtant l'intention de Jésus d'apporter « sa Loi, » ou, comme disent quelques uns, son interprétation de la Loi ? Que l'évangéliste ait peut-être vu en Jésus un législateur, ce n'est pas impossible. Cela s'accorderait avec le judéo-christianisme légaliste que plusieurs prétendent découvrir chez Matthieu. Mais Jésus lui-même en est défiguré, et ce n'est pas à tort que le premier commentateur de son œuvre, saint Paul, a déclaré que l'Evangile de Christ est la « fin de la Loi », amendée ou non. Christ n'a pas donné de « commandement. » Il n'a pas non plus transformé les anciennes ordonnances. Il a apporté un principe de vie, une force, un Esprit nouveau d'où découle sans doute une loi morale (« loi de conscience, volonté du Père, » comme s'exprime Stapfer[1],) dont « il ne passera pas un iota ni un seul trait de lettre ». Mais avec la Nouvelle-Alliance, inaugurée par Jésus, disparaît à tout jamais le règne des ordonnances qui était la caractéristique de l'Ancienne-Alliance. L'élément moral a remplacé l'élément juridique.

Si nous n'admettons pas que l'idée de *Loi* soit à la base du Sermon sur la montagne, nous ne saurions davantage accepter celle d'une « Jüngerrede, » pour employer le mot commode cité plus haut. Nous ne contestons point assurément que, comme on nous l'a fait entendre, les disciples n'aient trouvé dans ces paroles de Jésus « instruction », « exhortation », « consécration » même, ou « encouragement ». Chaque mot sortant de la bouche vénérée du Maître devait, on peut dire, leur faire jusqu'à un certain point cet effet. Mais c'est un *effet* justement. Or ce ne sont point les résultantes — d'un *prétendu* discours encore ! — que nous recherchons. Ce que nous voulons connaître c'est le fond de ce discours.

Nous voici donc acculés à la troisième opinion qui a été exprimée relativement à l'essence du Sermon sur la mon-

[1] Stapfer, *Jésus-Christ pendant son ministère*, p. 85.

tagne. Celui-ci constitue, nous dit-on, une *prédication générale* du royaume de Dieu, de ses conditions ; c'est la *doctrine morale* de Jésus. Accepterons-nous cette idée ? Elle a pour elle, nous l'avons vu, au point de vue tout formel déjà, l'avantage de présenter le Sermon sur la montagne pour ce qu'il est vraiment, non un discours, mais une collection de sentences. Ceci est, à nos yeux, une présomption favorable. Mais ce n'est point suffisant pour que nous ne fassions de sérieuses réserves sur le sens qu'il faut attribuer à cette expression : « prédication ou doctrine de Christ. » Nous n'oublions pas qu'elle est employée par des hommes dont la conception de la religion, partant celle de l'enseignement de Jésus, est fort distante, tels un Reuss et un Renan. La prudence nous force donc de mettre les points sur les *i*.

On parle d'une prédication générale de Jésus, d'une doctrine morale qu'il propose. Admettons. Mais si on examine de près cette « doctrine », on sera peut-être étonné d'y trouver — et c'est là un premier point très essentiel — beaucoup moins d'idées nouvelles qu'on n'aurait cru. La pensée de Jésus n'est point si originale qu'on se l'imagine quelquefois. Dieu nous garde du sacrilège de contester que l'intelligence du Christ ait été vive, profonde, poétique aussi ! Il n'est pas permis de mettre la chose en doute. Mais qu'on nous permette de le dire : Jésus ne fut pas ce qu'on est convenu d'appeler un prince de la pensée, un génie intellectuel. Dans son « enseignement », puisqu'on veut le désigner ainsi, il est plus d'une idée neuve, sans doute. A en croire Stapfer[1], Christ est le premier qui ait blâmé le talion ou recommandé d'arracher l'œil et de couper la main qui font tomber dans le péché. Mais Jésus tire de son trésor encore plus de choses vieilles que de choses nouvelles. Notre Sermon sur la montagne n'est souvent qu'un écho de pensées qui se retrouvent ailleurs et auparavant, dans l'Ancien-Testament, dans le Pirké Aboth, chez les Esséniens (cf. le blâme jeté sur le serment), dans les écoles d'un Schammaï et surtout d'un

[1] Stapfer, Op. cit., p. 85.

Hillel. Renan, à cet égard (voyez p. 40-41), a fort bien jugé, quelque scandale que certaines âmes en aient pu concevoir. Son appréciation est corroborée par celle de Stapfer[1], d'Harnack, et d'autres encore.

Cette opinion, qui peut paraître par trop hardie à quelques-uns, ne nous effraie point, et non seulement parce qu'elle est conforme à la réalité des choses, mais parce qu'il nous semble qu'elle élève le Christ au lieu de le rabaisser, comme on pourrait le penser à première vue. Sans doute Jésus répète souvent ce que d'autres ont déjà dit. Mais, chose admirable ! il faut que ce soit de sa bouche que ces vérités anciennes sortent pour donner l'impression d'autorité et atteindre les cœurs et les consciences. Il faut la voix de Christ pour imprimer la secousse qui convertit et qui transforme. Les scribes, si éloquents, si originaux même de pensée qu'ils aient été, ne parlaient pas de cette manière. Et remarquons que cette constatation sert précisément de conclusion à notre Sermon sur la montagne. Elle est de nature à faire réfléchir. « Jadis, pour employer un mot d'Harnack que nous citons librement, les rabbins distillaient en gouttelettes la vérité éternelle et personne ne réussissait à se désaltérer ; en Christ, c'est l'eau du rocher qui coule à torrents et tout le monde peut s'y abreuver. » L'ancienne doctrine jusqu'à Christ était restée sans fruits. Christ la sème, et voilà qu'elle produit une moisson de salut pour l'humanité entière. La société est soulevée par l'irrésistible levier d'Archimède.

Le mot de salut que nous venons de prononcer ne dit même pas encore assez. Il pourrait faire croire que Jésus n'apporte de révolution que dans le domaine de la conscience. La portée de son œuvre est plus grande que cela. L'esprit y trouve son compte comme le cœur. C'est peut-être, dans un certain sens, le phénomène encore le plus remarquable bien que le moins remarqué. Jésus, disons-nous, n'enseigne rien ou presque rien d'essentiellement neuf, et pourtant voyez ce prodige ! Depuis que Jésus a parlé, les notions les plus fon-

[1] Stapfer, Op. cit., p. 84 ss.

damentales se sont transformées. La prédication de Christ a été le point de départ du bouleversement le plus complet qui se soit fait dans les idées. Dans les idées religieuses d'abord ! C'est assez connu pour que nous puissions nous dispenser d'insister. Mais dans les idées philosophiques aussi. Depuis Jésus-Christ, l'humanité a non seulement changé maints points de détails de sa *Weltanschauung*, mais elle en a déplacé jusqu'à l'axe. Jadis la conception de l'univers pivotait tout entière autour de l'idée de l'οὐσια. Cette notion centrale s'est évanouie, grâce à Christ, devant une autre : celle de personnalité, dont la plus belle formulation a été la parole : « Dieu est esprit, » que cette parole soit vraiment de Jésus ou non. La dogmatique officielle, c'est vrai, n'a pas encore compris que ce fait lui interdit de répéter la formule paganisante de Nicée : « Dieu est une *substance* en trois personnes, » tandis qu'il faudrait dire : « Dieu est *une personne.* » On y arrivera.

Je reviens à l'enseignement de Jésus. Nous disons donc que, tout ancien qu'il soit, dans beaucoup de ses éléments, il est nouveau par sa puissance et la transformation radicale qu'il apporte dans les cœurs et dans les esprits. N'y aurait-il pas d'explication de cette circonstance inouïe, cent fois plus à la gloire de Jésus que la plus belle et la plus neuve de toutes les doctrines ou de toutes les philosophies qu'il eût pu apporter.... et qui fût restée peut-être sans résultat ? Oui, il y a une explication. C'est que ces vérités d'autrefois, Christ, le premier, en a fait un objet d'expérience. Elles étaient mortes. Elles ont pris vie au souffle de cet Esprit de Dieu dont nous avons vu plus haut que Jésus était tout rempli. Christ les a prêchées. Mais, en passant par sa bouche, la doctrine cessait d'être une doctrine pour devenir plus que cela : une âme qui s'épanchait ; les paroles n'étaient plus que la traduction d'états de conscience, l'enseignement un miroir, dans lequel se reflétait toute la vie de communion parfaite de Jésus avec Dieu. Là a été le secret de la puissance de la parole de Christ : apporter une doctrine qui fût le rayonnement de sa personnalité, rayonnement elle-même de la per-

sonnalité de Dieu. Christ prêchait. En fait qu'annonçait-il? Un certain nombre de vérités ? Non ! Mais sa personne divine. — Il prêchait ! Mais quelle était l'*essence de sa prédication ? Lui-même.*

Dès maintenant nous n'avons plus à chercher. Nous nous demandions ce qui constitue le fond du Sermon sur la montagne. Sans hésitation nous mettons de côté l'idée de Loi, l'idée d'une exhortation adressée aux intimes du Christ, l'idée même d'un enseignement en tant que le docteur qui le donne rentre dans l'ombre une fois sa tâche finie. *L'essence du Sermon sur la montagne, c'est la personne de Jésus, dont le Sermon est comme l'émanation.* Au fond de ce morceau célèbre nous trouvons plus que des sentences plus ou moins neuves ; derrière l'aphorisme, si frappant soit-il de hardiesse souvent, de simplicité toujours, quelque chose qui nous touche encore davantage : une personnalité qui se dévoile et qui s'impose. Les paroles sont devenues « esprit et vie ». Les mots ne sont point écrits sur les lèvres d'un cadavre. Ils sortent d'un cœur qui palpite et frémit, qui traduit ses expériences et se donne lui-même.

Quel est-il cet homme dont le bonheur est dans la « pauvreté d'esprit, » dans la « faim et la soif de la justice, » dans la « pureté du cœur? » Est-ce un type imaginaire ? Non, c'est Jésus ! — Quel autre que lui est le « sel de la terre » et « la lumière du monde » ? Il veut qu'on « accomplisse la Loi » ; mais qui « l'accomplit » sinon lui, « parfait comme le Père céleste est parfait » ? Lui, toujours lui ! il est sincère dans le « jeûne », dans « l'aumône », dans la « prière » et cherche en Dieu seul, « qui voit dans le secret », la « récompense ». Ses « trésors » il les « amasse dans le ciel », son obéissance va à « un seul Maître », sa confiance est entière dans le Père céleste qui nourrit « les oiseaux du ciel » et qui revêt « les lis des champs ». Il est celui qui « demande » et qui « reçoit », qui « fait aux hommes ce qu'il veut que les hommes lui fassent », qui « entre par la porte étroite » ; il est le vrai « prophète », le « bon arbre sur lequel on cueille de bons fruits » ; il fait « la volonté du Père qui est dans les

cieux » ; il est « l'homme prudent qui place sa maison sur le roc » et non « l'insensé qui bâtit sur le sable ».

Tout cela, sans doute, est présenté par Jésus sous forme d'enseignement pour les autres. Mais cet enseignement, ce n'est pas seulement sa bouche qui le formule, c'est sa pratique journalière qui le crie. Il propose une doctrine. Oui, si l'on veut ! mais une doctrine où la parole n'est plus qu'une écorce, tandis que lui, Jésus, est le chêne gigantesque et vivant. Dans le Sermon sur la montagne, comme dans tout le reste, la doctrine de Jésus se résout dans sa personne, à laquelle elle est liée indissolublement.

Nous n'avons plus qu'à conclure. Peu de mots suffiront. L'étude qui précède nous a conduits à un double résultat. Elle nous a montré l'essence du christianisme dans la communion d'esprit de l'homme avec Christ, et l'essence du Sermon sur la montagne dans la personnalité de Jésus qui, en dernière analyse, se prêche lui-même. Quelle est dès lors la valeur chrétienne de notre morceau ? Tout l'Evangile y serait-il contenu ? Nous n'hésitons pas à l'admettre, puisque dans le Sermon sur la montagne, comme dans tout « l'enseignement » de Jésus, nous retrouvons en définitive le Christ qui nous offre sa communion, la communion de son Esprit.

Mais qu'on veuille bien faire attention à deux choses ! Et d'abord, si notre solution affirmative semble s'identifier avec celle des Renan, Réville et autres, elle en est, dans un sens, l'antithèse. Le « moralisme » voit tout l'Evangile dans le Sermon sur la montagne, mais sous prétexte que Jésus n'y est pas. Nous, nous disons que tout l'Evangile est là parce que chacune de nos sentences en quelque sorte nous apporte la personne du Christ avec soi. Qu'on enlève au contraire ce dernier, tout l'Evangile est alors annihilé, et le Sermon sur la montagne n'est plus qu'une belle morale.... impuissante !

Une seconde observation est nécessaire pour préciser le point de vue où nous nous plaçons. Si nous identifions Sermon sur la montagne et Evangile parce que dans l'un et

l'autre nous retrouvons la communion de Jésus, il faut pourtant s'entendre.

Les sentences du Sermon datent en général de la première partie du ministère du Christ, du temps de « l'idylle », aurait dit Renan, qui n'avait pas complètement tort. Mais nous n'oublions pas que Jésus était soumis à la loi du développement comme tout homme. De l'époque du Sermon jusqu'à la journée du Calvaire, il a, en conséquence, fait des expériences que notre discours ne laisse pas encore entrevoir. Il marchait de pureté en pureté, d'obéissance en obéissance, et au cours de cette vie de consécration complète à Dieu faisait chaque jour de nouvelles découvertes qui le conduisaient à de nouveaux progrès. Encore, par exemple, que la souffrance ne lui ait sans doute jamais été épargnée, il n'a compris et accepté que vers la fin sa vocation d'Homme de douleur. Dès le début déjà, il n'en était pas moins tout à Dieu, et quiconque allait à lui avec confiance pouvait par conséquent trouver en sa personne la communion d'esprit avec Dieu, le salut. Les faits sont d'ailleurs là qui le prouvent. L'Evangile est saisissable donc au premier jour du ministère de Jésus.

Mais alors, demandera-t-on, pourquoi tout le travail subséquent de Jésus, pourquoi sa mort? C'est pourtant pour que l'Evangile fût plus complet? Non, puisque dès le commencement Christ apporte aux hommes tout l'Evangile qui les sauve. Seulement distinguons! Il le leur apporte en quelque sorte *en qualité*. Et, pour qu'il le leur rendît plus accessible, il fallait qu'il le leur offrît aussi *en quantité*. L'œuvre de Jésus tend précisément à ce résultat. La mort du Christ ne s'explique pas autrement non plus. Elle constitue un *summum*. En elle se concentrent toutes les énergies, toute la sainteté, toute la charité du Seigneur, en même temps qu'elle est la démonstration de tout le péché des hommes et de tout l'amour de Dieu qui veut sauver ses créatures égarées. Désormais, inexcusable est quiconque refuse l'Evangile, puisque, en mourant, Jésus nous lègue son patrimoine *entier* d'expériences morales et religieuses. C'est bien pour cela qu'avec saint Paul nous continuerons à prêcher « Christ crucifié. »

Mais, encore une fois, qu'on ne s'y méprenne point ! La croix n'est, *qualitativement*, ni plus ni moins évangélique — et par conséquent salutaire, — que la première parole de Jésus à peine sorti de l'eau du baptême qui inaugure son ministère. Et voilà pourquoi nous disons que dans le Sermon sur la montagne où Jésus se donne *tout*, il offre aussi *tout l'Evangile*.

Je reconnais d'ailleurs qu'il est bon qu'on nous offre cet Evangile « en quantité ». Hélas ! la faiblesse de notre foi l'exige.

Thierrens, février 1903.