Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 28 (1978)
Heft: 2

Artikel: L'Église et le monde en Matthieu 13, 36-43
Autor: Marguerat, Daniel
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381108

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: 09.12.2025

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

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 110 (1978), P. 111-129

L'ÉGLISE ET LE MONDE EN MATTHIEU 13,36-43*

DANIEL MARGUERAT

L'évangile de Matthieu présente trois évocations tant soit peu détaillées du jugement eschatologique: la condamnation de ceux qui "disent: Seigneur, Seigneur!" (7,21-23), la seconde partie de l'interprétation de la parabole de l'ivraie dans le champ de blé (13,40-43), ainsi que la célèbre scène dans laquelle le Christ-Fils de l'homme sépare l'humanité à l'instar du berger distinguant les brebis des boucs (25,31-46). Le premier texte s'inscrit sans nul doute dans la polémique contre les faux-prophètes (7,15-20), et reflète un affrontement interne à la communauté matthéenne[1]. L'interprétation des deux autres péricopes s'avère moins aisée; l'exégèse se trouve en effet placée devant une alternative: le thème du jugement est-il appliqué à l'église de Mt[2], relevant en ce sens de la parénèse ecclésiale, ou le rédacteur de l'évangile veut-il évoquer un jugement universel atteignant indifféremment l'Eglise et le monde? En d'autres termes, la visée matthéenne est-elle d'ordre ecclésiologique ou d'ordre universaliste?

L'enjeu théologique de cette alternative se révèle lorsqu'elle est replacée dans la perspective du premier évangile dans son ensemble. C'est en réalité, fondamentalement, le statut de l'éthique matthéenne qui se trouve mis en discussion[3]. Dans la thèse universaliste, l'éthique tend à édicter les normes destinées à régir le comportement de l'homme – l'éthique chrétienne étant dès lors invitée par Mt à se reconnaître dans le comportement fraternel exigé de tout homme (25,31-46). Mais cette interprétation mérite d'être interpelée par la christologie: qu'en est-il du rapport constamment établi par Mt entre l'obéissance à la Loi et la confession du croyant au Christ[4]? A l'inverse, la thèse ecclésiologique soutient que Mt 13,40-43 et

* Cet article reprend, de manière revue et corrigée, quelques éléments de notre Mémoire de recherche de troisième cycle: *La nouveauté eschatologique dans le bas-judaïsme palestinien et dans l'évangile selon Matthieu* (1975, 276 p.). Ce Mémoire a été défendu et déposé auprès de l'Institut des Sciences Bibliques de la Faculté de théologie de l'Université de Lausanne.

[1] Cf. E. SCHWEIZER, "Gesetz und Enthusiasmus bei Matthäus", dans *Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments*, Zurich 1970, p. 62-65.

[2] Ici et dans la suite, nous abrégeons Matthieu en Mt.

[3] Nous entendons par là que l'analyse des péricopes incriminées ne peut être accomplie isolément, mais doit au contraire les situer au sein de la cohérence théologique qui a présidé à la rédaction du premier évangile; la question du sens primitif de ces textes peut demeurer hors de la discussion. Par le terme d'éthique matthéenne, nous désignons la conception particulière que Mt se fait du comportement du croyant et qu'il met en œuvre dans son travail rédactionnel.

[4] Cette objection sera développée dans la suite de notre article (p. 120-123).

25,31-46 ne sauraient promulguer une éthique universelle dont la norme décisive ne résiderait pas dans la relation du croyant au Christ. L'éthique matthéenne est inscrite dans une visée ecclésiologique, en ce sens qu'elle s'adresse à une communauté et définit la foi chrétienne en termes de comportement concret et fraternel. Cette conception se heurte toutefois au cadre universel dans lequel Mt évoque le jugement eschatologique, dans les deux péricopes que nous avons citées.

L'alternative, ainsi définie, peut-elle être résolue ou modifiée dans ses termes? Un texte requiert à cet égard une attention particulière: la parabole de l'ivraie (13,24-30), et singulièrement l'interprétation que lui donne Mt en 13,36-43. La relation entre l'Eglise et le monde s'y trouve en effet problématisée par la présence active du mal, à laquelle est confrontée la communauté matthéenne; son interrogation est formulée par les serviteurs de la parabole (13,27): l'instauration du royaume est-elle compatible avec la présence d'ivraie dans le champ de blé?

La signification de cette question est précisément sujette à caution. Pose-t-elle en termes généraux le problème de l'existence du mal dans le monde, ou reflète-t-elle le désarroi de l'église de Mt devant la coexistence de bons et de mauvais en son propre sein? Pour reprendre les termes du débat, la parabole soulève-t-elle un problème d'ordre universel-éthique ou d'ordre ecclésiologique? La discussion exégétique se cristallise sur l'interprétation de la notion de "royaume du Fils de l'homme", en 13,41[5]. Nous nous proposons d'intervenir sur ce point controversé de la recherche matthéenne; notre conclusion esquissera une comparaison critique avec quelques courants du bas-judaïsme.

I

La parabole de l'ivraie a été insérée par Mt, à partir de sa tradition propre, dans le discours parabolique que lui transmettait Marc; sa pointe réside dans une exhortation à la patience (13,30)[6]: le déracinement de l'ivraie dans le champ porterait également atteinte au blé. Le dialogue, qui constitue le centre de la parabole, débouche dans un refus catégorique

[5] Nous préciserons plus bas les données de la discussion. Sur l'état de la question jusqu'en 1972, voir J. DUPONT, "Le point de vue de Matthieu dans le chapitre des paraboles", dans *L'Evangile selon Matthieu. Rédaction et théologie*, éd. par M. Didier (BEThL 29), Gembloux 1972, p. 224-227.

[6] Un accord repose sur cette interprétation (voir par ex. J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen 1965[7], p. 224). Nous n'abordons pas la question de l'authenticité, par ailleurs fort probable, de la parabole; 13,24-30 trouve un parallèle bref dans l'Ev. Thomas 57.

opposé par le maître à l'initiative des serviteurs (v. 29); sa réponse dévoile dans leur démarche une tentative d'anticipation du jugement eschatologique (v. 30)[7]. Par ailleurs, le passage du récit parabolique à son interprétation est caractérisé par un notable glissement de sens: la pointe du récit[8] et, plus largement, la problématique de l'anticipation ne sont pas reprises aux v. 36-43. Dans la mesure où elle se meut dans des catégories traditionnelles, la parabole de l'ivraie – il importe de le relever – nécessite moins une explication qu'une application de sa thématique fondamentale (la coexistence de bons et de mauvais) à la situation de la communauté matthéenne; de fait, l'interprétation se présente formellement comme une réponse de Jésus à la demande, que lui adressent les disciples, d'élucider le sens de la parabole à leur égard (13,36)[9].

L'interprétation de l'ivraie (13,36-43) relève incontestablement de l'activité littéraire de Mt, signalée par une accumulation de termes et de constructions qui lui sont spécifiques[10]. La composition du texte manifeste toutefois des tensions structurelles entre ses deux parties principales[11]. L'introduction (v. 36-37a) et un logion conclusif (v. 43b) encadrent en effet deux sections fort différentes: a) une sorte de *lexique* (v. 37b-39) dote sept termes importants de la parabole d'une équivalence dans le langage apocalyptique; cette procédure allégorisante est usitée aussi bien dans le rabbinisme (interprétation de paraboles) que dans la tradition apocalyptique (explication de visions); nous nous trouvons donc ici en présence d'un genre littéraire déterminé, le catalogue explicatif[12], qui prélude à une lecture allégorique du récit; b) au style stéréotypé du lexique succède une petite *apocalypse*, qui décrit de manière évocatrice le destin final des mauvais (v. 41-42) et présente en antithèse le salut des justes dans le royaume de leur père (v. 43a). La transition d'une séquence à l'autre est

[7] Le jugement eschatologique est signifié sans ambiguïté, au v. 30, à l'aide des catégories métaphoriques traditionnelles de l'apocalyptique vétérotestamentaire-juive: la moisson (cf. F. HAUCK, dans *ThWNT* III, p. 133) et la punition par le feu (cf F. LANG, dans *ThWNT* VI, p. 935ss). Voir Mt 3,10.12; 5,22; 7,19; 13,50; 18,8s; 25,41.

[8] R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (FRLANT 29), Göttingen 1964[6], p. 203.

[9] La tension avec 13,11 révèle la structure dialectique de la connaissance des disciples, à la fois don et objet de la parénèse.

[10] J. JEREMIAS l'a minutieusement démontré (*Die Gleichnisse Jesu*, p. 81-83). Si plusieurs concepts attestent l'origine tardive du texte (*ibid.*, p. 79s), la reprise d'un donné prématthéen demeure dans le domaine de l'hypothèse probable.

[11] Pour la suite, voir M. DE GOEDT, "L'explication de la parabole de l'ivraie (Mt XIII, 36-43)", dans *RB* 66 (1959), p. 39-44 et W. TRILLING, *Das wahre Israel* (StANT 10), 1964[3], p. 125s.

[12] J. JEREMIAS, "Die Deutung des Gleichnisses vom Unkraut unter dem Weizen (Mt XIII, 36-43)", dans *Neotestamentica et patristica*, Festschrift O. Cullmann, Leiden 1962, p. 62.

assurée par le v. 40, qui a pour fonction de rappeler la fin du récit parabolique (13,30b) dont l'apocalypse constitue l'interprétation allégorique.

L'adéquation du lexique à l'apocalypse n'est pas évidente. Le premier considère en effet l'ensemble de la parabole et déchiffre allégoriquement l'identité de ses protagonistes (à l'exception des serviteurs), l'objet du litige (blé et ivraie) et le cadre spatio-temporel ; l'action des semailles et le temps de la maturation sont avant tout pris en considération, alors que la moisson n'est mentionnée qu'en conclusion (13,39b). L'apocalypse, à l'inverse, se situe exclusivement au temps de la moisson et témoigne d'un intérêt intensif pour le châtiment infligé à l'ivraie (13,41s). La tension littéraire relevée entre les deux parties se double ainsi d'une disparité thématique.

L'interprétation de la notion problématique de royaume du Fils de l'homme doit être située dans le cadre de cette tension. Le lexique identifie le champ, cadre spatial du récit parabolique, au monde (*κόσμος*, v. 38) ; or selon l'apocalypse, c'est de son royaume (*βασιλεία αὐτοῦ*, v. 41) et non du monde que le Fils de l'homme expulsera, par la médiation de ses anges, les fauteurs de scandale. S'il ne fait pas de doute que le titre de Fils de l'homme désigne ici Jésus en tant que Juge daniélique [13], quelle entité recouvre concrètement sa *βασιλεία* ? Dans la mesure où elle est différenciée du royaume de Dieu où "brilleront" les justes (v. 43), cette expression ne peut que désigner une grandeur présente et terrestre dans laquelle coexistent fils du royaume et fils du Malin, réalité transitoire destinée à être relayée par le royaume eschatologique [14].

Une interprétation de type universaliste-éthique, défendue dernièrement par A. Vögtle [15], identifie le royaume du Fils de l'homme au monde (v. 38), au nom de la cohérence du texte : c'est dans le *κόσμος*, théâtre des semailles concurrentes du Fils de l'homme et du diable (v. 37b, 39a), que le Christ-Fils de l'homme instaurera le jugement eschatologique. Elle est affrontée à une interprétation ecclésiologique, développée notamment par

[13] H. E. TOEDT, *Der Menschensohn in der synoptischen Ueberlieferung*, Gütersloh 1963 [2], p. 64s. Une utilisation rédactionnelle de motifs originaires de Dan 7,13s est également attestée en Mt 16,27s ; 19,28 ; (25,31).

[14] L'expression "royaume du Fils de l'homme" ne désigne donc ni le royaume de Dieu (R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, p. 203 note 1), ni le royaume messianique (W. O. WALKER, "The Kingdom of the Son of Man and the Kingdom of the Father in Matthew", *CBQ* 30 (1968), p. 579).

[15] "Das christologische und ekklesiologische Anliegen von Mt 28,18-20", dans *Studia Evangelica II* (TU 87), Berlin 1964, p. 286-293. Cette interprétation a été reprise par J. DUPONT, "Le point de vue de Matthieu dans le chapitre des paraboles", p. 223-229 ; E. SCHWEIZER, *Matthäus und seine Gemeinde* (SBS 71), Stuttgart 1974, p. 24s, 39s ; H. FRANKEMOELLE, *Jahwebund und Kirche Christi* (NTA 10), Münster 1974, p. 244, 271 note 31 ; J. D. KINGSBURY, *Matthew : Structure, Christology, Kingdom*, Philadelphia 1975, p. 117, 143.

G. Bornkamm[16], qui argumente à partir du titre christologique de Fils de l'homme: s'il s'agit de Jésus, son royaume terrestre ne peut être que l'Eglise, d'où seront exclus les fauteurs de scandale. On perçoit l'enjeu ecclésiologique de cette divergence: le statut de l'église matthéenne à l'égard du monde est perçu de manière très différente de part et d'autre[17]. La perspective universaliste discerne, ici comme en Mt 25,31-46, la proclamation des normes éthiques du jugement qui s'exercera sur tous les hommes "indépendamment de leur appartenance à la communauté chrétienne"[18]; de l'autre côté, c'est précisément la communauté chrétienne qui est au centre de la préoccupation de Mt et qui est appelée à se reconnaître comme un "corpus mixtum" constitué de bons et de mauvais en marche vers la séparation eschatologique[19].

La difficulté exégétique provient du caractère isolé de cette expression chez Mt; la seule autre mention du "royaume du Fils de l'homme" (Mt 16,28) revêt en effet un sens indubitablement eschatologique (voir aussi 20,21). Nous sommes donc renvoyés au contexte étroit de l'interprétation de l'ivraie et au contexte large de la théologie matthéenne pour en déchiffrer la signification.

II

Notre démarche interprétative se développera en 6 points.

1. La tension littéraire et thématique relevée entre les deux parties du texte (13,37-39 et 40-43) pose en premier lieu le problème de leur relation fonctionnelle et celui de la *cohérence interne* de l'ensemble. Qu'en est-il des "définitions" du lexique dans l'apocalypse? Les trois équivalences relatives au jugement (le Fils de l'homme, la fin du temps[20] et les anges) sont réutilisées; une disparaît (le diable) et trois sont abandonnées au profit d'une

[16] "Enderwartung und Kirche im Matthäusevangelium", dans G. BORNKAMM, G. BARTH, H. J. HELD, *Ueberlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium* (WMANT 1), Neukirchen 1968[5], p. 17, 40s. A l'inventaire établi par J. DUPONT ("Le point de vue de Matthieu dans le chapitre des paraboles", p. 224 note 7), on peut ajouter C. COLPE, dans *ThWNT* VIII, p. 464 note 414.

[17] La difficulté de la thèse universaliste repose dans la différenciation qu'elle instaure entre le royaume cosmique de Jésus (le monde-royaume du Fils de l'homme) et l'Eglise. La thèse ecclésiologique, quant à elle, est appelée à rendre compte de manière satisfaisante du glissement qu'elle postule au sein du texte entre le κόσμος (v. 38) et l'Eglise-royaume du Fils de l'homme (v. 41).

[18] J. DUPONT, "Le point de vue de Matthieu dans le chapitre des paraboles", p. 226.

[19] G. BORNKAMM, "Enderwartung und Kirche im Matthäusevangelium", p. 17.

[20] συντέλεια τοῦ αἰῶνος (Mt 13,39.40.49; 24,3; cf. 28,20) représente plutôt la fin de l'histoire que la "fin du monde" (traduction *TOB*).

nouvelle formulation (le monde, les fils du royaume et les fils du Malin). Le parallèle que reçoivent les v. 41s en 13, 49s, ainsi que la formulation du v. 43 reprise de Dan 12,3 Th., confirment l'indépendance terminologique de l'apocalypse à l'égard du lexique. Ce dernier ne saurait donc être réduit à la fonction de préparation des versets suivants[21]. Les deux parties se présentent bien plutôt comme deux interprétations successives[22] du récit parabolique : la première, centrée sur l'événement des semailles, est relayée par la seconde qui thématise la séparation eschatologique. La cohérence régissant l'ensemble du texte ne réside donc pas dans l'équivalence de la terminologie du lexique à celle de l'apocalypse, mais dans leur commune problématique : la coexistence de bons et de mauvais en un même espace ; cette mixité, considérée dans le temps présent des semailles (v. 37-39), trouve sa résolution eschatologique dans le jugement (v. 40-43). On ne peut donc arguer de la cohérence du texte pour conclure à l'identification du *κόσμος* et de la *βασιλεία* du Fils de l'homme[23].

2. Le *lexique* interprète la parabole à partir de l'expérience missionnaire de l'église matthéenne ; la catégorie des semailles et de la semence le signifie de manière univoque[24]. Par le terme de *κόσμος* (le monde des hommes, l'humanité[25]), l'église de Mt dévoile l'universalité de son horizon missionnaire. A. Vögtle a rapproché à juste titre ces versets de Mt 28,18s, où l'autorité universelle du Christ élevé légitime l'extension missionnaire à toutes les nations[26]. Mais si la situation post-pascale est effectivement présupposée de part et d'autre, il ne convient pas d'induire la problématique christologique du manifeste de Mt 28 dans le lexique : le *κόσμος* n'apparaît au v. 38 ni comme la réalité soumise à la domination de l'Elevé, ni comme le lieu du jugement ; il représente bien plutôt l'espace dans lequel se déploie la mission, le lieu géographique de l'Eglise. Il convient toutefois de relever – et cela ne nous semble pas avoir été suffissamment le

[21] Avec W. TRILLING, *Das wahre Israel*, p. 125.

[22] La particule matthéenne *οὖν* (v. 40) précise le sens de cette succession : une conséquence à tirer de ce qui précède. L'apocalypse succède au lexique en tirant, au niveau du jugement de la fin des temps, les conséquences de la situation qu'évoque ce dernier.

[23] Contre A. VOEGTLE, "Das christologische und ekklesiologische Anliegen von Mt 28,18-20", p. 287s.

[24] Le thème des semailles est une métaphore usuelle de la littérature vétérotestamentaire-juive, exprimant le don créateur et salutaire de la parole de Dieu à son peuple. Cf. Jer 2,21 ; 31,27. Os 2,25. 4 Esdr 4,31 ; 8,6 ; 8,41 ; 9,31. 1 Hen 62,8. Etc. (G. QUELL et S. SCHULZ, art. *σπέρμα*, dans *ThWNT* VII, p. 538ss). Voir aussi Mt 13,3-9. 18-23 !

[25] *κόσμος* a le même sens en Mt 5,14 ; 18,7 ; 26,13 (H. Sasse, dans *ThWNT* III, p. 890). Cet horizon universel est dépourvu de toute référence positive ou polémique à l'égard d'Israël (autrement : R. WALKER, *Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium* (FRLANT 91), Göttingen 1967, p. 95).

[26] "Das christologische und ekklesiologische Anliegen von Mt 28,18-20", p. 290s.

cas jusqu'ici – la relation instaurée par le lexique entre la mission et la situation de mixité: c'est précisément dans l'accomplissement de son travail missionnaire que la situation problématique de mixité s'est imposée à la communauté matthéenne. Cette situation, ainsi l'interprète le lexique, trouve son origine non dans une déficience humaine, mais dans une intervention satanique conjointe aux semailles du Fils de l'homme. Le motif des semailles sataniques ne se réfère pas au refus de la prédication chrétienne [27]; il doit rendre compte de la situation de mixité survenue dans le cadre de l'extension missionnaire universelle de la communauté de Mt.

3. Notre texte est un témoin important de la christologie matthéenne du *Fils de l'homme*, dans la mesure où ce titre apparaît aux v. 37 et 41 revêtu de deux sens différents tout en relevant de la même couche rédactionnelle [28]. Qu'en est-il de l'utilisation rédactionnelle de "Fils de l'homme" dans le premier évangile? 13,41 s'affilie sans conteste à la forte accentuation de la figure du juge daniélique (10,23 ; 19,28 ; 24,30.30 ; 25,31 ; cf. 16,27). Dans les autres cas, qui constituent une minorité, Mt a inséré ce titre pour désigner Jésus dans son activité terrestre (16,13) ou sa destinée souffrante (26,2) ; on peut y rattacher 13,37, où Jésus est désigné en tant que prédicateur agissant au travers de l'entreprise missionnaire de l'église matthéenne [29]. Certes Mt reconnaît une autorité cosmique au Fils de l'homme, mais précisément toujours "lors du renouvellement de toutes choses" (19,28), "à la fin de l'histoire" (13,40 ; 24,3) ou lors de son retour (25,31 ; 16,28) ; si l'autorité cosmique du Fils de l'homme appartient à l'éon futur et non à l'éon présent, sa *βασιλεία* terrestre en 13,41 ne peut être reconnue dans le *κόσμος*. Colpe a mis en évidence la synthèse opérée par Mt dans la polysémie du titre "Fils de l'homme" et son identification statique avec Jésus, considéré à la fois comme le Terrestre, le Seigneur de l'Eglise, et le Juge de la fin des temps [30] ; l'invocation matthéenne *κύριε* [31] confirme toutefois que l'identification du Jésus terrestre-élevé et du Juge futur ne tend pas à la confusion de ces fonctions. La double mention de "Fils de l'homme" ici rend compte à la fois de cette identité et de cette différenciation.

[27] La terminologie de la persécution (Mt 10) est ici absente.

[28] C. COLPE, dans *ThWNT* VIII, p. 464 et note 414.

[29] Si l'objection de A. Vögtle à H. E. Tödt est pertinente, en ce sens que le Fils de l'homme du v. 37 ne peut être identifié au Terrestre à l'exclusion de l'Elevé ("Das christologische und ekklesiologische Anliegen von Mt 28,18-20", p. 290s), il n'en demeure pas moins que le lexique ne se prononce pas sur l'autorité de Jésus à l'égard du *κόσμος*.

[30] Dans *ThWNT* VIII, p. 465.

[31] G. BORNKAMM, "Enderwartung und Kirche im Matthäusevangelium", p. 39 ; F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel* (FRLANT 83), Göttingen 1974 [4], p. 85s, 96-100.

L'interprétation universaliste se réfère notamment à 16,27 et 25,32 pour relever l'intérêt de Mt à l'égard du contexte universel du jugement eschatologique [32]. Si cette observation est pertinente, elle appelle néanmoins deux remarques: a) l'annonce ou la menace du jugement universel sont toujours adressées par Mt aux disciples, donc à sa communauté; 16,27 s'applique à la "suivance" [33] du Christ dans la souffrance (16,24) et l'auditoire du discours de Mt 24-25 est constitué par les disciples (24,3). Le thème du jugement ne ressortit pas à la prédication missionnaire, mais à la parénèse communautaire [34]; l'interprétation de l'ivraie n'échappe pas à la règle: sa destination exclusive aux disciples est soulignée par le renvoi des foules (13,36) [35]. b) Le recours à l'universalité du jugement ne peut légitimer la notion d'une autorité cosmique du Fils de l'homme dans l'éon présent, en 13,41 [36]. Par ailleurs, la visée propre à Mt 25,31-46 ne saurait être abusivement transférée sur 13,40-43; alors que l'universalité du jugement s'inscrit en conformité avec l'horizon du discours apocalyptique de Mt 24 et la parénèse de la vigilance qui en est issue, 13,40-43 applique les catégories du jugement au royaume terrestre du Christ-Fils de l'homme dans lequel la coexistence des bons et des mauvais est ressentie de manière problématique.

4. Parallèlement à *κόσμος*, deux autres équivalences du lexique font l'objet d'une *réinterprétation*; dans ces deux cas, et le fait peut être considéré comme capital, la reformulation vise à transférer l'expression antérieure dans des catégories éthiques. La réinterprétation de "fils du Malin" (13,38) en *πάντα τά σκάνδαλα καὶ τοὺς ποιοῦντας τὴν ἀνομίαν* (13,41) évoque la terminologie de Sophonie 1,3 dans certaines traditions manuscrites [37]; elle fait également intervenir deux concepts spécifiquement matthéens: *σκάνδαλον*

[32] Mt 16,27: "Il rendra à chacun". 25,32: "toutes les nations".

[33] Nous traduisons par ce terme l'expression allemande *Nachfolge*.

[34] G. BORNKAMM ("Enderwartung und Kirche im Matthäusevangelium", p. 13-21) l'a fort bien démontré au niveau de l'ensemble de l'évangile, et singulièrement dans le cadre des discours matthéens.

[35] Le double auditoire de 13,1-3, réduit en 13,10, est définitivement relayé par le cercle des disciples au v. 36; cette incohérence, dans laquelle se manifeste la tension avec le donné traditionnel de Marc 4, n'infirme pas le caractère d'instruction communautaire de Mt 13: le thème de la compréhension (13,10-23) et la parénèse du jugement (13,24-30.36-43.47-50) sont appliqués et destinés à la communauté.

[36] Contre A. VOEGTLE, "Das christologische und ekklesiologische Anliegen von Mt 28,18-20", p. 292.

[37] La difficulté de la tradition manuscrite de Soph 1,3 (M. DE GOEDT, "L'explication de la parabole de l'ivraie", p. 46) fait attribuer la seconde partie de l'expression au Ps 37 (36),1 (*τοὺς ποιοῦντας τὴν ἀνομίαν*; cf. Ps 6,9 et Mt 7,23) ou encore à Mal 3,19 (DE GOEDT, p. 46s). La présence de *σκάνδαλον* et d'*ἀνομία*, termes techniques matthéens (voir note suivante), doit toutefois donner la préférence méthodologique à une recherche synchronique plutôt que diachronique.

et *ἀνομία*[38]. *σκάνδαλον* désigne ici exceptionnellement des hommes, les fauteurs de scandale[39], et la *καί* doit avoir valeur explicative: le scandale consiste à accomplir concrètement (*ποιέω*) l'*ἀνομία*, à transgresser la Loi. Quelles personnes sont-elles ici visées?

La triple mention de *σκάνδαλον* en 18,7 retient l'attention à cet égard: le scandale y apparaît comme une réalité inhérente au monde (*τῷ κόσμῳ*!) et liée inéluctablement à l'existence de la communauté dans le monde; mais la lamentation prophétique redouble (*πλὴν οὐαί*) pour frapper l'homme qui s'est rendu participant de sa venue[40]. Le contexte 18,6-9 ne laisse subsister aucun doute quant au cadre intra-ecclésial dans lequel Mt situe le scandale[41]: la malédiction atteint le croyant qui introduit dans la communauté le scandale en causant la chute de l'un de ses frères, en lui faisant perdre la foi (18,6); la gravité du scandale est telle que la mutilation personnelle lui est préférable (18,8s). Si la réalité cosmique du scandale est reconnue[42], son caractère menaçant est perçu en tant qu'il intervient à l'intérieur de la communauté et qu'un frère en est le porteur. En 13,41, *σκάνδαλον* doit se référer de la même manière à une situation de tension ecclésiale; en quoi ces fauteurs de scandale causent-ils la perte de la foi auprès de certains frères? La clausule qui suit le précise.

Excepté 23,28 où elle est appliquée aux pharisiens, l'*ἀνομία* caractérise polémiquement l'attitude de ceux qui réalisent des miracles (7,23) mais n'accomplissent pas la volonté du Père (7,21), ou l'action des faux-prophètes qui aboutit au gel de l'amour fraternel (24,11s). Conformément à son sens vétérotestamentaire, l'*ἀνομία* représente chez Mt le concept antithétique de la "justice" (*δικαιοσύνη*)[43]; l'iniquité est stigmatisée comme une non-pratique (7,21; 13,41) de la Loi, telle qu'elle a été interprétée par le Christ matthéen à l'aide du principe herméneutique du primat du commandement d'amour (24,12). Les fauteurs de scandale causent donc la perte de leurs frères, dans la mesure où ils transgressent la Loi et par là le

[38] *σκάνδαλον*: Mt 13,41; 16,23; 18,7. *ἀνομία*: Mt 7,23; 13,41; 23,28; 24,12 (terme propre à Mt dans les évangiles).

[39] G. STAEHLIN, dans *ThWNT* VII, p. 346.

[40] 18,7 trouve donc sa pointe non dans une lamentation devant la fatalité des scandales, mais dans une menace de type apocalyptique à l'endroit des frères qui font du scandale une réalité présente et menaçante à l'intérieur de la communauté. Notons qu'en 13,41 et en 16,23, l'origine satanique du scandale est reconnue.

[41] W. TRILLING, *Das wahre Israel*, p. 111; E. SCHWEIZER, *Matthäus und seine Gemeinde*, p. 110.

[42] La structure de 18,7 confirme notre interprétation de la relation du lexique à l'apocalypse: la menace, qui réside dans une réalité cosmique (18,7ab), est appliquée à la communauté (18,7c).

[43] Pour l'AT, cf. W. GUTBROD, dans *ThWNT* IV, p. 1077s. L'antithèse matthéenne de la *δικαιοσύνη* et de l'*ἀνομία* se vérifie en 23,28 et dans l'opposition de 7,21 (voir 5,20) à 7,23.

centre même de l'enseignement du Christ pour Mt. Ce terme, on le sait, a permis à G. Barth de formuler la thèse devenue classique du double front polémique de l'évangile de Mt[44]. Pour ne pas dépasser les limites de cet article, il nous suffit de constater ici que, tout comme σκάνδαλον, ἀνομία est utilisé par Mt pour désigner des chrétiens et polémiquer contre une foi qu'il juge déviante ; puisqu'ils constituent l'antithèse des "justes", on peut en conclure que l'opposition entre les deux groupes de croyants trouve son point de cristallisation dans la compréhension de la Loi[45]. Dans tous les cas, c'est à l'intérieur de la communauté que Mt déchiffre l'identité des fils du Malin – et non dans l'espace indéterminé du monde.

5. Les fils du royaume[46] seront reconnus lors du jugement comme les δίκαιοι. Cette réinterprétation nous rend attentifs au logion parénétique conclusif: "entende, qui a des oreilles!" (13,43). Quel est l'objet de la *parénèse*? En reconnaissant dans la communauté les destinataires de l'interprétation de l'ivraie, on peut à bon droit conclure que la situation de la communauté nécessite une parénèse ; si Mt ne discernait pas le caractère de *corpus mixtum* de son église, l'exhortation qu'il lui adresse ne serait-elle pas inadéquate?

D'autre part, la "justice" dans l'évangile de Mt ne saurait être disjointe de la christologie ; en tant qu'accomplissement de la volonté de Dieu, elle constitue en effet à la fois la caractéristique de Jésus dans sa destinée terrestre et celle des disciples ; or la justice à laquelle les disciples sont appelés se réalise dans la "suivance" de Jésus[47]. En conférant aux fils du royaume l'identité eschatologique de "justes", Mt ne peut envisager d'autres personnes que les croyants auxquels s'adresse l'interprétation de

[44] "Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus", dans G. BORNKAMM, G. BARTH, H. J. HELD, *Ueberlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium* (WMANT 1), Neukirchen 1968 [5], p. 69s, 149-154. L'identité du groupe combattu par Mt à l'intérieur de sa communauté, si elle demeure peu claire, se caractérise toutefois non par l'antinomisme mais par l'enthousiasme (avec E. SCHWEIZER, "Gesetz und Enthusiasmus bei Matthäus", dans *Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments*, Zurich 1970, p. 53-58).

[45] Contre H. FRANKEMOELLE, *Jahwebund und Kirche Christi*, p. 285, qui retire à l'ἀνομία sa référence à la loi pour y voir la désignation du péché ou de l'impiété. S'il est juste de reconnaître que ce terme n'a pas chez Mt, ni dans la LXX, le sens rabbinique de l'infraction à la loi, s'il ne s'agit donc pas de surévaluer ce terme dans un sens nomiste, son caractère d'antithèse à la justice indique que Mt le comprend en référence avec sa compréhension de la volonté de Dieu caractérisée par la réinterprétation de la loi (le contexte de Mt 7 et Mt 23 est impératif à ce sujet!).

[46] Il convient de lire ici le royaume des cieux (8,12) et non celui du Fils de l'homme. Les fils du royaume ne sont précisément pas identifiés aux disciples (contre R. WALKER, *Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium*, p. 100 et note 102).

[47] L'interdépendance du concept de "justice" et de la christologie chez Mt a été mise en évidence en particulier par G. BORNKAMM, "Enderwartung und Kirche im Matthäusevangelium", p. 26-28, 33-35.

l'ivraie; la justice dans l'évangile ne saurait être réduite à une norme éthique générale, disjointe de la christologie et de l'appartenance concrète au groupe de ceux qui "suivent" Jésus.[48] Or c'est à cette conclusion qu'aboutit inévitablement l'interprétation universaliste-éthique[49]; elle rencontre sur ce point, dès lors, son objection décisive.

6. La *tension* entre les deux parties du texte demande encore à être levée. Ce glissement du lexique, centré sur la mission universelle, à l'apocalypse, orientée vers la séparation eschatologique de la communauté, trouve-t-il un écho dans l'évangile? Disons tout d'abord que la parenté de notre parabole avec celle du filet (13,47-50) ne se limite pas à la terminologie apocalyptique (13,41s et 49s); le lancer du filet et son rassemblement ἐκ παντὸς γένους illustrent d'une manière semblable le rassemblement missionnaire de l'Eglise et la composition hétéroclite de la communauté qui en est issue. La situation ecclésiale reflétée par la version matthéenne de la parabole de l'invitation au festin (22,1-14) nous paraît présenter également de fortes affinités avec notre texte. L'accumulation rédactionnelle des termes décrivant aux v. 9-10 le rassemblement de la communauté[50] révèle l'intention de décrire une "église de masse"[51], un *corpus mixtum* ("mauvais et bons" 22,10) créé par l'offre universelle du salut[52]. A la suite du refus réitéré de l'invitation par Israël (22,3-6), la mission étendue aux païens a en effet provoqué un rassemblement d'une ampleur sans précédent (22,10b). La mixité est ainsi le revers de l'ouverture de la communauté matthéenne aux païens. La parénèse du jugement, que Mt fait intervenir par l'adjonction d'un fragment parabolique (22,11-13)[53], doit donc permettre à l'église de gérer les conséquences de son extension à toutes les nations: sa situation de *corpus mixtum.*

[48] En affirmant que "la question essentielle aux yeux de l'évangéliste n'est pas de savoir si l'on est chrétien ou si on ne l'est pas, si l'on appartient à l'Eglise ou non, mais plus largement si l'on accomplit la volonté du Père céleste ou si l'on pratique l'ἀνομία" ("Le point de vue de Matthieu dans le chapitre des paraboles", p. 229), J. DUPONT pose une alternative non pertinente; Mt ne vise pas à définir une norme de justice valable pour croyants ou non-croyants, mais à décrire la foi et l'obéissance du disciple (dans ce contexte, voir 12,48-50 et 13,10-17).

[49] J. ZUMSTEIN a perçu l'aporie sur laquelle débouche cette interprétation (*La condition du croyant dans l'évangile selon Matthieu* (Orbis Bibl. et Orientalis 16), Fribourg (Suisse) et Göttingen 1977, p. 191s).

[50] "Les carrefours des chemins", "tous ceux que vous trouverez", "rassemblèrent tous ceux qu'ils trouvèrent", "mauvais et bons", "la salle de noce fut remplie" (22,9s).

[51] Selon l'expression de W. TRILLING, "Zur Ueberlieferungsgeschichte des Gleichnisses vom Hochzeitsmahl Mt 22,1,14", dans *BZ* 4 (1960), p. 259.

[52] L'universalité est impliquée dans la notion de διέξοδος (W. MICHAELIS, dans *ThWNT* V, p. 69, 112).

[53] L'attribution à un stade prématthéen de l'adjonction de 22,11-13a aux v. 1-10 ne convainc pas (contre F. Hahn, "Das Gleichnis von der Einladung zum Festmahl", dans *Verborum Veritas*, Festschrift G. Stählin, Wuppertal 1970, p. 78).

Cette perception de la problématique ecclésiale matthéenne doit nous permettre de saisir le rapport du lexique à l'apocalypse. L'ensemble du texte (13,37-43) est le dépôt d'une réflexion théologique sur la coexistence des bons et des mauvais dans l'église de Mt [54] ; le lexique élucide l'origine de cette situation, l'apocalypse lui succédant (οὖν) au titre d'application parénétique à l'intention de la communauté.

La mixité trouve son origine dans l'action satanique concurrente à celle de Jésus ; ce dualisme est devenu constitutif de la communauté des croyants, telle qu'elle a été créée et rassemblée par la mission ouverte au κόσμος : en elle coexistent des hommes aux appartenances antithétiques, les uns du diable, les autres du royaume [55]. La gravité de cette situation est ainsi mise en évidence : les fauteurs de scandale, à l'intérieur de l'Eglise, ne sont autres que des sujets sataniques. La séparation eschatologique de ces deux catégories reste toutefois la prérogative de Dieu (24,30) : le dualisme est une condition indépassable de l'Eglise. L'application parénétique n'en va pas moins préciser l'identité de ces deux catégories de croyants, et signifier par là quels seront les critères du jugement. ἀνομία et δίκαιος relèvent de la thématique de la Loi ; le juge eschatologique confirmera donc l'interprétation de la Loi par le Christ matthéen. L'enjeu christologique de la double mention du titre de Fils de l'homme apparaît en toute clarté : le Juge de la fin des temps n'aura pas d'autres critères que ceux énoncés par le Jésus terrestre, et à l'inverse seule l'obéissance à l'enseignement du Christ matthéen permet au croyant de parvenir à la "justice". C'est l'évangile de Mt, en tant qu'il rapporte l'enseignement de Jésus et en particulier son interprétation de la Loi, que le croyant est appelé à entendre (13,43) [56] – en sachant que, pour Mt, l'écoute est une compréhension et que la compréhension débouche dans une pratique concrète (13,23).

III

La double caractéristique du thème du jugement que nous avons identifée, sa relation à la problématique de la Loi et son insertion dans une polémique intra-ecclésiale, est représentative du statut que reçoit ce thème dans l'ensemble de l'évangile. Parce qu'il constitue l'horizon d'inter-

[54] W. Trilling le reconnaît, mais pour le lexique seulement (*Das wahre Israel*, p. 126).

[55] υἱός avec le génitif exprime la relation d'appartenance (E. SCHWEIZER, dans *ThWNT* VIII, p. 366s).

[56] C'est le mérite d'E. KAESEMANN d'avoir perçu la violence des tensions théologiques dont l'Eglise primitive a été le théâtre, et qu'en particulier Mt nous permet d'appréhender comme une véritable "dispute confessionnelle" ("Les débuts de la théologie chrétienne", dans *Essais exégétiques* (Le Monde de la Bible), Neuchâtel 1972, p. 175).

prétation de la Loi[57], le jugement établit la normativité de cette interprétation et exprime le caractère décisif de l'obéissance à la volonté de Dieu. Toutefois, la relation constante établie par Mt entre le thème de la Loi (et son interprétation) et la christologie[58] doivent nous garder d'une interprétation hâtive de l'accentuation éthique du premier évangile; l'intérêt aigu de Mt pour la parénèse de l'obéissance ne découle pas d'une propension immodérée pour l'héritage légaliste judéochrétien, pas plus qu'il ne trahit un gauchissement de l'éthique dans le sens d'une morale de l'amour fraternel. L'éthique matthéenne ne vise pas à édicter des normes universelles de comportement, mais à décrire le comportement du croyant, son existence dans la "suivance" de son Maître[59]. L'accentuation éthique chez Mt résulte, dès lors, de la nécessité ressentie par le rédacteur de décrire en termes d'obéissance la relation du disciple au Christ.

Le statut fondamentalement ecclésiologique et non missionnaire du thème du jugement, tel que nous l'avons perçu en 13,36-43, est corroboré par la perspective matthéenne dans son ensemble: en particulier les sentences d'entrée dans le royaume (5,20; 7,21; 18,3.8s; 19,23s; etc.), le motif du salaire (5,11s; 5,46; 6,1-16.19-21; 20,1-16; etc.) ou les conclusions eschatologiques des discours de l'évangile. Une étude de l'utilisation du thème du jugement comme catégorie d'interprétation de l'histoire d'Israël, et la manière dont Mt érige Israël en contre-modèle parénétique à l'intention de sa communauté, confirmerait ce point de vue[60].

Les conséquences sotériologiques du statut ecclésiologique conféré au thème du jugement ne doivent pas être sous-estimées. L'église matthéenne ne rassemble pas déjà les élus eschatologiques, les "justes", mais des croyants appelés à traduire dans leur existence, à l'image de leur Maître, le primat du commandement d'amour (22,34-40; 5,7; 9,13; 12,7; 18,33; 23,23; 22,11s; 25,31ss). Ainsi la radicalité de l'exigence éthique se manifeste non seulement dans le fait qu'elle dépouille le croyant de tout artifice casuistique qui le soustrairait à l'obéissance (23,16ss); elle lui ravit égale-

[57] Mt 5,20-48; 7,13-27; 18,21-35; 19,16-30; 23,16-36. Cf. l'étude de D. LUEHRMANN sur la halacha matthéenne (*Die Redaktion der Logienquelle* (WMANT 33), Neukirchen 1969, p. 107-121).

[58] Mt 3,15; 5,17-20.21ss; 7,21-23; 9,11-13; 11,25-30; 12,7s; 21,1-11; 22,34-39; 23,33-39; 25,31-46; etc.

[59] Contre une interprétation banalisante de Mt 25,31-46, il importe de remarquer que la pointe du passage repose non sur les actes d'amour en eux-mêmes (qui relèvent de la normalité), mais sur la relation qu'ils établissent entre l'homme et le Christ-Fils de l'homme. Voir par ex. R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, p. 130.

[60] La double perspective, polémique et parénétique, que nous avons discernée en 13,36-43, régit également la compréhension du jugement d'Israël élaborée par Mt à partir de ses sources Marc et Q (8,11s; 11,20-24; 12,41s; 15,13s; 21,28-22,14; 23,33-39).

ment toute sécurité sotériologique qu'il pourrait s'arroger: la communauté vit sous l'horizon du jugement eschatologique, et la séparation finale la traversera [61]. La question du salut est ainsi irrémédiablement dominée par la réserve eschatologique que le jugement fait reposer sur elle : seul le Juge de la fin des temps dévoilera l'identité des élus et des réprouvés [62].

L'amplification de la thématique du jugement face au donné de ses sources Marc et Q [63], procédure dont la comparaison synoptique permet de discerner le caractère conséquent et massif, dote la sotériologie matthéenne de son profil spécifique au sein de la tradition synoptique ; elle est liée à l'importance que revêt chez Mt la compréhension de la Loi [64]. Ces deux thèmes corollaires, Loi et jugement, sont communs – on le sait – aux multiples mouvements et communautés du judaïsme au tournant de l'ère chrétienne. L'interprétation de la Loi n'est en effet pas seulement le point de cristallisation du conflit entre Mt et le rabbinisme; elle constitue la problématique fondamentale du bas-judaïsme, facteur d'homogénéité et critère décisif de séparation tout à la fois [65]. Le motif du jugement, lié à la Loi en tant que sanction eschatologique de l'obéissance ou de l'infidélité de l'homme aux commandements, s'avère également être un élément de continuité entre Mt et les divers courants du bas-judaïsme ; on le voit émerger, englobé généralement dans les représentations eschatologiques messianiques, aussi bien dans le milieu pharisien piétiste des Psaumes de Salomon, dans le traité rabbinique des Pirqé Abot, dans le corpus qumrânien et dans la tradition apocalyptique [66]. Quelle relation ces milieux instaurent-ils entre le thème du jugement, le groupe des croyants et le monde? Une brève comparaison critique nous permettra d'en dégager les traits essentiels.

Les *Psaumes de Salomon*, admirable témoin de la foi des cercles pharisiens au premier siècle avant notre ère, exposent la piété et exhalent la plainte des justes, soumis à l'oppression des pécheurs et des

[61] Mt 5,20ss; 6,1-18; 7,1s.13s.15-27; 10,32s.40-42; 12,31ss; 16,27s; 18,3s.9s. 23ss; 19,23.28-30; 22,11-14; 23,12; 24,37ss; 25,1ss.14ss.31ss.

[62] Mt 22,11-14; 25,31ss. A l'encontre de W. TRILLING (*Das wahre Israel*, p. 95s, 150s), nous reconnaissons que le jugement représente, dans sa signification ecclésiologique, un motif constitutif de l'ecclésiologie matthéenne.

[63] L'application du thème du jugement à l'Eglise constitue précisément un *novum* de la théologie matthéenne à l'égard de ses sources Marc et Q; pour cette dernière, voir D. LUEHRMANN, *Die Redaktion der Logienquelle*, p. 103 et A. POLAG, *Die Christologie der Logienquelle* (WMANT 45), Neukirchen 1977, p. 86-97.

[64] G. BARTH, "Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus", p. 54-58.

[65] Voir à ce sujet W. GUTBROD, dans *ThWNT* IV, p. 1040s et G. BORNKAMM, "Wandlungen im alt- und neutestamentlichen Gesetzesverständnis", dans *Geschichte und Glaube II, Ges. Aufsätze IV* (BEvTh 53), München 1971, p. 90.

[66] Pour la suite, nous renvoyons à notre Mémoire de recherche signalé en tête de cet article, p. 7-94.

païens[67]. Les psaumes 14 et 15 présentent de nombreuses affinités terminologiques avec Mt 13,36-43. Ils sont dominés par l'opposition des δίκαιοι (15,6.7), les "saints du Seigneur" (14,3) "qui marchent dans la justice (ἐν δικαιοσύνῃ) de ses commandements, dans la loi qu'il nous a prescrite en vue de notre vie" (14,2), et des pécheurs et impies (ἁμαρτωλοὶ καὶ παράνομοι 14,6). La perspective eschatologique est régie par une antithèse similaire: "les pécheurs périront au jour du jugement du Seigneur pour toujours, quand Dieu visitera la terre en la jugeant pour rétribuer les pécheurs pour l'éternité; mais ceux qui craignent le Seigneur obtiendront miséricorde en ce jour-là" (15,12-13a). Ainsi le jugement est-il considéré comme la manifestation de la colère de Dieu, qui n'atteindra pas les justes (15,6s) mais à laquelle "les pratiquants d'iniquité (οἱ ποιοῦντες ἀνομίαν) n'échapperont pas" (15,8).

La comparaison avec l'interprétation de l'ivraie autorise trois constatations. La première tient à la titulature des croyants: ils sont déjà, dans leur pratique éthique et cultuelle de la Tora et dans leur opposition aux pécheurs, revêtus de l'appellation de "justes"[68]; δίκαιος est au contraire chez Mt, nous l'avons vu, un titre eschatologique (13,43). La seconde constatation tient à la compréhension du jugement: dans la mesure où il apparaît comme un acte punitif, le jugement signifie essentiellement pour les justes la délivrance de l'oppression des pécheurs et de la présence des païens dans le pays (Ps Sal 17,8-31). Le croyant ne vit donc pas sous l'horizon du jugement, mais dans l'attente du royaume messianique qui lui est destiné et que les Ps Sal 11, 17 et 18 décrivent à l'aide des catégories traditionnelles du messianisme nationaliste[69]. L'idée d'une menace que le jugement ferait reposer sur la communauté des croyants ne trouve aucune place dans la sotériologie des Ps Sal. Pouvons-nous alors discerner où s'enracine cette certitude du salut eschatologique? Les psaumes 14 et 15 font apparaître en réalité deux motivations; l'une réside dans la certitude qui anime le croyant d'accomplir la Loi (14,1 ; 15,5s)[70], l'autre dans

[67] Les allusions historiques que contiennent les Ps Sal 2, 8 et 17 permettent de reconnaître dans la figure des pécheurs la classe sadducéenne, qui a évincé du pouvoir les cercles pharisiens partisans des Hasmonéens, et dans les païens la puissance romaine victorieuse en 63 avant J.-C. La meilleure introduction en français demeure celle de J. VITEAU, *Les Psaumes de Salomon*, Paris 1911, p. 5-49.

[68] Ps Sal 17,3-5 atteste que les justes doivent être identifiés aux ἡμεῖς des Psaumes de Salomon.

[69] La structure du psaume 17 est révélatrice, en cela que le royaume messianique (v. 21-46) est décrit comme l'antithèse de la situation présente caractérisée par l'humiliation des justes et la violence des pécheurs (v. 1-20); il ne s'agit toutefois pas là d'un dualisme apocalyptique radical.

[70] La conscience des transgressions existe, mais ces dernières sont expiées par la "correction" divine que subissent les justes dans l'histoire (Ps Sal 8,29-32; 10,2-4; 13,5-11; 14,1; 17,5).

la référence à la miséricorde de Dieu pour son peuple (14,2s.6 ; 15,1s.8.15). La sotériologie des Ps Sal trouve ainsi sa spécificité dans une dialectique entre la confiance en soi et la confiance au Dieu de l'élection, l'assurance de l'obéissance et l'assurance de la miséricorde promise par Dieu à ses saints [71]. La référence à l'élection ne joue pas ce rôle décisif chez Mt [72] ; elle est au contraire subordonnée à l'exigence de l'obéissance (21,43), qui exerce à son égard une fonction critique : ceux que le jugement déclarera justes le seront sur la seule base de l'accomplissement de la volonté divine et non eu égard à leur appartenance au peuple élu (15,13 ; 8,10-12 ; 21,28-22,14). La norme du jugement est ainsi constituée par la seule obéissance de l'homme, vécue dans la "suivance" de Jésus. La double certitude qui anime les croyants des Ps Sal est abolie : en orientant sa communauté vers le jugement universel et en ne l'y soustrayant pas, Mt témoigne d'une réinterprétation radicalisante du motif du jugement.

Le traité *Abot* [73] atteste cette même insistance sur la pratique de la volonté de Dieu, à laquelle vise l'étude de la Tora (Ab 1,15). La menace que le jugement fait reposer sur les hommes est incontestablement prise au sérieux dans le système rabbinique (1,5c ; 1,7 ; 3,11) ; mais la quantification de l'obéissance [74] permet au croyant d'y échapper : "Rabbi Eliezer ben Jacob [75] dit : qui observe un commandement se gagne un paraclet ; qui commet une transgression se gagne un accusateur. Conversion et bonnes œuvres sont comme un bouclier devant la rétribution" (4,11a). Le jugement est interprété dans les catégories du dogme de la rétribution, et représente pour les justes le versement du salaire de leur obéissance : "si tu as appris beaucoup de Tora, beaucoup de salaire te sera donné ; et il est fidèle ton employeur, qui te payera le salaire pour ton travail" (2,16) [76]. La foi rabbinique situe donc bien le croyant sous l'horizon de la rétribution, mais la correspondance quantitative qu'elle établit entre les œuvres (ou l'étude) et le salaire lui confère la certitude que les comptes eschatolo-

[71] H. BRAUN, "Vom Erbarmen Gottes über die Gerechten", dans *Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*, Tübingen 1967 ², p. 50.

[72] Avec R. HUMMEL, *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium* (BEvTh 33), München 1966 ², p. 150-152.

[73] Au sein de la Mishna, ce traité renferme le plus grand nombre de sentences rabbiniques à référence eschatologique. Dans ses chap. 1-4, 4 sentences évoquent le monde à venir (2,7 ; 4,1 ; 4,16 ; 4,17) et 8 le jugement eschatologique (1,5c ; 1,7 ; 2,16 ; 3,1 ; 3,11 ; 3,16 ; 4,11a ; 4,22).

[74] "Avec bonté sera jugé le monde, et pourtant tout dépend de la quantité des œuvres" (3,15, sentence anonyme). Voir aussi Ab 1,15.

[75] Vers 150.

[76] R. Tarphon, vers 110. Voir aussi Ab 3,11 et 6,9b. Comme l'atteste la fin de 2,16 (glose sur le caractère futur du versement du salaire), la rétribution tend au cours du premier siècle à quitter son caractère terrestre pour devenir exclusivement eschatologique.

giques lui seront favorables. L'allégorie de l'épicier[77] corrobore cette véritable domestication de la relation entre Dieu et l'homme ; le jugement est réduit à une opération de comptabilité dans laquelle l'homme, après avoir monnayé son obéissance, se trouvera en face d'un Dieu qui calcule le bilan.

Il vaudrait certes la peine de s'attarder sur l'apocalyptique, notamment l'*Apocalypse syriaque de Baruch* issue du milieu pharisien contemporain de Mt. D'une manière qui n'est pas sans rappeler le Ps Sal 17[78], cet écrit exprime la souffrance des justes attendant avec joie la fin de ce monde ; le jugement eschatologique est objet d'attente, dans la mesure où il assurera l'extermination des pécheurs[79] ; les justes le considèrent avec confiance (16,1-17,4 ; 48,12ss ; 75,5ss), car il signifiera pour eux l'accès à l'éon futur qui leur est réservé (14,2.12s ; 15,7 ; 51,1ss). Le croyant apocalyptique vit, ici encore, sous l'horizon du renouvellement cosmique ; l'insécurité sotériologique lui est étrangère, car il est à la fois le dépositaire de la sagesse apocalyptique et le pratiquant de la Loi[80].

C'est toutefois dans le *corpus qumrânien*, précisément dans l'enseignement sur les deux esprits (1 QS 3,13 à 4,26)[81], que nous avons découvert le parallèle[82] le plus étonnant à l'interprétation de l'ivraie. Cette instruction catéchétique se présente comme une interprétation de l'histoire humaine, considérée en tant que se manifestent en elle deux esprits antinomiques établis l'un et l'autre par le "Dieu de la connaissance" : "Dans sa main reposent les décrets de toute chose, et il prend soin d'eux (les êtres)

[77] "Tout est donné sous caution, et le filet est étendu sur tous les vivants. La boutique est ouverte, l'épicier vend à crédit, la tablette est ouverte et la main écrit ; quiconque veut emprunter vient et emprunte ; les encaisseurs circulent constamment tous les jours et se font payer par les hommes, qu'ils le sachent ou non ; mais ils ont sur quoi s'appuyer. Le jugement est un jugement de vérité et tout est prêt pour le repas" (sentence de R. Aqiba, mort en 135).

[78] Voir, plus haut, nos remarques sur la structure de ce psaume et le renversement de type apocalyptique attendu du règne messianique. Sur le milieu originaire de l'Ap. syr. Bar., voir l'excellent ouvrage de P. BOGAERT, *Apocalypse de Baruch*, tome I (Sources chrétiennes 144), Paris 1969, p. 320ss.

[79] Ap. syr. Bar. 36,8-10 ; 39,7-40,3 ; 48,39-41 ; 49,47-50 ; 82,3ss ; 83,10-23. Sur l'antithèse des destins eschatologiques des justes et des impies, voir surtout 14,12-15 ; 15,6-8 ; 51,1-6 ; 82,2 ; 85,9.

[80] Le parallélisme terminologique constant entre la sagesse et la Loi présuppose l'identification de ces deux réalités (38,2.4 ; 44,14 ; 46,4s ; 48,24 ; 51,3.4.7 ; etc.). La sagesse a donc un statut sotériologique ; la parénèse de la pratique légale s'inscrit, elle, dans des catégories très formelles.

[81] Cf. à ce sujet J. H. CHARLESWORTH, "A Critical Comparison of the Dualism in 1 QS 3:13-4:26 and the 'Dualism' Contained in the Gospel of John", dans *John and Qumran*, éd. par J. H. Charlesworth, London 1972, p. 77-89.

[82] Nous n'entendons pas ce terme au sens d'une dépendance littéraire de Mt à 1QS, mais d'une proximité thématique et terminologique remontant à l'utilisation commune du matériel représentatif de la tradition apocalyptique.

dans toutes leurs entreprises. Il créa l'homme pour dominer le monde, et lui remit deux esprits, pour se comporter en eux jusqu'au temps fixé de sa visite. Ce sont les esprits de vérité et de perversité" (3,16-19). Ce dualisme cosmique, dont l'histoire est le théâtre, a pour enjeu la possession de l'homme (3,20s); l'intérêt repose en effet non dans une spéculation cosmologique, mais sur la dimension anthropologique de cette antinomie: elle réside au cœur même de l'homme (4,23). Le destin eschatologique de l'humanité se joue donc au sein de ce conflit irréductible [83] entre l'esprit de vérité, que Dieu aime "en toutes ses œuvres" (4,1), et l'esprit de perversité qu'il hait avec "toutes ses voies" (4,1); l'homme ne peut en aucun de ses actes échapper à ce conflit (4,15s), ou tenter un compromis (4,18). La "visite" eschatologique scellera la destinée de l'homme, en fonction de son appartenance à l'un ou l'autre des esprits (4,18-26).

La comparaison avec le texte de Mt est intéressante, dans la mesure où le dualisme est saisi de part et d'autre dans des catégories éthiques et mis au service d'une préoccupation ecclésiologique. Les catégories éthiques dominent les deux catalogues antinomiques opposant les œuvres de l'esprit de vérité et le destin eschatologique des hommes qui se conforment à lui (4,2-8), aux œuvres de l'esprit de perversité et au destin de ceux qui le suivent (4,9-14) [84]. C'est donc au niveau de ses actes que l'homme révèle son appartenance à l'une des puissances antinomiques; la relation au Christ-Fils de l'homme se déchiffre également chez Mt dans les catégories éthiques (Mt 13,41.43; 16,27; 25,35s.42s). De part et d'autre, ces catégories autorisent un développement parénétique. L'intérêt ecclésiologique est significatif de l'opposition des deux esprits à Qumrân; le dualisme cosmique est appliqué comme en Mt 13,36-43 à la communauté des croyants, mais d'une manière radicalement différente: la sphère de l'esprit de vérité décrit en effet la communauté sectaire [85], opposée irréductiblement au monde extérieur livré à l'ignorance et à l'endurcissement, dans la perspective de sa condamnation eschatologique (4,9-15; cf. 9,16-22). Le dualisme qumrânien vise donc non à élucider une situation de mixité de la communauté, mais – dans la mesure où l'esprit de perversité menace les

[83] "Car Dieu les a établis (les deux esprits) à part égale jusqu'au temps dernier et a déterminé une inimitié éternelle entre leurs domaines. Les actes de la perversité sont une horreur pour la vérité, et les chemins de la vérité une horreur pour la perversité. Une ardente querelle (oppose) toutes leurs décisions, car ils ne marchent pas ensemble" (1 QS 4,16-18).

[84] H.-W. HUPPENBAUER parle à ce sujet, avec pertinence, de deux "sphères d'activité" (Wirkungsbereich) antinomiques (*Der Mensch zwischen zwei Welten* (AThANT 34), Zurich 1959, p. 18s.113).

[85] L'expression "fils de la vérité" (4,5) relève de la titulature de la secte (H. BRAUN, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus* (BHTh 24), Tübingen 1969², tome I, p. 43 note 10); voir aussi 4,22.

sectaires (3,21-24)[86] – à sanctionner l'état de pureté de la communauté et à justifier la séparation sectaire[87]. En ce sens, la secte procède à l'anticipation du jugement eschatologique[88] que récuse précisément Mt (13,29s); mais l'anticipation du jugement implique une autre anticipation, autrement plus fondamentale, celle du salut eschatologique.

La comparaison critique avec quatre milieux du bas-judaïsme palestinien, que nous avons esquissée, nous a permis de discerner la spécificité de Mt dans son traitement du thème vétérotestamentaire-juif du jugement. Alors que ces milieux s'efforcent de mettre la communauté des croyants à l'abri du jugement eschatologique, le premier évangile applique de manière conséquente la procédure inverse. L'ecclésiologie qui s'en dégage pourrait inspirer judicieusement notre manière de comprendre actuellement la relation entre l'Eglise et le monde.

[86] Cette mention ne doit pas être pressée jusqu'à faire de la secte une communauté reconnaissant en elle la réalité de l'impiété (ainsi J. GNILKA, "Die Kirche des Matthäus und die Gemeinde von Qumrân", *BZ* 7 (1963), p. 50). Le texte vise précisément à justifier la séparation sectaire, qui exclut la contamination avec la sphère de perversité.

[87] H. W. HUPPENBAUER aboutit à la même conclusion dans une étude de l'eschatologie de l'Ecrit de Damas (CD) ("Zur Eschatologie der Damaskusschrift", dans *Revue de Qumrân* 4 (1963/64), p. 572s). Elle se trouve également confirmée par notre analyse de 1QS 9,12-26 et 1 QpHab 2,1-10; 5,1-8; 7,9-14 (cf. notre Mémoire de recherche, cité en tête de cet article, p. 30-37).

[88] Cf. H. BRAUN, *Qumran und das Neue Testament*, Tübingen 1966, tome II, p. 275.