

in Françoise Mies, éd., Bible et droit, L'esprit des lois (Le livre et le rouleau 12), Bruxelles / Namur, Lessius / Presses Universitaires de Namur, 2001, p. 67-86.

LOI ET JUGEMENT DERNIER DANS LE NOUVEAU TESTAMENT

Daniel MARGUERAT

Dans le cadre de la problématique "Bible et droit"¹, une première figure se profile dans le Nouveau Testament : la figure métaphorique du Jugement dernier, qui emprunte ses traits au droit pénal. Tout le monde a à l'esprit la scène du jugement à la fin des temps, présidée par le Christ dans sa fonction de juge du monde départageant les élus des damnés. Même si l'on n'a pas de référence scripturaire en tête, notre mémoire visuelle supplée. Car cette scène, dont l'attestation littéraire la plus développée se trouve en Mt 25,31-46, a fait fortune dans la chrétienté médiévale. Les porches des cathédrales, surtout à l'époque romane, ont fixé la scène dans la pierre. Les sculpteurs - suivant la spiritualité de leur temps - ont étoffé la scène bien au-delà de ce qu'en dit le texte de Mt 25 : on y voit les apôtres dans le rôle des assesseurs, la Vierge dont on espère qu'elle adoucira la sentence, et le cortège des anges auquel répondent des grappes de démons...

Bref, pour qui pénètre dans une cathédrale au portail chargé d'une scène de jugement dernier, le message est clair : tremblez, mortels, un jour vous serez jugés! Mais peut-être l'entrée dans l'église épargnera-t-elle la damnation éternelle, c'est du moins l'espoir dont se charge au passage le fidèle. L'abbatiale de Conques, dans l'Aveyron français, présente en son portail occidental l'un des plus beaux tympan romans de Jugement (début du XIIe siècle). Le Christ-juge en position centrale sous la croix, la balance, la séparation entre élus et damnés sont clairement notifiés. Le visiteur a le choix d'entrer par la porte de gauche, située exactement sous la représentation du paradis, ou par la porte de droite surplombée par l'enfer. Gageons qu'il choisit la première. Empruntant cette voie, il lit en dessus de sa tête l'inscription suivante : «Pécheurs, si vous ne réformez pas vos mœurs, sachez que vous subirez un jugement redoutable». L'accès au paradis nécessite donc d'entendre l'exhortation à la conversion des mœurs et à la pénitence. À défaut, le jugement frappera. Mais suivant quel droit?

Jugés, mais suivant quel droit?

Le Jugement dernier pose le problème de l'usage du droit dans le Nouveau Testament, et même de l'usage ultime du droit, puisque la métaphore du Jugement dernier fait connaître selon quels critères Dieu évaluera l'existence de chacun.

Notons en passant que l'imagerie du tribunal n'est pas la seule à être réquisitionnée par les auteurs du Nouveau Testament pour exprimer l'idée de l'ultime verdict. D'autres métaphores ont été empruntées à la foi hébraïque : la moisson, la tempête, le déluge, le filet jeté dans la mer... Toutes concourent cependant à dire un événement de séparation, de distinction, de tri. Le verbe grec *krinein* signifie étymologiquement : «séparer, distinguer, identifier». À sa suite, le Jugement dernier a pour but de différencier le vrai du faux.

Questionner la figure du jugement dernier conduit donc à s'interroger sur l'usage du droit en ce lieu extrême qu'est la représentation de la fin des temps : là où le droit de Dieu est appliqué à la terre entière, selon l'antique espérance du judaïsme reprise par les premiers chrétiens.

Mais le jugement dernier n'est pas le seul thème où émerge le droit divin dans le Nouveau Testament. Un autre lieu théologique se profile, et s'impose : la Loi de Dieu, la Torah. Elle est, par excellence, le lieu de cristallisation de la volonté de Dieu pour son peuple. Dans le judaïsme du premier siècle, la Loi se présente non seulement sous la forme du Décalogue, mais dans le cadre extensif d'un code moral et d'un code rituel ; cet ensemble de prescriptions et d'interdits est constamment commenté par les docteurs et les scribes de la Synagogue. La tradition pharisienne-rabbinique s'est faite dépositaire des 613 commandements consignants l'obéissance requise des croyants (248 prescriptions et 365 interdits). Voilà le recueil exhaustif, le code synthétique, où se formalise le droit de Dieu qui est le droit de l'alliance qu'il a conclue avec Israël.

Or, les premiers chrétiens ne vont pas congédier la Torah. Ils ne vont pas simplement la déclarer dépassée, obsolète, ou surpassée. Même l'apôtre Paul ne l'écartera pas sans autre formalité - j'y reviendrai. Certes, le rapport à la Loi sera problématisé. La question de son interprétation, ou de la rectitude de son interprétation, sera posée avec acuité. Mais que ce soit dans la pensée théologique d'un Matthieu, d'un Paul, de Luc ou de Jean, la Loi apparaît comme un thème théologique incontournable dans l'élaboration d'une théologie chrétienne.

Le Jugement et la Loi

Je fais un pas de plus. S'il est une chose évidente pour la foi juive, c'est que la Torah, qui maintient Israël dans l'alliance en lui dictant sa fidélité, est aussi le critère qu'appliquera le Juge de la fin des temps pour juger l'humanité. Le Jugement selon les œuvres confirme et ratifie l'autorité de la Loi.

À ceux qui objectaient que les païens ne devaient pas être jugés sur la base d'une loi qu'ils ignoraient, le judaïsme hellénistique le concédait. C'est alors la conscience morale qui était considérée comme l'équivalent de la Torah. Paul reprendra cette conception en Rm 2,14s., en parlant de la «loi inscrite dans leurs cœurs », et de ces jugements intérieurs qui «tour à tour les accusent et les défendent». Cette loi intérieure, loi de la conscience morale, constitue pour les païens un substitut de Torah. Eux aussi, paradoxalement, se verront donc questionnés au Jugement sur l'observance du droit de Dieu.

Notre problématique se dessine maintenant. Je la formule ainsi : que devient, dans le Nouveau Testament, le droit de Dieu tel que la tradition juive l'a consigné dans la Torah et institué en norme du jugement dernier? Comment les premiers chrétiens ont-ils, sur ce point, géré l'héritage de la foi d'Israël?

J'ai choisi d'adresser la question à deux théologiens du Nouveau Testament : Paul et Matthieu. Ce sont eux qui ont le plus fortement articulé leur théologie au thème de la Torah², et cela dans deux directions apparemment opposées : Paul en affirmant le salut «en dehors de la Loi» (Rm 3,21), Matthieu en maintenant intégralement l'autorité de la Loi en régime chrétien : «N'allez pas croire que je sois venu abolir la Loi ou les Prophètes ; je ne suis pas venu abolir, mais accomplir» (Mt 5,17). Notons bien que ces deux théologiens maintiennent la présence du jugement à l'horizon de l'histoire - Paul aussi, quoi qu'on en dise³. Quelle fonction, quel rôle exerce pour eux le droit de Dieu, dans la Loi et au terme de l'histoire?

J'adresserai ce questionnement à Paul, en m'intéressant surtout chez lui à la raison de son refus de la Torah, puis je chercherai chez Matthieu les motifs de sa fixation sur le jugement dernier.

1. PAUL ET L'ÉCHEC DE LA LOI

Entrons en matière par la lettre de Paul aux Galates. L'apôtre des Gentils y organise toute son argumentation autour de l'idée - monstrueuse pour la foi juive - que le salut est accordé aux hommes indépendamment des œuvres de la Loi. Sa lecture de l'histoire de Dieu et des hommes, l'histoire du salut, est coupée en deux périodes : «Avant la venue de la foi, nous étions gardés en captivité sous la Loi, en vue de la foi qui devait être révélée. Ainsi donc, la Loi a été notre surveillant, en attendant le Christ, afin que nous soyons justifiés par la foi. Mais, après la venue de la foi, nous ne sommes plus soumis à ce surveillant» (Ga 3,23-25). Il y a donc deux périodes : celle de la Loi, où la Torah est un surveillant, et la période de la foi, où la Loi ne disparaît pas mais abandonne ce rôle, et n'est plus normative pour trouver Dieu. Je rappelle que le surveillant, le *paidagagos*, n'est pas l'éducateur de la société antique, mais l'esclave ou l'affranchi qui conduit les enfants sur le chemin de l'école avant leur puberté et les châtie s'ils s'en écartent. Au théâtre, son rôle est symbolisé par le port de la baguette⁴.

Régime de la Loi et régime de la foi

Que recouvre exactement cette opposition entre un régime de la Loi et un régime de la foi? Un peu plus haut, Paul avait écrit que «l'homme n'est pas justifié par les œuvres de la Loi, mais seulement par la foi en (de?) Jésus Christ» (Ga 2,16). Or, le sens de cette opposition a été obscurci par les discussions dont elle a été l'objet dans les débats de la Réforme protestante ou dans ceux de la Contre-Réforme catholique.

Classiquement, l'opposition entre œuvres de la Loi et foi en Jésus Christ est comprise comme une antinomie entre deux sotériologies : une position légaliste et l'affirmation du salut par la grâce. Être sauvé par les œuvres de la Loi désignerait la tentative de l'homme d'être juste par ses propres efforts, de gagner sa propre justice par des actes d'obéissance ou des mérites, quels qu'ils soient.

Or cette compréhension, au demeurant classique, échoue pour deux raisons.

La première est que nous avons cru, jusque tout récemment, que Paul avait forgé l'expression œuvres de la Loi pour stigmatiser l'attitude de la propre justice. Mais en 1994 a été publié le fragment d'un texte de Qumrân comportant la même expression en hébreu. Ce fragment, baptisé 4QMMT⁵, présente à la ligne 23 le terme *mahaseh* pour désigner les actions des rois d'Israël mesurées à leur conformité à la Loi. À la ligne 28, la formule *mahaseh tôrà* se traduit au mieux : «œuvres de la Loi». Ce sens convient parfaitement à l'équivalent grec de Paul (*erga nomou*). La tournure ne saurait donc être péjorative : accomplir «les œuvres de la Loi» désigne simplement le fait de suivre les impératifs de la Loi.

La seconde raison d'abandonner l'antithèse Loi versus grâce est la redécouverte du judaïsme auquel appartenait Jésus. Revisiter la littérature pharisienne-rabbinique, en particulier, nous fait progressivement quitter la représentation d'un judaïsme légaliste, étriqué et tatillon. Les travaux de E.P. Sanders⁶, entre autres, nous placent devant l'évidence que pour la foi juive, c'est toujours Dieu qui justifie. L'image d'un pharisien qui s'auto-administrerait le salut par sa fidélité est un cliché commode, mais trompeur.

Mais alors? Si foi et œuvres de la Loi ne s'opposent pas comme recevoir son salut et acheter son salut, en quoi se contredisent-elles?

La fonction qualifiante du droit

En fait, la différence est à définir plus subtilement⁷. Pour Israël, l'élection est gratuite ; la grâce est un don, et l'alliance est une offre résultant de l'initiative de Dieu. Mais l'alliance crée des obligations - donnant-donnant. Entrer dans l'alliance implique de souscrire à la Loi. Le judaïsme d'alors n'était pas légaliste à proprement parler, mais il avait pris un terrible

risque : placer la Loi, le code, au centre de sa foi. Dès lors, l'identité ne se définit plus que par la fidélité au code.

Le peuple élu se sépare donc des autres par le respect de la Torah morale et de la Torah rituelle. Le pharisien sait qu'il pêche, mais il compense ses manquements par des œuvres expiatoires qui le maintiennent dans l'alliance. La grâce demeure un cadeau. Mais il y a une contrepartie du fidèle, et cette contrepartie distingue les élus de ceux qui ne le sont pas⁸. Pour les pharisiens, la limite passe même à l'intérieur d'Israël : collaborateurs des Romains, malades, impurs de toutes sortes, chrétiens compris, sont exclus du cercle. Pour la secte de Qumrân, c'est la pratique de la Torah telle que définie dans le droit de la communauté qui dessine la frontière entre bénédiction et malédiction de Dieu.

Paul a identifié - nous touchons là, le mot n'est pas trop fort, son génie théologique - la fonction qualifiante du droit. La Loi qualifie les individus dans la mesure où elle fait le partage entre observants et transgresseurs. Et la Torah, en tant que loi de Dieu, participe à ce rôle qualifiant : elle évalue les croyants en fonction de leur acquiescement ou de leur refus de la volonté divine.

Notons-le en passant, ce verdict de Paul a une dimension non seulement théologique, mais anthropologique. Car de fait, la Loi est partie prenante du cursus de qualification qui fonde toute vie sociale : le fait d'être homme ou femme, riche ou pauvre, patron ou ouvrier, travailleur ou chômeur qualifie l'individu dans la société. On peut dire qu'actuellement, le cursus social est très lié à l'argent, à la réussite professionnelle et à la beauté ; pour être considéré, mieux vaut émarger à l'un de ces critères, et si possible aux trois...

Identité fermée

Revenons à Paul. Cette fonction qualifiante fonde ce que j'appellerai avec Alain Badiou⁹ un concept d'identité fermée : sont reconnus comme semblables ceux de même nationalité, race, fortune, opinion, c'est-à-dire ceux que la loi (ou le cursus des valeurs) évalue positivement. La Loi de Dieu participe à ce mouvement en structurant la relation à Dieu suivant une échelle : les très fidèles, les peu fidèles, les infidèles. Le ressort de l'identité fermée est que la Loi trie selon les qualités.

Sur ce plan-là, l'évangile de Paul va se faire proprement révolutionnaire en théologie. Car il rompt complètement avec une idéologie de performance. Le libellé de cette révolution copernicienne de la théologie se lit en Galates 3,26-28 : «Car tous, vous êtes, par la foi, fils de Dieu, en Jésus Christ. Oui, vous tous qui avez été baptisés en Christ, vous avez revêtu Christ. Il n'y a plus ni juif ni Grec, ni esclave ni homme libre, ni l'homme et la femme ; car tous, vous n'êtes qu'un en Jésus Christ».

Ce slogan porte au langage une nouvelle conception de Dieu et une nouvelle image de l'être humain. Désormais, celui-ci est reconnu par Dieu indépendamment de ses qualités et de ses appartenances. L'individu est aimé de Dieu tel quel, inconditionnellement, hors de toute prestation de sa part.

Il n'est devant Dieu nulle autre loi qualifiante que celle de la grâce, et la grâce justement ne regarde pas les qualités de l'homme. Dieu reconnaît l'individu et l'accueille sans tenir compte de ses appartenances, de ses loyautés, de son rang social, de son sexe. Au cœur du combat paulinien contre les œuvres de la Loi réside son refus de la logique du droit et du devoir. «La grâce est le contraire de la loi, pour autant qu'elle est ce qui vient sans être dû»¹⁰. Elle se reçoit comme un cadeau, brisant la règle du donnant-donnant. La grâce ne requiert que d'être acceptée, et cette acceptation s'appelle la foi.

J'ajoute que l'identité fermée a pour dérive perverse l'identité meurtrière : autrui doit disparaître parce qu'il est différent. Faut-il rappeler que l'identité meurtrière se concrétise en programme d'épuration, qu'il soit ethnique, religieux ou nationaliste?

La règle de l'identité ouverte

À l'extrême opposé de ce verrouillage, la justification par la foi pose la règle de l'identité ouverte : autrui n'est pas reconnu en fonction de ce qu'il est ou a fait, mais en fonction de la grâce divine qu'il a reçue. Sans que quiconque puisse prétendre la mériter.

Nous voici au cœur de la conviction théologique de Paul. On la comprendra encore mieux avec les mots de Blaise Pascal, le philosophe du XVII^e siècle. Dans ses Pensées, Pascal se demande s'il nous arrive d'aimer quelqu'un pour lui-même, et il conclut par la négative. «Un homme qui se met à la fenêtre pour voir les passants, si je passe par là, puis-je dire qu'il s'est mis là pour me voir? Non, car il ne pense pas à moi en particulier. Mais celui qui aime quelqu'un à cause de sa beauté, l'aime-t-il? Non, car la petite vérole, qui tuera la beauté sans tuer la personne, fera qu'il ne l'aimera plus. Et si on m'aime pour mon jugement, pour ma mémoire, m'aime-t-on, moi? Non, car je puis perdre ces qualités sans me perdre moi». Et de conclure : «On n'aime donc jamais personne, mais seulement des qualités »¹¹.

La thèse révolutionnaire de Paul, à l'inverse, est que chaque personne existe devant Dieu indépendamment de ses qualités et de son faire. Le propre de Dieu est de ne pas discriminer - ou, si l'on reprend l'antique tournure de la Bible hébraïque, de ne pas faire acception de la personne (Dt 10,17 ; Ac 10,34).

Si le concept de l'identité ouverte - autrement dit la justification par la foi - constitue le cœur de la conviction de Paul, il faut tout aussitôt ajouter qu'elle ne demeure pas au stade d'abstraction théologique. La pratique missionnaire de l'apôtre en offre en effet une concrétisation, par la composition de communautés mixtes englobant aussi bien des non-juifs que des juifs, des esclaves que des affranchis ou des hommes libres, des femmes que des hommes. Et dans ces communautés mélangées, chacun reçoit la vocation d'œuvrer pour le bien de tous, sans que la distribution des responsabilités ou de l'autorité dépende des acquis socioculturels de chacun. La règle est de mettre au service de tous les dons que l'Esprit a suscités en chacun (1 Co 12,4-11 ; Rm 12,4-8). Or, la constitution de communautés mixtes a toutes les chances d'être une originalité de la mission paulinienne ; comme on le voit, cette stratégie missionnaire traduit la force d'une théologie.

L'homme «sans qualité»

J'ai parlé d'une révolution copernicienne face à la théologie juive. Sur quoi Paul fonde-t-il ce changement radical dans l'image de Dieu? Qu'est-ce qui a conduit ce pharisien d'une irréprochable obéissance (Ph 3,6) à brûler ce qu'il avait adoré?

Le motif est à chercher dans un renversement de sa lecture de la croix. Que le Christ, mort en croix, tombe sous le coup de la malédiction de la Torah en vertu de Dt 21,23¹² est un argument que le pharisien Saul devait propager dans sa campagne anti-chrétienne. Or, ce qu'on appelle commodément la conversion de Saul consiste, selon ses dires, en ce que Dieu «a jugé bon de révéler en moi son Fils» (Ga 1,15-16a). Le maudit se trouve donc être le Fils. Celui que les hommes ont abattu n'est autre que l'icône de Dieu. Dès lors, c'est la compréhension de la croix qui bascule : Jésus, se laissant crucifier, est devenu lui-même cet être non qualifié par la Loi ; pire, maudit par elle. Mourant ainsi, il discrédite toute tentative de faire confiance à la Loi pour atteindre Dieu.

Paul a formulé en Ga 3,13 ce retournement : «Christ a payé pour nous libérer de la malédiction de la Loi en devenant lui-même malédiction pour nous, puisqu'il est écrit : "Maudit quiconque est pendu au bois"». Jésus est notre délivrance parce qu'il ouvre la voie à un nouveau régime. Il représente l'homme nouveau que Dieu reconnaît, hors de toute

qualification. Et cet homme non qualifié par la Loi, cet homme «sans qualité», Dieu l'a élevé par la résurrection et fait reconnaître comme son Fils.

Je conclus. Le Dieu dont Paul fait l'expérience n'est plus le Dieu de la Loi qui sépare et qualifie, mais le Dieu du Crucifié, transgresseur de la Loi, convive des collecteurs d'impôts et des pécheurs, ami des femmes dites de mauvaise vie, compatissant envers les êtres «inqualifiables». Du coup, aux yeux de Paul, la Loi doit tomber dans sa prétention à définir l'accès de l'homme à Dieu. La Loi n'a plus légitimité à être le régulateur qualifiant du salut.

On pouvait s'attendre dès lors à deux conséquences : d'abord, que la Loi soit effacée du programme théologique de Paul, ensuite, que le jugement dernier disparaisse de l'horizon théologique - car si le croyant est accueilli inconditionnellement par Dieu, indépendamment de ses qualités, quelle pertinence trouver encore à ce verdict final? Or, surprise, aucune de ces disparitions attendues ne se produit.

La Loi, balise de l'éthique

Les disparitions prévues ne se produisent pas : la Torah reste en place, le Jugement aussi. Évidemment, pas à n'importe quelle place.

Si la Loi est cassée dans sa fonction qualifiante, elle demeure pour structurer l'éthique chrétienne. Elle joue donc son rôle de balise pour éviter les dérives de comportement. «C'est à la liberté que vous avez été appelés. Seulement, que cette liberté ne donne aucune prise à la chair! Mais, par l'amour, mettez-vous au service les uns des autres» (Ga 5,13). La Loi qui régit l'éthique a été ramenée à son impératif fondamental : l'amour d'autrui. Paul va même jusqu'à dire : la justice que réclame la Loi, nous l'accomplissons, «nous qui ne marchons pas sous l'empire de la chair, mais de l'Esprit» (Rm 8,4). Par quel miracle le chrétien est-il, soudain, rendu capable d'obtempérer à la Loi? Je comprends ainsi le raisonnement que Paul, de fait, n'explicite pas : qui n'est plus préoccupé de son propre salut peut désormais se mettre au service d'autrui, donc respecter la Loi. La réception de l'Esprit est justement le signe d'un salut reçu sans qu'on ait à se soucier de le mériter ou de le garantir ; se soucier d'autrui s'affiche comme un objectif réalisable.

En résumé, la Loi conserve sur le plan éthique le rôle de préservation de la liberté qui lui échoit dans l'éthique juive : préserver la liberté née de l'identité ouverte, en mettant autrui au bénéfice de cette acceptation reçue de Dieu.

Le Jugement, appel à la vérité

De son côté, le jugement dernier demeure à l'horizon de la compréhension paulinienne de l'histoire. Certains ont vu là un résidu de la piété pharisienne de Saul de Tarse, une scorie, non articulée à sa réflexion sur le salut des croyants. Mais l'analyse est trop courte.

La fonction dévolue au Jugement n'est pas celle que lui attribue la parénèse juive : le renforcement de l'exhortation éthique. Dans la correspondance paulinienne, le rôle attribué au Jugement est celui du dévoilement, de la révélation¹³. Paul sait que le présent se vit sous l'égide de la précarité, de l'inachèvement, de la fragilité, *sub specte crucis* dira Martin Luther. Au jugement revient cette fonction de dévoiler la vérité ultime du monde et des hommes : «l'œuvre de chacun sera mise en évidence. Le jour du Jugement la fera connaître, car il se manifeste par le feu, et le feu éprouvera ce que vaut l'œuvre de chacun» (1 Co 3,13).

Typique est la manière dont Paul invoque la perspective du Jugement lorsqu'il est mis en cause à Corinthe. «Ma conscience ne me reproche rien, mais ce n'est pas cela qui me justifie ; celui qui me juge, c'est le Seigneur [...]. C'est lui qui éclairera ce qui est caché dans les ténèbres et mettra en évidence les desseins des cœurs» (1 Co 4,4-5). La référence au

jugement de Dieu fonctionne comme un appel à la vérité, une vérité que Dieu connaît, et qu'il dévoilera pour la louange ou pour la honte de chacun. Le Jugement est l'indice d'un inachèvement de l'histoire, d'une ouverture à ce qui la dépasse infiniment et qui est le moment où Dieu sera tout en tous.

Mais pour bien saisir ce moment, qui est l'ouverture de l'histoire à l'altérité de Dieu, il faut nous diriger vers celui qui est, dans le Nouveau Testament, le spécialiste du jugement : l'évangéliste Matthieu.

II. MATTHIEU, L'ÉVANGÉLISTE DU JUGEMENT

Avec Matthieu, nous changeons complètement de décor. Nous changeons d'époque, de problématique théologique, et de milieu.

Changement d'époque : la rédaction du premier Évangile n'intervient pas au temps de Paul, qui est le temps des commencements du christianisme, mais une génération plus tard, dans les années 70-80.

Du coup, le questionnement théologique change. La question n'est plus de savoir comment on peut avoir accès, si l'on n'est pas juif, à l'alliance d'Israël, au Dieu des promesses. La question devient : comment vit-on la foi dans la durée? Après avoir reçu le salut, comment vit-on la fidélité au Christ dans le temps qui passe? Sur quoi s'appuie-t-on pour construire l'éthique chrétienne?

Changement de milieu, aussi. Matthieu écrit pour une chrétienté syrienne, peut-être à Antioche, une chrétienté majoritairement judéo-chrétienne qui s'ouvre à la mission universelle. Cette chrétienté reste attachée à la Loi, et pratique la Torah - y compris dans sa dimension rituelle - sans problème de conscience.

Matthieu contre Paul?

À l'intention de cette chrétienté, le Jésus de Matthieu rappelle massivement la validité de la Loi : «N'allez pas croire que je sois venu abolir la Loi ou les Prophètes ; je ne suis pas venu abolir, mais accomplir» (Mt 5,17). Et, pour que tout soit clair, il ajoute : «Car, en vérité je vous le déclare, avant que ne passent le ciel et la terre, pas un iota, pas un ornement de lettre ne passera de la Loi que tout ne soit arrivé. Dès lors celui qui transgressera un seul de ces plus petits commandements et enseignera aux hommes à faire de même sera déclaré le plus petit dans le Royaume des cieux ; au contraire, celui qui les mettra en pratique et les enseignera, celui-là sera déclaré grand dans le Royaume des cieux» (5,18-19).

Matthieu serait-il donc aux antipodes de Paul? Défendrait-il la position judaïsante à laquelle l'apôtre s'est fermement opposé en Galatie? De fait, dans ce passage qui constitue l'énoncé programmatique du Sermon sur la montagne, Matthieu paraît soutenir sans réserve l'autorité de la Torah en regard du salut. Le croyant se voit notifié le devoir d'obéir à la Loi sous peine de s'exposer au Jugement de Dieu : «Si votre justice ne surpasse pas celle des scribes et des pharisiens, vous n'entrerez pas du tout dans le Royaume des cieux» (5,20). Nous retrouvons donc le lien entre l'obéissance à la Torah et la sanction eschatologique.

On a souvent perçu, ici, une opposition frontale entre l'apôtre des Gentils et le premier Évangile ; mais je ne partage pas cet avis¹⁴. Il faut prendre garde à ne pas comprendre Matthieu à partir de Paul ; lu dans les catégories pauliniennes, Matthieu sera toujours taxé de légalisme, et sa sotériologie dégradée en théologie des œuvres. Mais la pensée de Matthieu se dérobe à ce schéma, et j'ai l'intention de le montrer à partir du texte que je viens de citer.

Je soutiendrai trois thèses. Premièrement, Matthieu retire à la Loi sa fonction qualifiante et discriminatoire. Deuxièmement, Matthieu détruit toute attitude légaliste en la

conduisant à son point d'absurdité. Troisièmement, c'est à la figure du jugement dernier qu'incombe la fonction d'établir le droit de Dieu ; face à Paul, le lieu de l'affirmation du droit de Dieu est transféré de la Loi au jugement dernier.

Le statut éthique de la Loi

En premier lieu : Matthieu retire à la Loi sa fonction qualifiante. Où se situe en effet le texte de 5,17-20? Nous sommes au seuil du Sermon sur la montagne, juste après l'énoncé des béatitudes et les logia sur le sel de la terre et la lumière du monde (5,13-16). Mais quelle est la fonction du Sermon sur la montagne? Elle n'est assurément pas d'édicter les conditions nécessaires pour devenir chrétien. L'énoncé du salut, Matthieu l'a placé en amont du récit : Jésus appelle des hommes à le suivre (4,18-22) ; il enseigne et guérit «toute maladie» parmi le peuple en Galilée (4,23). L'énoncé de la grâce précède l'impératif. La gratuité du salut surplombe l'autorité reconnue à la Loi.

La condition pour devenir chrétien est donc de répondre à l'appel du Christ à le suivre. Le salut est d'expérimenter la miséricorde de Dieu qui accueille chacun, juif ou non-juif, dans son alliance de grâce (22,8-10). Le respect de la Loi n'est pas affiché comme le moyen de trouver grâce auprès de Dieu. Il n'est pas le moyen de devenir chrétien, mais la voie pour le rester. Car le combat théologique fondamental de l'évangéliste Matthieu consiste à rappeler que recevoir la miséricorde de Dieu doit se traduire en fidélité de vie ; la grâce n'évacue pas la responsabilité, elle la fonde¹⁵. La Loi vient organiser cette responsabilité chrétienne. Elle est seconde, le pardon de Dieu est premier. Cette priorité du pardon est très claire pour Matthieu, elle doit l'être aussi pour nous dans la lecture de cet Évangile.

Une rhétorique de l'excès

Qu'en est-il de la validité de la Loi, si massivement défendue dans ce texte? Matthieu, de mon point de vue, détruit le légalisme en le poussant jusqu'à l'absurde. En effet, la Torah n'est pas simplement rappelée au bon souvenir des chrétiens. Elle est interprétée par Jésus, et c'est de cette Loi relue, réinterprétée, que l'autorité est rappelée en éthique chrétienne.

Je choisis, pour le montrer, la première de ces réinterprétations exemplaires qu'on appelle antithèses, à cause de leur formule répétitive : «Vous avez appris... mais moi je vous dis». La première antithèse (5,21-26) énonce l'interdit du meurtre tiré du décalogue (Ex 20,13 ; Dt 5,17) ; la sanction de la transgression est ensuite laconiquement rappelée : tout meurtrier passera en jugement (5,21). De fait, tout meurtrier était passible de mort selon la législation juive, car la vie humaine est la propriété intangible de Dieu (cf. Gn 9,6). L'homme se voit interdire le droit de se faire justice lui-même.

Or Jésus radicalise l'interdit : «quiconque se met en colère contre son frère en répondra au tribunal ; celui qui dira à son frère : "imbécile" sera justiciable du sanhédrin ; celui qui dira : "fou" sera passible de la géhenne de feu» (5,22). Le lecteur averti ne peut que sursauter à cette déclaration. Car les injures mentionnées (imbécile, fou) sont des insultes quotidiennes, intégrées au langage courant, des noms d'oiseau que l'on échangeait sans gravité. Le Talmud n'hésite pas à rappeler que des rabbins en désaccord s'envoyaient à la tête ces gentillesse poivrées. Or Jésus déclare ici que l'échange de ces insultes ordinaires est passible de la pire des damnations : la géhenne de feu¹⁶. Renversante disproportion!

D'un point de vue herméneutique, deux voies s'ouvrent ici. Ou bien l'on prend ces antithèses au pied de la lettre, ou bien l'on réalise qu'on a affaire à une rhétorique de l'excès. Le résultat de la lecture littéraliste est cinglant : la simple insulte est punissable d'une peine maximale devant Dieu, si bien que la Loi est intégralement mortifère ; le croyant doit se

résigner à tomber dans la géhenne, tout comme il est enjoint de s'arracher l'œil droit si son regard s'égaré dans la convoitise (5,29).

Où alors, il faut lire différemment. Et comprendre que cette rhétorique de l'excès, ce discours de l'extravagance, vient de l'intérieur du droit faire implorer le droit. On saisit alors que le Jésus des antithèses met en œuvre, sur un cas concret, la radicalité de l'impératif divin. Voilà jusqu'où Dieu requiert la fidélité des siens - jusqu'à respecter la vie d'autrui au point de ne pas commettre d'attentat verbal. Au point de retenir la parole qui tue.

Interprétée ainsi par Jésus, la Loi devient le vecteur d'un appel infini à prendre soin d'autrui. Les six antithèses (5,21-48) véhiculent le message qu'autrui, sa vie, sa dignité, nous sont confiés sans qu'il soit possible d'apporter une quelconque restriction à ce mandat de confiance. Envisager la Loi comme un règlement dont il s'agirait d'appliquer chaque article n'est dès lors plus possible. Une attitude légaliste - appliquer la Loi, rien de plus - se voit retirer toute légitimité, car à la réinterprétation du commandement par Jésus, il ne saurait y avoir de «plus». La dernière antithèse, par exemple, réinterprète le commandement de l'amour du prochain en retirant toute limite apportée à l'amour : c'est l'ennemi qu'il s'agit d'aimer et le persécuteur pour qui il faut prier (5,44). L'amour de l'ennemi, le non-aimable par définition, devient le critère de vérité de l'amour. Qu'ajouter de «plus» à cette radicalisation de l'amour? Ce qui est clair, désormais, c'est que le croyant, accueilli par la grâce illimitée de Dieu, est mobilisé pour un amour illimité d'autrui.

Paul Ricœur, dans une très belle étude de la règle d'or (7,12)¹⁷, a montré comment une logique de la surabondance venait à surplomber une logique d'équivalence, afin de sauver la règle d'or de sa capture par une éthique utilitariste. En l'occurrence, en suspendant la Loi et les Prophètes à la maxime «tout ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites-le vous-mêmes pour eux», Jésus transfigure une logique de réciprocité - induite par la maxime - par le commandement nouveau de l'amour sans limite.

La rhétorique de l'excès détruit donc toute dérive légaliste de la fidélité chrétienne et toute perversion légaliste du droit de Dieu¹⁸. Mais il faut tout aussitôt ajouter que dans l'histoire de la chrétienté, l'interprétation radicale de la Loi par le Jésus de Matthieu a exercé un effet culpabilisant. Elle l'exerce encore, d'ailleurs, car elle alimente un inépuisable réservoir de culpabilité de la conscience morale. Si cet effet n'est pas niable, rendons justice à la théologie de Matthieu en reconnaissant qu'elle ne vise pas à être un vecteur de culpabilité. À ce qu'il me semble, la figure du jugement dernier le fait apparaître clairement.

Le Jugement, parole ultime

Ma dernière thèse est qu'en Matthieu, il incombe à la figure du jugement dernier d'établir le droit de Dieu. Nous revenons ainsi au début de ma réflexion, où j'évoquais la scène du jugement dernier au chapitre 25 de l'Évangile. J'en rappelle les traits : à son retour, le Fils de l'homme viendra avec ses anges et rassemblera toutes les nations. Il séparera les élus des damnés comme un berger sépare les brebis des chèvres. Aux élus, à sa droite, il dira : «"J'ai eu faim et vous m'avez donné à manger ; j'ai eu soif et vous m'avez donné à boire ; j'étais un étranger et vous m'avez recueilli ; nu, et vous m'avez vêtu ; malade, et vous m'avez visité ; en prison, et vous êtes venus à moi". Alors les justes lui répondront : "Seigneur, quand nous est-il arrivé de te voir affamé et de te nourrir, assoiffé et de te donner à boire [...] ?". Et le roi leur répondra : "En vérité, je vous le déclare, chaque fois que vous l'avez fait à l'un de ces plus petits, qui sont mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait"» (25,35-40)¹⁹.

Retenons tout d'abord quels seront les critères du jugement : non pas la Loi - mais ce n'est pas surprenant après ce qu'on vient de dire. Non pas la Loi, mais un condensé de gestes simples, des gestes par lesquels autrui a été sauvé. La norme du jugement est l'élémentaire amour porté à l'autre, l'évidence de la compassion. Nul ne saurait se déclarer incompetent à

prendre de telles initiatives ; à l'exégèse complexe de la Torah, Jésus substitue les gestes simples de la miséricorde.

Autre fait à retenir : la surprise des justiciables. Ils s'étonnent devant le verdict, comme s'étonnent aussi les rejetés («Seigneur, quand... ?»). Leur étonnement vient d'apprendre que le Christ se solidarise à ce point avec les hommes en difficulté ; la solidarité exprimée l'est d'ailleurs en termes bien plus juridiques que mystiques. Le geste de sollicitude envers autrui est placé à l'enseigne du comme si : porter un geste secourable envers quelqu'un dans le besoin est comme si le geste valait pour le Christ. Le moment de la surprise est un moment essentiel à la figure du jugement dernier ; car on apprend avec lui que le Jugement est révélateur d'une vérité qui nous échappe. Nul ne peut prétendre anticiper le jugement de Dieu, et statuer à la place du Juge qui sera élu et qui ne le sera pas. Autrui n'est donc pas réductible à ce que nous voyons de lui. Il n'est pas égal à la somme de ses paroles et de ses actes. Il y a en chaque être une part imprenable, un mystère, une vérité ultime, que Dieu seul connaît et révélera.

Le Jugement dernier, en tant qu'affirmation du droit de Dieu, ne vise pas à terroriser le peuple chrétien, comme le voulaient les artisans des cathédrales romanes. Il veut rappeler qui détient sur le monde, sur la vie de chaque personne, la parole ultime, la vérité dernière. Nul ne la détient sinon Dieu, et à la fin de l'histoire. L'horizon du jugement est une blessure permanente infligée au désir du monde de se replier sur soi et de s'autodéfinir. Le Jugement ouvre une brèche dans ce repli idolâtrique du monde sur lui-même, qui se propose comme référence dernière et usurpe une autorité qui ne lui revient pas. Mais le Jugement conteste aussi la prétention de l'Église à désigner de son propre chef les élus et les damnés ; la parabole du bon grain et de l'ivraie (13,24-30) est là pour mettre en garde contre cette anticipation du jugement dans la communauté que signifie le repli sectaire. Le monde, comme l'Église, ont une réserve à observer devant cette altérité de Dieu que préserve l'échéance du jugement dernier.

CONCLUSION

Nous avons considéré chez Paul et chez Matthieu deux figures dans leur articulation : la Loi et le Jugement.

Pour ce qui concerne la Loi, le résultat de l'analyse est inattendu : que ce soit chez Paul ou chez Matthieu, la Torah perd sa fonction qualifiante, donc identitaire ; elle sert par contre à configurer la responsabilité chrétienne en la centrant sur l'amour.

Pour ce qui est du jugement dernier, il cristallise l'autorité ultime de Dieu qui surplombe et conteste tout pouvoir humain dans l'histoire. Il inscrit la nécessité pour le croyant de traduire la grâce en responsabilité éthique, et bloque toute capture sectaire du salut de la part de l'Église.

NOTES

1. Les notes se limitent aux informations indispensables pour étayer l'argumentation.
2. Il serait possible d'ajouter au tableau l'épître de Jacques, qui réagit à un paulinisme dévoyé (2,14-26) en s'appuyant sur une théologie de la Loi fort proche du premier Évangile. Mais sur le fond, elle ne diffère pas de la théologie matthéenne.

3. Les références de l'apôtre au Jugement eschatologique ne sont pas peu fréquentes : 1 Th 1,3.10 ; 2,19 ; 3,13 ; 4,6 ; 5,9 ; 1 Co 3,8.12-15 ; 4,4s. ; 5,5 ; 8,11 ; 9,24-27 ; 11,31s. ; 2 Co 5,10 ; 9,6 ; Ph 3,19 ; 4,17 ; Rm 2,1-16 ; 3,6 ; 5,9s. ; 5,15-19 ; 8,33s. ; 14,10-12.

4. Platon distingue nettement les «pédagogues», affectés aux enfants en bas âge, des maîtres chargés de l'enseignement «en toutes sortes de disciplines et sciences» (PLATON, *Les lois*, livre vii, 808e, dans ID., *Œuvres complètes*, Paris, Les Belles Lettres, tome xii, 1956, p. 4 1).

5. E. QIMRON, J. STRUGNULL (éds), *Qumran Cave 4. V: Miqsat Ma'asê ha-Torah*, DJD 10, Oxford, Clarendon Press, 1994. Voir P. GRELOT, «Les œuvres de la Loi (À propos de 4Q394-398)», dans *Revue de Qumran*, 16, 1994, pp. 441-448 ; J.D.G. DUNN, «4QMMT and Galatians», dans *New Testament Studies*, 43, 1997, pp. 147-153.

6. Ses œuvres majeures sont : *Paul and Palestinian Judaism*, Londres, SCM Press, 1977 et *Jesus and Judaism*, Londres, SCM Press, 1985.

7. Pour ce qui suit, je développe un thème auquel j'ai consacré une première réflexion dans un petit livre : *Paul de Tarse. Un homme aux prises avec Dieu*, Poliez-le-Grand, Éd. du Moulin, 2000.

8. La façon dont fonctionne la figure d'Abraham dans la tradition juive est symptomatique de cette structure théologique, où le don divin n'est jamais séparé de sa contrepartie humaine. Abraham est modèle pour Israël en tant qu'il fut le bénéficiaire de la bénédiction et qu'il y a répondu par l'obéissance ; de plus en plus, l'obéissance d'Abraham se focalise sur son assentiment au sacrifice d'Isaac. «Abraham n'a-t-il pas été fidèle dans l'épreuve, et cela ne lui a-t-il pas été compté comme justice?» (1 M 2,52).

9. Je me réfère ici au brillant essai du philosophe A. BADIOU, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris, PUF, 1998.

10. La formule est d'A. Badiou, qui poursuit ainsi : «Il y a là une intuition profonde de Paul, qui défait, par sa compréhension universelle et illégale de l'Un, toute incorporation particulière, ou communautaire, du sujet, comme aussi toute approche juridique ou contractuelle de sa division constitutive. Ce qui fonde un sujet ne peut être ce qui lui est dû» (*Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, p. 81).

11. B. PASCAL, *Pensées* (éd. Ph. Sellier), Paris, Mercure de France (coll. Les classiques de Mercure), 1976, p. 292. J'emprunte cette citation à F. VOUGA, *An die Galater*, Tübingen, Mohr Siebeck (coll. Handbuch zum Neuen Testament, n° 10), 1998, p. 89.

12. «Si un homme, pour son péché, a encouru la peine de mort, et que tu l'aies mis à mort et pendu à un arbre, son cadavre ne passera pas la nuit sur l'arbre ; tu dois l'enterrer le jour même ; car le pendu est une malédiction de Dieu» (Dt 21,22-23a).

13. J. BECKER a souligné l'importance de l'eschatologie dans la construction de la théologie paulinienne : *Paul, l'apôtre des nations*, Paris - Montréal, Cerf- Médiaspaul, 1995, surtout pp. 509-520.

14. J'ai exposé cet avis dans mon article : «"Pas un iota ne passera de la Loi..." (Mt 5,18). La Loi dans l'évangile de Matthieu», dans C. FOCANT (éd.), La Loi dans l'un et l'autre Testament, Paris, Cerf (coll. Lectio Divina, n° 168), 1997, pp. 140-174, voir surtout 172-173.

15. La relecture éthique des béatitudes chez Mt (5,3-12) est typique de ce mouvement, puisque l'adjonction des macarismes éthiques (5,7-9 ; cf. v. 6) dénote une volonté de marquer la nécessaire réponse à la promesse de grâce exprimée par les macarismes paraclétiques ou consolateurs (5,3-5). L'évolution est bien notée chez J. ZUMSTEIN, La condition du croyant dans l'évangile selon Matthieu, Fribourg - Göttingen, Éd. Universitaires - Vandenhoeck & Ruprecht (coll. Orbis Biblicus et Orientalis, n° 16), 1977, pp. 284-308.

16. Pour plus de détails sur la lecture de ce texte, voir D. MARGUERAT, «Matthieu 5,21-26», dans Études théologiques et religieuses, 53, 1978, pp. 508-513.

17. P. RICOEUR, Liebe Und Gerechtigkeit-Amour et justice, Tübingen, Mohr, 1990, voir surtout pp. 46-54.

18. Bonne réflexion de P. BEAUCHAMP : «À vrai dire, une des manières dont Jésus n'abolit pas la loi donnée aux ancêtres, *c'est qu'il ne la remplace pas par une autre loi*. Car non seulement le destinataire des paroles de Jésus ne peut s'arrêter sur la loi ancienne et permanente, mais il ne peut pas davantage s'arrêter sur les paroles de Jésus lui-même comme sur une loi. *Il est impossible de qualifier comme loi la somme des exigences formulées dans le Sermon sur la montagne [...]*. Elles sont exprimées au contraire de manière à propulser l'imagination loin des images de la justice vers sa réalité» (P. BEAUCHAMP, «La violence dans la Bible», dans Études, 390/4, 1999, pp. 483-496, citation p. 495. Je souligne).

19. J'ai analysé ailleurs ce texte : Le jugement dans l'évangile de Matthieu, Genève, Labor et Fides (coll. Le monde de la Bible, n° 6), ²1995, pp. 481-520.