

Raymond E. Brown, La naissance du Messie. (The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narrative in Matthew and Luke). Garden City (NY): Doubleday, 1977, 594 p.

(Résumé détaillé)

Introduction

L'érudition et les récits de l'enfance

- A. Les récits de l'enfance et le reste des évangiles
 - 1. La formation des évangiles
 - 2. Le développement de la christologie
- B. Les récits de l'enfance comme histoire
 - 1. Le problème de la corroboration des témoins
 - 2. Le problème des détails contradictoires
- C. Les récits de l'enfance comme véhicules de la théologie de l'évangéliste

Livre premier: Le récit de l'enfance chez Matthieu

- I. Observations générales sur l'évangile de Matthieu et le récit de l'enfance
 - A. L'évangile de Matthieu
 - B. Le récit de l'enfance de Matthieu
 - 1. La relation des chapitres 1 et 2 avec le reste de l'évangile
 - 2. L'organisation interne des chapitres 1 et 2
- II. La généalogie de Jésus
 - A. L'objectif de Matthieu dans la généalogie
 - 1. Observations générales
 - 2. Comment Matthieu a composé la généalogie
 - 3. Pourquoi introduire les dames?
 - 4. Quatorze – le nombre magique
 - 5. Matthieu savait-il compter?
 - B. La généalogie de Matthieu comparée à celle de Luc
 - 1. Qui était le grand-père de Jésus?
 - 2. L'arbre généalogique du Fils de Dieu
- III. La composition du récit de base de Matthieu en 1, 18 – 2, 33
 - A. La formule de Matthieu pour citer l'Écriture
 - 1. L'objectif des citations
 - 2. La relation des citations avec leur contexte
 - 3. L'origine de la formule des citations
 - B. La détection du matériel pré-matthéen
 - 1. La méthode utilisée dans la détection
 - 2. Sommaire des résultats
- IV. La conception de Jésus
 - A. Le message de Matthieu: le "qui" et le "comment" – une révélation christologique
 - 1. Le *Quis*: qui est Jésus?
 - 2. Le *Quomodo* ou le « comment » de l'identité de Jésus
 - B. La formule de citation d'Isaïe 7, 14
 - 1. Le placement de la citation
 - 2. Isaïe 7, 14 dans les bibles hébraïque et grecque
 - 3. L'utilisation d'Isaïe 7, 14 par Matthieu
 - C. L'utilisation de Matthieu du matériel pré-matthéen
 - 1. L'annonce de la naissance
 - 2. Né de la vierge Marie par l'Esprit Saint
 - 3. Sommaire
- V. Les mages venus rendre hommage au roi des Juifs
 - A. Le message de Matthieu: le « où » et le « pourquoi » – réactions à une révélation christologique
 - 1. La place de 2, 1-12 dans le plan du chapitre 2
 - 2. La relation du plan avec le message de Matthieu
 - B. L'utilisation par Matthieu de l'Écriture au service de son message
 - 1. La formule de citation de Michée 5, 1 et 2 Samuel 5, 2 dans la scène 1
 - 2. La citation implicite d'Isaïe 60, 6 et Ps 72, 10-11 dans la scène 2
 - C. L'arrière-plan pré-matthéen dans le récit des mages
 - 1. Histoire et vraisemblance
 - 2. Le récit de Balaam
 - D. Les mages dans la piété chrétienne subséquente
- VI. Hérode tente sans succès de faire périr le roi des Juifs
 - A. Le message de Matthieu rehaussé par son utilisation de l'Écriture
 - 1. Chap. 2, Scène 3 (v. 13-15)
 - 2. Chap. 2, Scène 4 (v. 16-18)
 - 3. Chap. 2, Scène 5 (v. 19-23)

- B. Trois formules de citation
 - 1. La citation d'Osée 11, 1 en Mt 2, 15b
 - 2. La citation de Jérémie 31, 15 en Mt 2,18
 - 3. La citation d'Isaïe 4, 3 et Juges 16, 17 en Mt 2, 23?
 - C. L'arrière-plan pré-matthéen du récit d'Hérode
 - 1. Histoire et vraisemblance
 - 2. Le récit de Joseph/Moïse
- VII. Épilogue
- Livre deuxième: Le récit de l'enfance chez Luc
- I. Observations générales sur l'évangile de Luc et le récit de l'enfance
 - A. L'évangile de Luc
 - B. Le récit de l'enfance de Luc
 - 1. La relation des chapitres 1-2 avec le reste de Luc/Actes
 - 2. L'organisation interne des chapitres 1-2
 - II. L'Annonciation de la naissance de Jean-Baptiste
 - A. Introduction (1, 5-7)
 - B. L'annonciation (1, 8-23)
 - 1. Echos de Daniel dans l'apparition de Gabriel
 - 2. Le message (13-17)
 - 3. La réponse de Zacharie (18-20) et la conclusion (21-23)
 - C. L'épilogue (1, 24-25)
 - D. La relation entre Jean-Baptiste et Jésus
 - III. L'annonciation de la naissance de Jésus
 - A. La structure et le modèle d'annonce
 - B. La conception virginale (1, 34)
 - 1. Est-ce que le récit actuel contient une conception virginale?
 - 2. Est-ce que le récit originel contient une conception virginale?
 - 3. La logique de la question de Marie en 1, 34
 - C. Les futurs accomplissements de l'enfant (1, 32.33.35)
 - 1. Le messie davidique (32-33)
 - 2. Le Fils de Dieu par la puissance de l'Esprit Saint (35)
 - D. Le portrait de Marie comme servante (1, 38)
 - E. Marie et la symbolique de l'Ancien Testament
 - 1. La fille de Sion dans l'Ancien Testament
 - 2. La salutation en 1, 28
 - 3. L'arche d'alliance en 1, 35?
 - IV. La visite de Marie à Élisabeth
 - A. La structure et la composition de la scène
 - B. La visitation (1, 39-45.56)
 - C. Les cantiques lucaniens en général
 - 1. La composition des cantiques
 - 2. Les cantiques et les anawim juifs chrétiens
 - D. Le Magnificat (1, 46-55)
 - 1. La structure
 - 2. Le contenu
 - V. La naissance et le nom de Jean-Baptiste : la prophétie de Zacharie
 - A. La naissance et le nom (1, 57-66.80)
 - B. Le Benedictus (1, 67-79)
 - 1. Le cadre et la structure
 - 2. Le contenu
 - VI. La naissance et le nom de Jésus
 - A. La structure du récit en 2, 1-40
 - B. Le cadre de Bethléhem (2, 1-7)
 - 1. Le recensement dans le monde entier (1-5)
 - 2. La naissance, l'emballotement et la mangeoire (6-7)
 - C. L'annonciation aux bergers (2, 8-14)
 - 1. Le symbolisme des bergers (8)
 - 2. L'annonciation par l'ange du Seigneur (9-12)
 - 3. Le canticle de l'armée céleste (13-14)
 - D. La réaction alors que les bergers partent pour Bethléhem (2, 15-20)
 - E. La circoncision et le nom (2, 21)
 - VII. La présentation: Siméon et la prophétesse Anne sur Jésus
 - A. La séquence et la structure interne
 - B. Le cadre fourni par la loi (2, 22-24)
 - C. Siméon accueille l'enfant et prophétise (2, 25-35)
 - 1. La caractérisation et le symbolisme de Siméon
 - 2. Le problème des deux oracles

- 3. [Le Nunc Dimittis de Siméon \(29-32\)](#)
- 4. [Le second oracle de Siméon \(34c-35\)](#)
- D. [Anne accueille l'enfant \(2, 36-38\)](#)
- E. [La conclusion \(2, 39-40\)](#)
- VIII. [Le garçon Jésus parle dans le Temple](#)
 - A. [Structure, christologie et schéma](#)
 - B. [L'introduction et la mise en situation \(2, 41-45\)](#)
 - C. [Le coeur du récit \(2, 46-50\)](#)
 - 1. [Jésus est trouvé au milieu d'enseignants \(46-48a\)](#)
 - 2. [La question de la mère amène Jésus à parler de son père \(48b-50\)](#)
 - D. [La conclusion \(2, 51-52\)](#)
- IX. [Épilogue](#)

Annexes

- I. [Le mariage dans le lévirat](#)
- II. [La descendance davidique](#)
- III. [La naissance à Bethléhem](#)
- IV. [La conception virginale](#)
- V. [L'accusation d'illégitimité](#)
- VI. [Un autre contexte juif pour le récit de Matthieu](#)
- VII. [Le recensement sous Quirinius](#)
- VIII. [Le midrash comme genre littéraire](#)
- IX. [La quatrième Églogue de Virgile](#)

Introduction

L'érudition et les récits de l'enfance

Deux des quatre évangiles, celui de Matthieu et Luc, commencent avec un récit sur la conception, la naissance et l'enfance de Jésus. Chacun y consacre deux chapitres d'inégale longueur, les chapitres de Luc étant beaucoup plus étendus. Malgré qu'il s'agisse d'un total de seulement quatre chapitres sur les 89 que contiennent les évangiles, leur importance est plus grande que leur longueur.

Pour les chrétiens orthodoxe, les récits de l'enfance les ont aidé à façonner leur doctrine sur Jésus fils de Dieu dès sa conception, tout en leur permettant de visualiser son humanité dans sa naissance humble. Les artistes, les conteurs et les poètes s'en sont beaucoup inspirés. Par contre, des récits comme l'apparition fréquente d'anges, la conception virginale, l'étoile merveille qui conduit les mages et la sagesse prodigieuse de l'enfant Jésus ont été l'objet de railleries rationalistes. Si, dans ce dernier cas, il peut s'agir d'une incrédulité face à tout ce qui est surnaturel, on peut néanmoins y voir le reflet d'observations provenant de l'érudition critique sur le problème de l'historicité des récits de l'enfance.

Aussi convient-il de commencer ce commentaire avec une présentation simplifiée du développement de la compréhension érudite des récits de l'enfance. Ce parcours de l'histoire passée de l'érudition forcera le lecteur à vivre en lui-même la même expérience. On peut distinguer trois stages : A) La prise de conscience que les récits de l'enfance divergent de manière significative du reste des évangiles; B) Le fait que les récits de Luc et Matthieu divergent l'un par rapport à l'autre crée un problème sérieux sur leur valeur historique; C) La perception que ces récits sont avant tout un véhicule pour la théologie et la christologie des évangélistes relativise la question de leur valeur historique.

A. Les récits de l'enfance et le reste des évangiles

Pour comprendre pourquoi les récits de l'enfance ont pris du temps à faire partie des évangiles, il faut d'abord répondre à la question : comment les évangiles se sont-ils formés?

1. La formation des évangiles

Les évangiles ont été écrits en commençant par la fin, i.e. on a d'abord prêché la mort et la résurrection de Jésus, car c'était là l'action salvifique la plus éclatante de Dieu en Jésus (voir par exemple Actes 2, 23.32; 3, 14-15; 4, 10; 10, 39-40 et 1 Co 15, 3-4). C'est autour de cette prédication qu'a commencé à prendre forme un récit de la passion de Jésus.

Pour soutenir la foi de ceux qui embrassaient la foi chrétienne, les prédicateurs chrétiens ont tourné leur attention vers les gestes et les paroles de Jésus provenant de la tradition sur son ministère. C'est ainsi que se sont formées des collections de paroles, de paraboles et de miracles qui ont par la suite été regroupées pour former un récit du ministère de Jésus. Ce regroupement ne suivait pas un ordre chronologique, mais logique, car aucun des évangélistes ne fut un témoin oculaire du ministère de Jésus. L'exemple le plus ancien est l'évangile selon Marc composé vers la fin des années 60, disons vers l'an 67, peu avant la destruction de Jérusalem et de son temple, un évangile qui commence avec le baptême et le début de sa prédication, et se termine avec l'annonce de sa résurrection après sa mort. Marc ne nous dit rien sur la naissance et la jeunesse de Jésus, et ne nomme même pas son père (Joseph). On retrouve le même modèle dans le quatrième évangile qui après un hymne d'introduction,

commence avec le témoignage de Jean-Baptiste sur Jésus et se termine avec les apparitions de Jésus ressuscité; Jean ne nous dit rien sur la naissance de Jésus et ne nous donne même pas le nom de sa mère (Marie).

Qu'est-ce qui a guidé le choix des éléments du récit dans la formation des évangiles? C'est le besoin de faire connaître le cœur du message de salut; l'intérêt biographique était loin d'être premier. Il est donc erroné de considérer les évangiles comme des « vies de Jésus » au sens biographique.

Mais alors pourquoi a-t-on composé des récits de l'enfance et pourquoi ont-ils été intégrés aux évangiles? D'abord, la raison de leur composition.

- i. La curiosité a certainement joué un rôle dans la composition des récits tant canonique qu'apocryphes : on voulait connaître la famille, les ancêtres et le lieu de naissance du maître.
- ii. Il y aussi des raisons apologétiques qui expliquent certains aspects des récits. Il fallait par exemple répondre à l'argument des Juifs que Jésus ne pouvait être le messie en étant de Nazareth, ou encore qu'il était un enfant illégitime (d'où la conception virginale).
- iii. Des raisons théologiques expliquent pourquoi, par exemple chez Matthieu, le récit de l'enfance a pris le modèle de l'histoire du patriarche Joseph avec ses rêves qui se rend en Égypte, ainsi que de l'histoire de la naissance de Moïse sauvé du méchant Pharaon. Tout cela permettait de développer une compréhension chrétienne de Jésus comme messie qui revit l'histoire de son peuple.

Ensuite, pourquoi ces récits ont-ils été intégrés aux évangiles de Matthieu et Luc? Il faut penser que Matthieu et Luc ont perçu les implications christologiques de ces récits qui circulaient déjà sur la naissance de Jésus, ainsi que la possibilité de les incorporer dans une composition de leur cru pour véhiculer un message sur Jésus fils de Dieu agissant pour le salut de l'humanité. Dès lors, il était normal que ces compositions constituent une introduction à leur évangile.

2. Le développement de la christologie

Dans la période qui précède la composition des évangiles, la résurrection était le moment principal de la révélation et de la proclamation de l'identité de Jésus. C'est à ce moment que Dieu l'a fait Seigneur, messie, et fils de Dieu (Actes 2, 32.36; 5, 31; 13, 32-33; Rm 1, 3-4; Ph 2, 8-9). Cette résurrection était en contraste avec l'obscurité et le caractère limité de son ministère. Avant sa résurrection, même ses disciples n'avaient pas de claire vision de son identité. Mais avec le temps et le développement de la réflexion chrétienne, on a déduit que ce messie et fils de Dieu découvert à la résurrection l'était déjà pendant son ministère. C'est à ce moment que commença à être rédigé un évangile comme celui de Marc, vers l'an 67. C'est ainsi que ce dernier montre à ses lecteurs que dès son baptême Jésus était déjà fils de Dieu, mais que ses disciples n'ont jamais perçu cette identité tout au long de sa vie, et que Jésus lui-même ne l'a jamais clairement révélée à ses disciples; ce n'est qu'après sa mort qu'un témoin humain révélera le mystère : « Vraiment celui-là était fils de Dieu » (Mc 15, 39).

L'évolution de la réflexion théologique va encore se poursuivre avec le temps, si bien que, par exemple, pour Matthieu (vers l'an 80) c'est pendant son ministère que les disciples vont reconnaître l'identité de Jésus (voir Mt 14, 33 sur la confession des disciples à la fin du récit sur la marche sur les eaux). Puis Matthieu et Luc (vers la même époque) vont pousser encore plus loin cette reconnaissance de l'identité de Jésus jusqu'à la conception dans le ventre de Marie : on y utilise le même vocabulaire qu'à la résurrection : la proclamation divine, l'engendrement comme fils de Dieu, le rôle de l'Esprit Saint. Et par la suite, avec le quatrième évangile (vers l'an 90), la reconnaissance de son identité va au-delà de sa conception pour se situer dans une vie préexistante.

Dans ce cadre, on comprend que les récits de l'enfance se situent dans un long processus christologique, et qu'il est normal qu'ils soient apparus si tard. Une fois insérés dans les évangiles, ils leur ont donné une saveur biographique : on commence avec la conception et la naissance de Jésus, on poursuit avec son ministère, et on termine avec sa mort et sa résurrection. Pourtant, leur insertion pose problème : si, d'après les récits de l'enfance, Hérode et tout Jérusalem était au courant de la naissance du roi-messie, pourquoi personne par la suite n'est au courant de son origine merveilleuse et on s'étonne de son comportement (Mt 13, 54-55), et pourquoi le fils d'Hérode ignore tout de lui (Mt 14, 1-2)? Si l'identité de Jésus a clairement été révélée à ses parents, pourquoi les disciples ne la perçoivent-ils pas avec la même clarté lors de son ministère, alors que ses parents sont encore vivants? Marie elle-même semble mise à l'écart de la vraie famille de Jésus (Mt 12, 46-50). Si, d'après Luc, Jean-Baptiste était son cousin qui a reconnu son identité avant même sa naissance (Lc 1, 41.44), pourquoi ne donne-t-il aucune indication pendant son ministère d'une connaissance préalable, et est même confus devant son action (Lc 7, 19)? En fait, tout cela montre bien que les récits du ministère de Jésus se sont formés avant la création des récits de l'enfance, et quand ces derniers ont été insérés, on ne s'est pas vraiment donné la peine de tout harmoniser et d'arrondir les coins.

B. Les récits de l'enfance comme histoire

1. Le problème de la corroboration des témoins

Le contenu majeur du matériel évangélique provient du souvenir de ceux qui l'ont accompagné depuis son baptême et qui a été transmis sous forme d'une tradition. Mais comment sait-on ce qui s'est passé à la naissance de Jésus? L'ensemble des évangiles nous montrent que les personnes parmi lesquelles Jésus fut élevé ignorent tout d'une enfance extraordinaire. Certains imaginent que la tradition sur l'enfance provient des parents de Jésus. Mais Joseph n'apparaît jamais lors du ministère de Jésus et on peut affirmer avec une certaine certitude qu'il était déjà décédé. Quant à Marie, elle n'apparaît jamais proche des disciples pendant le ministère de Jésus. Alors qu'a priori il n'est pas impossible que Marie soit à la source du matériel lucanien du récit de l'enfance, il est a priori peu vraisemblable qu'elle soit à la source du matériel matthéen où elle joue un rôle secondaire au dépend de Joseph. Au 2e s. on a cru que Jacques, le frère de Jésus, pouvait être une source plausible sur l'enfance de Jésus, mais l'œuvre qu'on lui a attribué, le Protévangile de Jacques, est hautement légendaire avec des inexactitudes, et relève plus du folklore. Bref, on ne sait rien d'une tradition sur les récits de l'enfance qui pourrait être corroborée par des témoins.

2. Le problème des détails contradictoires

On se trouve donc devant trois options devant les récits de l'enfance de Luc et Matthieu : ou bien leurs deux récits seraient historiques; ou bien l'un serait historique et l'autre serait une composition plus libre; ou bien les deux représenteraient une dramatisation non-historique. Pour prendre une décision, il faut comparer les deux récits pour voir s'ils se confirment l'un l'autre ou se contredisent. Car un accord entre les deux récits confirmerait l'existence d'une tradition commune qui précède les récits de l'enfance. Voici une liste de onze points partagés par les deux récits.

- a. Les parents de Jésus sont Joseph et Marie qui sont légalement engagés ou mariés, sans encore vivre ensemble ou avoir des relations sexuelles (Mt 1, 18; Lc 1, 27.34)
- b. Joseph est de descendance davidique (Mt 1, 16.20; Lc 1, 27.32; 2, 4)
- c. Il y a une annonce par un ange de la naissance prochaine de l'enfant (Mt 1, 20-23; Lc 1, 30-35)
- d. La conception de l'enfant par Marie ne se fait pas par la relation sexuelle avec un mari (Mt 1, 20.23.25; Lc 1, 34)
- e. La conception se fait par l'Esprit Saint (Mt 1, 18.20; Lc 1, 35)
- f. Le nom de l'enfant (Jésus) provient d'une directive de l'ange (Mt 1, 21; Lc 1, 31)
- g. L'ange affirme que Jésus sera Sauveur (Mt 1, 21; Lc 2, 11)
- h. La naissance de l'enfant survient après que les parents eurent habité ensemble (Mt 1, 24-25; Lc 2, 5-6)
- i. La naissance a lieu à Bethléem (Mt 2, 1; Lc 2, 4-6)
- j. La naissance est chronologiquement reliée au règne d'Hérode le Grand (Mt 2, 1; Lc 1, 5)
- k. L'enfant est élevé à Nazareth (Mt 2, 23; Lc 2, 39)

Il est remarquable de constater que les points communs chez Matthieu sont concentrés dans une seule section (Mt 1, 18 – 2, 1). Quant au reste, tout est différent : sa généalogie ne ressemble en rien à celle de Luc, sa section Mt 2, 2-22 n'a aucun parallèle chez Luc tout comme le ch. 2 de Luc n'a aucun parallèle chez Matthieu. Ce dernier se concentre sur des événements qui ne sont pas mentionnés chez Luc, comme l'étoile, les mages, le complot d'Hérode contre Jésus, le massacre des enfants de Bethléem et la fuite en Égypte. Si à l'origine il n'y avait qu'une seule tradition, comment a-t-elle pu être fragmentée en deux récits si différents? Et si Matthieu a eu Joseph comme source, pourquoi ne mentionne-t-il pas l'annonciation? Et si Luc a eu Marie comme source, pourquoi ne mentionne-t-il pas l'arrivée des mages et la fuite en Égypte.

Il faut donc reconnaître que nous sommes devant deux récits, non seulement différents, mais contraires l'un à l'autre sur beaucoup de points de détail :

- Selon Lc 1, 26; 2, 39 : Marie demeure à Nazareth et c'est le recensement d'Auguste qui explique un voyage à Bethléem où naîtra son enfant; chez Mt 2, 11, il n'y a aucune indication d'un voyage à Bethléem, puisque Bethléem semble leur lieu de résidence permanente. Le seul voyage dont parle Matthieu est celui pour se rendre en Égypte.
- La donnée de Luc (2, 22.39) selon laquelle la famille est retournée paisiblement à Nazareth tôt après sa naissance est irréconciliable avec celle de Matthieu selon laquelle l'enfant avait environ deux ans quand la famille a quitté Bethléem pour s'enfuir en Égypte, et était encore plus âgé quand il en est revenu pour se rendre à Nazareth.

Il faut donc conclure que, en regard des trois options mentionnées plus haut, il faut éliminer l'option qui considérerait les deux récits comme totalement historiques.

En plus, une analyse serrée des récits montre l'impossibilité qu'ils soient totalement historiques :

- Le récit de Matthieu contient des événements publics si extraordinaires qu'ils auraient dû laisser des traces dans les annales juives ou ailleurs dans le Nouveau Testament : le roi Hérode et tout Jérusalem qui sont bouleversés par la naissance du messie à Bethléem; une étoile qui se déplace en passant par Jérusalem pour s'arrêter au-dessus d'une maison à Bethléem; le massacre de tous les enfants mâles de Bethléem

- Chez Luc, la référence à un recensement général de l'empire romain sous Auguste qui toucherait toute la Palestine avant la mort d'Hérode est certainement erronée, tout comme sa compréhension des coutumes juives de la présentation de l'enfant et de la purification de la mère (2, 22-24).

Aujourd'hui, on comprend mieux que certaines scènes, non plausibles sur le plan historique, sont en fait une réécriture de scènes de l'Ancien Testament. Des exemples :

- Le récit des mages qui ont vu l'étoile de David à son lever à l'Orient est un écho du récit de Balaam, un type de mage venu d'Orient qui a vu une étoile se lever en Jacob
- Hérode qui cherche l'enfant Jésus et massacre les enfants mâles de Bethléem est une réutilisation du comportement du Pharaon qui veut porter atteinte à la vie de l'enfant Moïse et massacre les enfants mâles chez les Israélites
- Le récit de Joseph, père de Jésus, qui fait des rêves et se rend en Égypte est une réutilisation du récit du patriarche Joseph qui fait la même chose
- Chez Luc, la description de Zacharie et Élisabeth, les parents de Jean-Baptiste, est empruntée, parfois presque mot à mot, à la description d'Abraham et Sara dans l'Ancien Testament

C'est à ce moment que, dans l'histoire de la recherche sur les récits de l'enfance, on a commencé à parler de « midrash », un terme hébreu qui décrit une pratique juive d'interprétation de l'Ancien Testament en popularisant et en donnant une expansion aux récits bibliques. Cependant, alors que le midrash juif cherche en rendre intelligibles ces récits anciens, les récits de l'enfance veulent plutôt faire comprendre comment les origines de Jésus réalisent ce qui avait été annoncé dans l'Ancien Testament. Et à la fois chez Matthieu et Luc, les récits de l'enfance servent de transition entre l'Ancien Testament et les évangiles, et pour l'Église elle permet de faire une prédication christologique en utilisant l'imagerie d'Israël.

C. Les récits de l'enfance comme véhicules de la théologie de l'évangéliste

L'érudition biblique en est arrivée maintenant à se centrer sur ce que l'auteur évangélique a voulu dire et sur la valeur théologique des récits de l'enfance. Dans les vingt dernières années, la recherche s'est orientée sur le rôle des récits au sein de l'édition finale des évangiles : quel message les évangélistes essaient-ils de transmettre à l'Église à travers ces récits?

Tout au long de ce commentaire un leitmotiv reviendra : les récits de l'enfance ont du sens dans leurs évangiles respectifs. Peu importe leur valeur historique ou qu'ils soient basés sur une tradition antérieure, Matthieu et Luc pensaient qu'ils étaient appropriés pour introduire la mission et l'importance de Jésus. Leur donner moins de valeur que le reste de l'évangile serait trahir l'intention des évangélistes pour qui les récits de l'enfance étaient le véhicule qui convenait pour transmettre leur message. Mais comme ils font référence à du matériel qui était moins fixé que le reste de l'évangile, les évangélistes se sont permis plus de liberté dans leur travail de composition. Nous sommes devant des chefs d'œuvre, car on cherchera en vain ailleurs dans les évangiles une théologie si succincte et présentée avec tant d'imagination.

Livre premier: Le récit de l'enfance chez Matthieu

I. Observations générales sur l'évangile de Matthieu et le récit de l'enfance

A. L'évangile de Matthieu

La plupart des biblistes soutiennent que l'évangile selon Matthieu a été écrit dans les années 80 en Syrie par un Chrétien juif de langue grecque qui nous est inconnu et adressé à une communauté composée de gens d'origine juive et païenne. Le fait que Matthieu dépende de Marc et de la source Q nous indique qu'il n'était pas un témoin oculaire du ministère de Jésus. De plus, puisqu'il améliore le texte grec de Marc et qu'on ne trouve aucun indice dans son évangile d'une quelconque traduction d'une langue sémitique, il faut conclure qu'il était un chrétien dont la langue maternelle était le grec. Par contre, certaines de ses citations de l'Écriture nous indiquent qu'il devait connaître l'hébreu. Enfin, le profond respect qu'il voue aux détails de la Loi et à l'autorité des scribes et des Pharisiens, tout en déployant les attaques les plus féroces contre eux, est le signe qu'il était peut-être lui-même un Pharisien converti, et que la remarque suivante était peut-être autobiographique : « Ainsi donc tout scribe devenu disciple du Royaume des Cieux est semblable à un propriétaire qui tire de son trésor du neuf et du vieux » (Mt 13, 52).

La détermination d'une date possible de l'évangile est guidée par le fait qu'en l'an 70 le temple a été détruit et la révolte juive mâtée, ce qui a amené une restructuration de la communauté juive autour des Pharisiens. Et en l'an 85, on a modifié la douzième des *Dix-huit Bénédictiones* (*Shemoneh Esreh* : l'une des principales prières récitée à la synagogue) pour inclure une malédiction à l'égard des *minim* ou hérétiques, ce qui visait avant tout les Juifs qui se sont mis à croire en Jésus comme messie. Tout cela allait de pair avec une exclusion des synagogues, ce qui coupait le cordon ombilical de beaucoup de Juifs d'origine chrétienne. Tout cela contribue aux relations tendues et acrimonieuses avec la communauté juive, qui transparaissent dans l'atmosphère apologétique des récits de l'enfance.

Néanmoins, l'intention catéchétique est beaucoup importante que l'intention apologétique dans les récits de l'enfance. Car Matthieu cherche à instruire et exhorter les chrétiens de sa communauté composée de gens d'origine juive et païenne. Même s'il met l'accent sur le fait que la mission de Jésus s'adressait uniquement aux Juifs (Mt 10, 5-6; 15, 24), son évangile se termine avec l'envoi des disciples au monde entier (Mt 28, 18). Cela reflète une situation où la communauté, d'abord composée de chrétiens d'origine juive, a vu les Gentils s'y joindre au point d'être peut-être majoritaires. Dans un tel contexte, Matthieu veut montrer que l'évangile a autant de signification pour les Gentils que pour les Juifs. C'est ainsi qu'on est amené à situer cette communauté en Syrie, là où il y avait une large communauté de Juifs parlant grec et de Gentils, non loin de la Palestine, avec une présence importante de la synagogue, et où il était possible de trouver un scribe converti pouvant écrire en grec tout en connaissant l'hébreu. La ville la plus importante de cette région était Antioche, là où Pierre semble être demeuré un certain temps (Ga 2, 11), ce qui expliquerait le rôle important qu'il joue dans l'évangile, tout comme cela expliquerait les similarités avec la Didachè, et le fait qu'Ignace d'Antioche connaît cet évangile.

Un des traits de l'évangile de Matthieu est celui d'être très bien organisé et d'avoir regroupé en unités thématiques des éléments qui sont dispersés dans les autres évangiles, ce qui en fait un outil adapté pour la formation catéchétique. C'est ainsi que des biblistes découpent les ch. 3 à 25 en 5 livres, autour de cinq grands discours de Jésus qui se terminent tous par une indication qu'il a fini de parler (7, 28; 11, 1; 13, 53; 19, 1; 26, 1). Ces cinq discours constitueraient une forme de Pentateuque, et en particulier le Sermon sur la montagne avec ses béatitudes seraient l'équivalent du don des 10 commandements à Moïse au Sinaï. Cette structure fournit l'arrière plan de son récit de l'enfance qui sera découpé en cinq épisodes.

B. Le récit de l'enfance de Matthieu

1. La relation des chapitres 1 et 2 avec le reste de l'évangile

Le récit de l'enfance est si différent du reste de l'évangile que la question se pose : Matthieu a-t-il écrit son évangile en commençant par le v. 1 du ch. 1, ou plutôt a-t-il commencé comme Marc avec le ministère de Jésus, et après coup, a-t-il ajouté le récit de l'enfance?

Sur le plan du style et des idées, les récits de l'enfance et le reste de l'évangile sont si semblables que c'est le même auteur qui a composé tout cela. Mais au-delà du style et des idées, nous sommes confrontés à deux mondes : le reste de l'évangile ignore totalement ce qu'on a appris dans les récits de l'enfance, si bien que si les ch. 1 et 2 n'existaient pas et que l'évangile commençait avec 3, 1, nous n'aurions jamais l'impression que des chapitres sont manquants.

Cela étant dit, il est possible que ces deux mondes soient simplement le reflet de l'origine unique du matériel des récits de l'enfance, plutôt que celui du processus de composition de l'évangile. De plus, les ch. 1 et 2 sont d'une certaine façon reliés à la section suivante (3, 1 – 4, 16) avec une trame centrée sur la géographie : Bethléem (2, 1), Nazareth (2, 23), Capharnaüm (4, 13) qui est le centre du ministère de Jésus. Dans ce cas, le vrai commencement de la section sur le ministère de Jésus serait 4, 17 avec : « Dès lors Jésus se mit à prêcher ». Et les formules de citation (cinq dans les ch. 1 et 2) se poursuivraient avec deux autres en 3, 3 et en 4, 14-16, et sur l'aspect christologique, les affirmations de Jésus fils de David et fils d'Abraham (ch. 1 et 2) se poursuivraient avec Jésus fils de Dieu (3, 17). Enfin, l'analogie avec Moïse enfant qu'on a aux ch. 1 et 2 se poursuivrait en 3, 1 – 4, 6 avec Moïse comme jeune homme. Tous ces arguments sont intéressants sans être décisifs, mais ils sont suffisants pour affirmer que la composition des récits de l'enfance faisait partie du plan initial dans la composition des évangiles.

2. L'organisation interne des chapitres 1 et 2

Le discernement d'une structure dans ces deux chapitres dépend d'une décision à propos de ce qui en constitue l'accent principal et à propos de l'existence de sources variées que Matthieu aurait cherché à unifier. Voici les données qu'il faut considérer.

- a. La généalogie de 1, 1-17 constitue une unité qui lui est propre, où le début et la fin se répondent pour présenter Jésus en lien avec David et Abraham.
- b. La généalogie a un lien avec la conception de Jésus qui suit (1, 18-25), car cette nouvelle section continue les motifs de la généalogie en expliquant « comment » s'est passée cette genèse ou origine de Jésus, en particulier la descendance davidique de Jésus par son adoption par Joseph.
- c. La section 1, 18-25 est aussi reliée à ce qui suit (ch. 2). Car on y trouve la même approche où on cite des prophètes de l'Ancien Testament pour montrer que leurs prophéties se réalisent à travers l'événement Jésus, tout comme ces apparitions d'ange qui donne des directives que Joseph accomplit à la lettre.
- d. Néanmoins, il y a une séparation entre les ch. 1 et 2. Car 2, 1 donne l'impression d'un nouveau récit qui commence, et ce récit ne présuppose rien du ch. 1. Ces chapitres apparaissent comme des récits parallèles, l'un se terminant avec l'enfant qui est appelé « Jésus », l'autre avec l'enfant qui est appelé « Nazôréen ».

- e. Si on considère le ch. 2 comme une unité, il faut toutefois reconnaître l'existence de deux trames qui se chevauchent. La première trame (v. 1-2.9-11) est celle des mages guidés par une étoile vers Bethléem et le lieu de naissance de Jésus. La deuxième trame (v. 3-8) est celle d'Hérode qui dirige les mages vers Bethléem et demande de s'enquérir à son sujet. Cette trame sera développée davantage aux v. 13-23 et constituera un récit en lui-même.
- f. Un motif géographique parcourt le ch. 2 : d'abord Bethléem, puis la fuite en Égypte et le voyage de retour à Nazareth. Chaque lieu est introduit par un style grammatical similaire (« Puis, quand (ou après)..., voici ») et devient le sujet d'une citation scripturaire.

Aucune des structures proposées n'est capable de rendre compte au complet de toutes ces données. Voici les deux les plus populaires.

Introduction :	1, 1-17		La généalogie
Scène 1 :	1, 18-25	(Is 7, 14)	Premier rêve de Joseph
Scène 2 :	2, 1-12	(Mi 5, 1)	Hérode, les mages, Bethléem
Scène 3 :	2, 13-15	(Os 11, 1)	Deuxième rêve de Joseph
Scène 4 :	2, 16-18	(Jr 31, 15)	Hérode, les enfants, Bethléem
Scène 5 :	2, 19-23	(Is 4, 3?)	Troisième rêve de Joseph

Cette structure rend compte de (a), (c), et (e), mais tient peu compte de (b), (d) et (f). Elle tourne autour des références à l'Écriture, mais il est douteux que Matthieu ait construit ainsi son évangile autour de citations de l'Écriture qui sont en fait dispersées un peu partout. Mais cette structure a l'avantage de mettre en valeur la portée christologique des événements racontés.

Une deuxième structure proposée est encore plus populaire et présuppose la division en deux parties selon les chapitres, avec chacune une subdivision.

ch. 1 :	1, 1-17 :	Généalogie
	1, 18-25 :	La conception de Jésus
ch. 2 :	2, 1-12 :	La venue des mages à Bethléem
	2, 13-23 :	La fuite de la famille en Égypte et le retour à Nazareth

Le premier chapitre répondrait à la question « qui? » : Jésus est fils de David, fils d'Abraham et sauveur de son peuple. Le deuxième chapitre répondrait à la question « d'où », un chapitre centré sur des lieux (Bethléem, Égypte, Rama) offrant un itinéraire géographique/théologique. Cette structure rend compte des données (b), (d) et (f), mais moins des données (a), (c) et (e).

Chaque structure proposée a ses avantages et inconvénients. La difficulté vient probablement de ce que Matthieu a incorporé dans son récit du matériel brut qu'il a trouvé autour de lui : une liste de patriarche et de rois, un arbre généalogique du messie, une annonce de naissance messianique construite sur le modèle des annonces de naissance de l'AT, un récit de naissance impliquant Jésus et Joseph reprenant le modèle du patriarche Joseph et les légendes entourant la naissance de Moïse, un récit des mages et leur étoile reprenant l'histoire du mage Balaam venant de l'est et ayant vu l'étoile de Jacob se lever. À tout cela Matthieu aurait ajouté des citations de l'Écriture minutieusement choisies. Le caractère complexe des ch. 1 et 2 vient de ce que tout ce matériel brut avait probablement sa propre structure, que nous avons pu détecter à travers les points (a) à (f) plus tôt, et que Matthieu n'a réussi que partiellement à masquer.

Cela étant dit, on peut proposer une structure basée sur une expansion de la deuxième structure proposée : aux questions « qui » et « d'où », on ajoute les questions : « comment » et « où » :

1, 1-17 : la question « qui » de l'identité de Jésus comme fils de David et fils d'Abraham est illustrée par ses ancêtres, à la fois Juifs et Gentils, reflet de la communauté matthéenne. La présence des femmes permet d'anticiper le rôle de Marie et de l'Esprit Saint.

1, 18-25 : la question « comment » sur l'identité de Jésus : il est fils de David, non par une conception physique, mais par l'acceptation par Joseph, de lignée davidique, de ce qui a été conçu par l'Esprit Saint.

2, 1-12 : la question « où » sur la naissance de Jésus : il est né à Bethléem, soulignant son identité de fils de David. L'événement des mages, des Gentils, commence à expliquer « comment » il est fils d'Abraham.

2, 13-23 : la question « d'où » de la destinée de Jésus : la réponse est introduite par la réaction hostile d'Hérode et des autorités. Jésus est appelé à revivre providentiellement l'expérience de Moïse en Égypte et d'Israël dans son exode. Il doit quitter Bethléem, la terre juive, pour rejoindre la Galilée, terre des Gentils, et ce sera comme Jésus le Nazaréen qu'il entreprendra son ministère.

II. La généalogie de Jésus

Traduction de Mt 1, 1-17

* En italique, les cinq personnages féminins

- 1 L'acte de naissance de Jésus-Christ, fils de David, fils d'Abraham :
- 2 Abraham était le père d'Isaac;
Isaac était le père de Jacob;
- 3 Jacob était le père de Juda et ses frères;
Juda était le père de Pèrèç et Zérah, de *Thamar*;
Pèrèç était le père d'Hèçrôn;
Hèçrôn était le père d'Aram;
- 4 Aram était le père d'Aminadav;
Aminadav était le père de Nahshôn;
Nahshôn était le père de Salmon;
- 5 Salmon était le père de Booz, de *Rahab*;
Booz était le père de Oved, de *Ruth*;
Oved était le père de Jessé;
- 6 Jessé était le père de David le roi.

- 7 David était le père de Salomon, de *la femme d'Urie*;
Salomon était le père de Roboam;
Roboam était le père d'Aviya;
Aviya était le père d'Asaf;
- 8 Asaf était le père de Josaphat;
Josaphat était le père de Yoram;
Yoram était le père d'Ozias;
- 9 Ozias était le père de Yotham;
Yotham était le père d'Akhaz;
Akhaz était le père d'Ezékias;
- 10 Ezékias était le père de Manassé;
Manassé était le père d'Amos;
Amos était le père de Josias;
- 11 Josias était le père de Jéchonias et ses frères
au temps de l'exil babylonien.

- 12 Après l'exil babylonien,
Jéchonias était le père de Salathiel;
Salathiel était le père de Zorobabel;
- 13 Zorobabel était le père d'Abioud;
Abioud était le père d'Eliakim;
Eliakim était le père d'Azor;
- 14 Azor était le père de Sadok;
Sadok était le père d'Akhim;
Akhim était le père d'Elioud;
- 15 Elioud était le père d'Eléazar;
Eléazar était le père de Mathan;
Mathan était le père de Jacob;
- 16 Jacob était le père de Joseph, l'époux de *Marie*;
de laquelle fut engendré Jésus, appelé le Christ.

17 Ainsi, le total des générations d'Abraham à David était de quatorze générations ; et de David à l'exil babylonien, quatorze autres générations ; et enfin de l'exil babylonien au Christ, quatorze autres générations.

Notes

v. 1

- « L'acte de naissance » (*Biblos geneseōs*). Littéralement : « Livre de la genèse ». Pour le mot *geneseōs*, on pourrait traduire : généalogie, mais le même mot *genesis* apparaît au v. 18 où il est traduit : naissance, et donc traduire différemment les v. 1 et 18 détruirait la relation que Matthieu a voulu introduire. Pour le mot *biblos*, habituellement traduit par : livre, nous avons préféré : acte. Il est tout à fait fantaisiste de penser que nous aurions ici une formule

d'introduction à tout l'évangile vu comme « le livre des origines de Jésus Christ ». On a plutôt ici une formule d'introduction à une généalogie semblable à ce qu'on a en Gn 5, 1 : *sēper tōlēdōt* (LXX : *biblos geneeseōs*, acte de la descendance).

- « de Jésus ». Certains biblistes commettent l'erreur de voir le nom Jésus comme un génitif sujet, i.e. le livre de la genèse (nouvelle création) apportée par Jésus. Jésus est plutôt l'objet de la généalogie.
- « Christ ». Le nom « Christ » apparaît cinq fois dans le récit de l'enfance, mais on ne peut le traduire à chaque fois de la même façon. S'il est légitime de traduire *Christos* en 2, 4 par « messie » (de l'araméen *mešīhā*), l'oint, i.e. le roi oint de la maison de David, tout comme en 1, 16-17, par contre ici et en 1, 18 il faut traduire par Christ, car ce nom est devenu le nom propre de Jésus, tout comme le nom composé : Jésus Christ.
- « fils de David, fils d'Abraham ». Pourquoi mettre David avant Abraham? C'est un ordre logique, car nous avons au v. 1 l'ordre ascendant dans le temps : Jésus / David / Abraham, et cela permet d'enchaîner avec ce qui suit et qui commence avec Abraham et descend dans le temps. De plus, cela permet à Matthieu de faire inclusion avec le v. 17 qui a l'ordre descendant : Abraham / David / Jésus.

v. 2

- « était le père de » (*engennēsen*). Le verbe grec signifie littéralement : engendrer. C'est l'expression classique des généalogies dans l'AT (voir Ruth 4, 18-22 et 1 Ch 2, 10-15) avant la période davidique, alors que 1 Ch 3, 10ss emploie plutôt l'expression « fils de (i.e. descendants) Salomon : Roboam, Abiya son fils, Asa son fils » après la période davidique. Matthieu garde partout la même formule : « A engendra B » ou « A était le père de B ».

v. 3

- « Pèreç était le père d'Hèçrôn ». Alors que l'AT contient des récits sur les quatre premiers noms (Abraham, Isaac, Jacob, Juda), il n'offre rien sur les noms qui suivent jusqu'à Booz, sinon leur mention dans des listes généalogiques comme celles de Ruth 4, 18-22 et 1 Ch 2, 5.
- « Aram ». Alors que jusqu'ici les noms de la généalogie n'ont pas été traduits littéralement du texte grec de Matthieu, mais à partir du texte hébreu du massorète, cependant ici, plutôt que le nom « Ram » du texte hébreu, nous avons opté pour la version grecque de Matthieu (Aram), le même nom qui est également dans la Septante de Ruth 4, 19 sous la forme « Arram ». Comme nous le verrons, l'ancêtre de la liste de Matthieu est plutôt grec qu'hébreu.

Hèçrôn, le père d'Aram, est relié au patriarche Joseph et à son séjour en Égypte, alors que le fils d'Aram, Aminadab, est relié à Moïse et au séjour au désert après l'Exode. Matthieu nous présente donc deux personnages pour couvrir une période qui, traditionnellement, aurait duré 400 ans. La généalogie dont hérite Matthieu a probablement été influencée par une autre tradition sur le séjour des Hébreux en Égypte que celle que nous avons.

v. 4

- « Aminadav était le père de Nahshôn ». Le livre des Nombres (2, 3 et 7, 12) parle de Nahshôn et Ex 6, 23 nous apprend que sa sœur, *Elišeba* ou Élisabeth épousa Aaron, le grand prêtre lévitique. On trouvera chez Luc et Matthieu un mélange autour de Juda et Lévi dans les ancêtres présumés de Jésus.

v. 5

- « Salmon était le père de Booz, de Rahab ». À part d'apparaître dans la liste de Ruth (4, 21) et de 1 Chroniques (2, 11), il n'apparaît nulle part ailleurs. Que Booz soit l'enfant de Rahab n'est confirmé nulle part et pose problème : car la fameuse Rahab de l'AT appartient à la période de la conquête, presque deux siècles avant la période de Booz. Pourtant, il est presque certain que c'est cette fameuse Rahab que Matthieu en en tête. Selon la tradition rabbinique, elle a épousé Josué.

v. 7

- « Asaf ». C'est la lecture qu'il faut préférer à « Asa ». Ce sont les copistes qui ont confondu « Asaf » (voir le début des Psaumes 50 et 73-83 et Ch 15, 5-27; 2 Chr 29, 30) avec le roi Asa de Juda (1 R 15, 9) et ont modifié le texte original pour « Asa », une recension retenue par la tradition byzantine, latine et syriaque.

v. 8

- « Yoram était le père d'Ozias ». Cette note reflète une première omission dans la liste des rois davidiques, plus précisément trois rois, trois générations et 60 ans séparent les rois Yoram et Ozias. Si la liste était complète, on aurait : Yoram, Akhazias, Joas, Amasias, et Ozias. Ce point sera discuté dans le commentaire. Notons qu'il arrive

qu'on sache à la fois le nom à la naissance et le nom royal des rois de Judas, ce qui est le cas pour Azarias dont c'était le nom à la naissance, mais Ozias le nom royal.

v. 10

- « Amos ». C'est le même problème qu'avec Asaf / Asa souligné au verset 7 : des copistes ont observé que Matthieu a confondu le prophète Amos avec le roi Amôn de Juda (2 R 21, 19), et donc ont remplacé Amos par Amôn. Certains biblistes, dans le but d'épargner Matthieu d'avoir commis une erreur, ont plutôt blâmé les copistes d'avoir confondu Amos et Amôn. Ces biblistes surestiment la connaissance de Matthieu de l'Écriture : pourtant, en 27, 9 Matthieu attribue à Jérémie une citation de Zacharie et en 23, 35 il confond le prophète Zacharie, fils de Bèrèkya, avec un autre Zacharie qui fut assassiné au temple trois siècles plus tôt (2 Ch 24, 20-22).

v. 11

- « Josias était le père de Jéchonias et ses frères ». Ici, Matthieu a préféré Jéchonias, le nom à la naissance, à Yoyakîn, le nom royal, l'opposé de ce qu'il fait au v. 8. De plus, cette note contient une deuxième omission dans la liste des rois davidiques : Josias était le grand-père de Jéchonias, et ce dernier n'avait qu'un seul frère. La liste correcte est : Josias était le père de Yoyaqim et ses frères (il avait deux frères) au temps de l'exil babylonien. Ainsi, Matthieu a confondu Jéchonias, le petit fils de Josias, avec Yoyaqim, son fils.

v. 12

- « Salathiel était le père de Zorobabel ». Que Zorobabel soit le fils de Shaltiel est confirmé par Esd 3, 2.8; 5, 2; Ne 12, 1; Ag 1, 1.12.14; 2, 2.23 et la Septante de 1 Ch 3, 19). Par contre, le texte hébreu de 1 Ch 3, 19 nous donne plutôt Zorobabel fils de Pedaya, qui était le frère de Shaltiel et le 3e fils du roi Jéchonias. Zorobabel, actif dans le période 520-515 av. JC dans la reconstruction du temple après l'exil, aurait été nommé *pešah* ou gouverneur de Judée par le roi perse. Ce Zorobabel devint le foyer du messianisme davidique après l'exil, d'où sa présence chez Matthieu et Luc. C'est la dernière figure sur lequel nous avons de l'information dans l'AT.

v. 13

- « Zorobabel était le père d'Abioud ». Ce dernier ne figure pas sur la liste des huit enfants de Zorobabel en 1 Ch 3, 19-20.

v. 16

- « Jacob était le père de Joseph, l'époux de Marie, de laquelle fut engendré (*egennēthē*) Jésus, appelé le Christ ». Le verbe *gennan* est ambigu quand il est appliqué à une femme enceinte : il peut faire référence à la conception (engendrer), ou à la naissance, deux étapes dans le processus générateur. En 1, 20 le verbe fait référence à la conception dans le ventre maternel, mais en 2, 1 il référence à l'enfant déjà né. Ici, comme il est situé au cœur d'une liste généalogique où A engendra B, le verbe peut être traduit par « fut engendré » pourvu qu'il ne soit pas compris comme un engendrement naturel par Joseph ; car Matthieu n'écrit pas « Joseph engendra Jésus », l'engendrement étant relié à Marie, ce qu'il prendra la peine de clarifier en 1, 18-25. Ainsi, Matthieu n'affirme pas que Joseph soit le père biologique de Jésus.
 - a. La recension du v. 16 proposée ici, appelons-la (a), est soutenue par les meilleurs manuscrits comme le codex Vaticanus et le Sinaïtius. Mais il existe deux autres recensions, appelons-les (b) et (c), soutenues par une tradition textuelle mineure. Ces autres recensions seraient passées inaperçues n'eut été de biblistes qui y ont vu des indices d'une conception naturelle de Jésus avec Joseph comme père biologique. En abordant ces deux variantes, il faut séparer ces deux questions : 1) est-il vraisemblable que ces variantes soient préférables à notre recension (a)? 2) ces variantes impliquent-elles que Joseph était le père biologique de Jésus?
 - b. Une des variantes provient de manuscrits grecs (codex Koridethi et les manuscrits de la famille Ferrar) et latins (vieilles latines) et pourrait être traduite ainsi :

Jacob était le père de Joseph, à qui la fiancée vierge Marie, enfanta [donna naissance à] Jésus, appelé le Christ.

Notons que Joseph n'est pas appelé « l'époux » de Marie et on désigne explicitement celle-ci comme vierge. Cet indice et le fait qu'on n'utilise plus la formule typique de la généalogie (A engendra B) offre encore moins de soutien à l'idée d'un père biologique.
 - c. L'autre variante, soutenue par encore moins de manuscrits (le plus clair est l'ancienne syriaque du Sinaïticus), nous donne ceci :

Jacob était le père de Joseph ; et *Joseph*, à qui la vierge Marie était fiancée, *était le père de Jésus*, appelé le Christ

Nous retrouvons ici la formule typique (en italique) de la généalogie.

Comment expliquer l'existence de trois recensions du même texte?

- i. Une première hypothèse est d'imaginer qu'il y aurait eu un texte originel (qu'on aurait perdu) qui aurait gardé le style généalogique : « Jacob était le père de Joseph; et Joseph était le père de Jésus ». Et nos trois recensions (a), (b), (c) seraient alors une tentative de scribes de modifier l'impact de l'affirmation que Joseph serait le père de Jésus, et donc nierait la conception virginale. Mais peut-on vraiment croire que Matthieu aurait écrit que Joseph a engendré Jésus quand il consacre la section 1, 18-25 à démontrer le contraire? Même en admettant qu'il l'ait écrit, on ne pourrait comprendre une telle affirmation qu'au sens non-biologique.
- ii. Une autre hypothèse plus satisfaisante est de considérer l'une des trois variantes comme originale (de la main de Matthieu), et les deux autres comme des modifications d'un copiste pour clarifier les choses. Certains biblistes considèrent la variante (c) comme originale, i.e. Matthieu y affirme que Joseph est le père biologique de Jésus, et des copistes, scandalisés par cette affirmation, auraient créé les variantes (a) et (b). Mais cet argument n'est pas très convaincant. Tout d'abord, si l'auteur de (c) entendait affirmer que Joseph est le père biologique de Jésus, pourquoi insiste-t-il pour dire que Marie est vierge et ne désigne pas Joseph comme son époux, et pourquoi n'utilise-t-il pas la formule typique : Joseph était le père de Jésus par Marie? Ensuite, si par exemple l'auteur de la variante (a) entendait corriger l'affirmation de (c) pour protéger la conception virginale, pourquoi aurait-il justement supprimé la mention que Marie était vierge, ce qui aurait été un argument en sa faveur?
- iii. Une solution beaucoup plus satisfaisante est d'assumer que la recension (a) constitue le texte original de Matthieu et que les variantes (b) et (c) sont l'œuvre de copistes mal à l'aise avec (a). Quelle pouvait être la source de leur malaise si (a) affirme bel et bien la conception virginale? Le problème viendrait peut-être de la mention de Joseph comme « époux de Marie » qu'on a considéré comme une indécatesse en regard de la tradition grandissante de la virginité perpétuelle de Marie (i.e. elle serait demeurée vierge même après la naissance de Jésus) qui fut l'objet d'intenses discussions théologiques entre le 2e et le 4e siècle.

Commentaire

L'étude des généalogies de l'AT nous a appris qu'une liste généalogique peut servir à différentes fonctions et il est normal qu'un individu puisse avoir plus d'une généalogie tout dépendant du rôle qu'on veut lui faire jouer. Il est rare qu'on soit simplement devant une simple liste d'ancêtres biologiques.

L'intérêt pour les ancêtres en Israël reflète ses origines tribales où l'identité d'un membre de la tribu est son passeport de survie : une tribu prend soin de ses membres. Mais en plus d'établir l'identité d'un individu, les généalogies bibliques servent à valider l'occupation des postes de roi et de prêtre où la lignée est importante (voir Esd 2, 62-63; Ne 7, 64-65). Enfin, une autre fonction de la généalogie est reliée à la notion de personnalité collective où certains traits de caractère des ancêtres se reflètent dans les descendants, si bien que l'histoire devient une expansion de la généalogie (i.e. le passé se poursuit dans le présent).

Étant donné ce contexte, nous aurions été surpris que le NT ne nous ait pas donné de généalogie pour refléter l'importance de Jésus. C'est ce que feront Matthieu et Luc. Mais ils le feront dans les lieux différents. Matthieu place sa généalogie au tout début de son évangile, alors que Luc la place après le baptême de Jésus, au moment où il commence son ministère. Nous avons des situations semblables dans l'AT : en Gn 5 - 9 la généalogie précède le récit de Noé, et en Gn 11, 10-32 la généalogie précède le récit d'Abraham; par contre, en Ex 6, 14-25 la généalogie des tribus et de Moïse se situe après l'appel de Moïse, juste avant qu'il ne commence sa mission de sortir ses frères d'Égypte.

A. L'objectif de Matthieu dans la généalogie

1. Observations générales

Matthieu commence son évangile ainsi : « L'acte de naissance de Jésus-Christ, fils de David, fils d'Abraham ». L'un des meilleurs parallèles se trouve en 5, 1 : « L'acte de la descendance (grec : *biblos geneaeōs*, héb. *sēper tōlēdōt*) d'Adam ». Cette généalogie introduit l'histoire de Noé. La plus grande différence entre les deux généalogies est que celle d'Adam concerne les descendants jusqu'à Noé, alors que celle de Jésus est celle des ancêtres, étant donné qu'en Jésus l'histoire a atteint son terme.

« Jésus-Christ, fils de David, fils d'Abraham ». En une phrase Matthieu introduit les thèmes majeurs de son récit de l'enfance. Le nom « Christ » relie Jésus au titre de « messie », et donc nous prépare à la généalogie qui suit et à l'espérance messianique que Jésus comblera. Cette filiation davidique sera le thème du premier chapitre, présent dans la généalogie et dans le récit du message de l'ange. Le thème d'Abraham est aussi présent, mais de manière plus subtile. En étant fils d'Abraham, Jésus réalise la promesse de Yahvé à Abraham : « Par ta postérité se béniront toutes les nations de la terre » (Gn 22, 18). C'est la signification du ch. 2 avec l'arrivée des mages, prototypes des Gentils, venus rendre hommage du roi des Juifs. Pour Matthieu, que Jésus

soit fils de David et fils d'Abraham est important, car cela lui permet de justifier la présence dans sa communauté tant des Juifs que des Gentils.

Cette insistance sur la relation de Jésus à David et à Abraham n'est pas une création de Matthieu, mais provient d'une ancienne tradition, comme l'atteste ces épîtres pauliniennes (Rm 1, 3; Ga 3, 16) écrites au milieu des années 50. L'originalité de Matthieu est de tisser ensemble ces deux thèmes tout au long de son récit de l'enfance. Pour l'évangéliste, une telle filiation à David et à Abraham n'est pas due au hasard humain; il y voit plutôt le plan de Dieu dans l'histoire du salut.

C'est ce plan providentiel qu'exprime la division de la généalogie en trois sections de 14 générations, car chaque section correspond à une portion majeure de l'histoire du salut. Dans la première section, la sélection divine apparaît dans le fait que Jésus est fils d'Abraham, non par Ismaël, le fils aîné, mais par Isaac; il est fils d'Isaac non par l'aîné Ésaü, mais par Jacob; il est fils de Jacob par son quatrième fils, Juda, à qui fut promis un sceptre éternel (Gn 49, 10). En même temps, en mentionnant : « Juda et ses frères », Matthieu entend inclure les douze tribus d'Israël, justifiant le choix de Jésus de ses douze disciples. Cette section se termine de manière triomphale avec l'évocation de « David le roi », qui, par la grâce de Dieu, a supplanté Saül. La deuxième section énumère les rois de la lignée davidique qui ont régné à Jérusalem jusqu'à Jéchonias qui, malgré l'exil babylonien, a réussi à donner un héritier, permettant à la lignée davidique de survivre. La dernière section relie la fin de la monarchie et l'arrivée de Jésus, l'oïnt final de David, le messie. C'est ainsi que Matthieu insère Jésus dans l'histoire et dans un peuple.

2. Comment Matthieu a composé la généalogie

Matthieu s'est probablement servi de deux listes généalogiques écrites en grec qui existaient à son époque et étaient partiellement dépendantes de la Septante. La première couvrait la période pré-monarchique et était semblable à celle qu'on trouve en Ruth 4, 18-22 et 1 Ch 2, 5ss. Il lui a ajouté le nom de femmes, malgré leur histoire non conventionnelle et leur statut marital irrégulier, y voyant la main de Dieu pour réaliser son plan. De plus, il remarqua que cette liste d'Abraham à David contenait 14 noms, donc 14 générations. L'autre liste, couvrant la période monarchique et les débuts de la période post-monarchique, était une liste populaire de la maison royale de David, contenant les noms des rois qui ont gouverné en Judée et quelques descendants de Zorobabel considérés comme des descendants de David. Cette liste est dépendante de l'AT, mais a circulé dans les milieux populaires et non dans les archives officielles, comme le suggèrent certaines de ses erreurs et la confusion de certains noms royaux.

Matthieu aurait noté que dans la section monarchique (abrégée accidentellement) de la liste populaire, on y retrouvait également 14 générations. Même plus, dans la liste prétendue des descendants de Zorobabel, on pouvait repérer une suite de quatorze générations si on lui ajoutait Joseph et Jésus. Dans cette structure numérique de 3 x 14, formée partiellement de pure coïncidence dans la généalogie et partiellement d'ajouts de Matthieu lui-même, l'évangéliste y aurait vu la clé au plan de salut de Dieu. Mais le produit final (1, 1-17) est tout à fait matthéen dans sa théologie et dans ses accents.

3. Pourquoi introduire les dames?

En plus de Marie, il y a quatre femmes dans la généalogie: Thamar, Rahab, Ruth et (Batchéba) la femme d'Urie. La mention de ces femmes brise le rythme de l'expression « A était le père de B » de la généalogie, et c'est pour Matthieu une façon d'attirer l'attention sur la sélection divine, œuvre de sa Providence, comme on le voit lorsque le rythme est brisé par la mention d'hommes (« Juda et ses frères »; « Pharès et Zara »; « Jéchonias et ses frères »). La question se pose donc : qu'ont donc en commun les quatre femmes pour que Matthieu les choisisse? Y a-t-il un lien entre ces femmes et Marie qui est nommée à la fin de la généalogie? Trois réponses ont été proposées.

- a. Saint Jérôme (Sur Matthieu 9) avait déjà émis l'idée que ces quatre femmes étaient des pécheresses, et leur présence anticipait le rôle de Jésus comme sauveur des pécheurs. Mais quand on regarde de plus près, il n'est pas clair que la Bible fait de toutes ces femmes des pécheresses. Par exemple, ce n'est pas évident que Ruth ait péché avec Booz. De plus, dans la piété juive, malgré le fait que Thamar était une séductrice et prétendue prostituée, que Rahab était une prostituée, que la femme d'Urie ait commis l'adultère, elles étaient néanmoins estimées, Thamar comme une sainte prosélyte juive (une Cananéenne convertie) qui a perpétué la lignée familiale du fils de Juda, son mari décédé, Rahab comme une héroïne pour avoir contribué à la victoire d'Israël à Jéricho, et même comme un modèle de foi dans les milieux chrétiens (He 11, 31; 1 Clément 12, 1), et la femme d'Urie comme mère du roi Salomon. Il est peu probable que l'auditoire de Matthieu ait perçu la présence de ces femmes comme celle de pécheresses.
- b. Une deuxième réponse a été proposée par Luther : ces quatre femmes étaient des étrangères et Matthieu les aurait incluses pour montrer que Jésus, le messie Juif, était relié par ses ancêtres à des Gentils. De fait, Rahab et Thamar étaient des Cananéennes, Ruth était une Moabite, et si Batchéba était juive, elle avait épousé Urie, un Hittite, ce qui expliquerait pourquoi Matthieu ne la nomme que par le nom de son mari. Mais il y a deux objections à cette réponse pour qu'elle soit la seule explication, ou la plus importante, à la présence de ces femmes. La première est que cette explication échoue à montrer le

lien avec la cinquième femme, Marie, qui n'était pas une étrangère. Ensuite, ce n'est pas du tout sûr que le milieu juif du premier siècle considérait ces femmes comme des étrangères : l'accent était plutôt sur leur statut de prosélytes ou convertis au Judaïsme. Dès lors, on comprend mal comment les Gentils de la communauté matthéenne auraient pu s'identifier à des convertis au Judaïsme, alors que c'est Jésus qu'ils ont accueilli dans leur vie, non le Judaïsme.

- c. La troisième réponse, largement acceptée aujourd'hui, identifie deux éléments communs aux quatre femmes qu'elles partagent avec Marie.
 - i. L'union avec leur partenaire est extraordinaire et irrégulière, une union quoique perçue comme scandaleuse, maintient la lignée bénie du messie
 - ii. Ces femmes ont pris des initiatives ou ont joué un rôle important dans le plan de Dieu, au point d'être considérées comme instruments de la Providence ou de l'Esprit Saint.

C'est donc cette combinaison d'une union scandaleuse et irrégulière et de l'intervention divine à travers ces femmes qui explique leur choix de Matthieu dans sa généalogie. Car ces femmes préfiguraient le rôle de Marie, la femme de Joseph. Aux yeux des hommes, la situation de Marie, enceinte avant de cohabiter avec Joseph, était scandaleuse; pourtant, cet enfant avait été engendré de l'Esprit Saint, une œuvre de Dieu remplissant la promesse de l'héritage messianique.

Cette troisième réponse cadre le mieux avec la vue d'ensemble du récit de l'enfance. Mais la deuxième réponse qui s'arrête au statut d'étrangères de ces femmes peut faire partie d'un thème secondaire chez Matthieu; elle ne peut anticiper le rôle de Marie, mais l'arrivée des Gentils dans le plan de Dieu. Quoi qu'il en soit, la présence de ces femmes dans la généalogie fait partie de la théologie de Matthieu et ne peut provenir que de sa plume, et non d'une tradition antérieure.

4. Quatorze – le nombre magique

La généalogie de Matthieu est « artificielle » plutôt que strictement « historique », car même Dieu n'a pu arranger les choses si bien qu'exactement 14 générations séparent les grands moments de l'histoire du salut comme l'appel d'Abraham, l'accession de David au trône royal, l'exil babylonien et l'arrivée du messie. De plus, la période couverte par ces sections est trop grande pour qu'il n'y ait que 14 générations par section, puisque 750 ans séparent Abraham de David, 400 ans séparent David de l'exil babylonien, 600 ans séparent l'exil babylonien de la naissance de Jésus. C'est pourquoi on trouve beaucoup plus de générations chez Luc. D'ailleurs quand on examine les généalogies de l'AT, on note que Matthieu a omis des générations.

Comment donc interpréter l'insistance chez Matthieu (1, 17) sur le motif 3 x 14? Tout d'abord, il ne semble pas que Matthieu soit conscient de ses omissions, autrement on comprendrait mal qu'il veuille partager son émerveillement devant un motif qu'il considère providentiel s'il était le résultat de ses propres manipulations. Ne serait-il pas possible qu'il ait découvert ce motif en tout ou en partie dans le matériel qu'il a trouvé? C'est tout à fait plausible si on considère les listes de 1 Ch 1 - 2 qui présentent exactement 14 noms d'Abraham à David exclusivement. Quant à la deuxième section, Matthieu a pu mettre la main sur une liste de rois qui comprenait accidentellement des omissions et qui, si on l'interrompait à l'exil et on comptait les derniers rois comme un seul (« Jéchonias et ses frères »), donnait 14 générations. Un catalyseur de cette approche est la gematria (on assigne une valeur numérique à chaque nom en se basant sur l'ordre des consonnes qui le compose) pratiquée dans le monde juif : ainsi le nom David s'écrit : *dwd*, donc $4 + 6 + 4 = 14$. Une telle approche convenait à Matthieu pour montrer que Jésus est fils de David. Aussi peut-on penser que c'est lui qui a décidé d'appliquer également ce motif à la section post-monarchique en ajoutant Joseph et Jésus à une liste généalogique traditionnelle de gens qui se réclamaient de la lignée davidique à partir des descendants de Zorobabel.

Que Matthieu ait vu un plan de Dieu dans ce motif est cohérent avec sa vision des choses dans le récit de l'enfance quand il cite à cinq reprises l'Écriture et qu'à quatre reprises il l'introduit avec la formule : cela arriva pour que s'accomplisse l'Écriture. Dieu a planifié dès le début et avec précision les origines du messie.

Cette idée d'une liste d'ancêtres d'un homme fameux, en commençant par Abraham, qu'on divise en des séquences numériques d'égales longueurs, n'est pas étranger à l'esprit juif. Qu'on songe à la liste des prêtres depuis Aaron jusqu'à l'exil (1 Ch 5, 27-41), au Midrash Rabbah XV 26 sur Ex 12, 2 (15 générations d'Abraham à Salomon et 15 générations de Salomon à Sidequia), à 1 Hénoc 93, 1-10 et 91, 12-17 où l'histoire est divisée en dix semaines d'année ($10 \times 7 = 70$ ans), les trois premières étant pré-Israélites, et les sept autres couvrant la période de Jacob jusqu'à la fin, au Pirke Aboth 5, 2-3 où il y a 10 générations d'Adam à Noé, dix autres de Noé à Abraham, à II Baruch 53 - 74 où l'histoire mondiale d'Adam au messie est divisée en 12 périodes, la période messianique étant la dernière. Toutes ces listes partagent avec Matthieu une perspective eschatologique, si bien que l'arrivée du messie marque la fin d'un plan minutieusement tracé par Dieu.

5. Matthieu savait-il compter?

Même si Matthieu insiste sur le motif de trois sections de quatorze générations (3×14), une analyse serrée de cette généalogie montre que ses capacités arithmétiques laissent à désirer. Par exemple, la première section

qui va d'Abraham à David comprend bien 14 noms, mais seulement 13 générations, à moins d'ajouter implicitement qu'Abraham était le fils d'un père pour constituer la première génération. C'est seulement dans la deuxième section qu'on réussit à calculer 14 générations (mais au prix d'une omission de quatre générations historiques et de six rois qui ont régné). Dans la troisième section, on ne compte que 13 générations.

Dans cette analyse, commençons avec les omissions de la deuxième liste. Au v. 8, Matthieu écrit : « Yoram était le père d'Ozias ». Nous avons déjà fait remarquer qu'entre Yoram et Ozias, il y avait Akhazias, Joas et Amasias qui ont été omis. S'ils ont été omis, ce n'était pas parce qu'ils auraient été des rois malfaisants ou qu'ils auraient été assassinés ou qu'ils auraient été maudits. La solution la plus simple serait que le copiste a confondu la forme grecque des noms Ozias (Azariah) et Akhazias, si bien que Yoram, au lieu d'être le père d'Akhazias, devint le père Ozias (Azariah). Cela confirmerait le fait que la liste reçue par Matthieu était déjà en grec et contenait déjà l'erreur.

Une autre erreur dans la deuxième section concerne la séquence suivante : Josias était le père de Yoyaqim qui était le père de Jéchonias. La liste de Matthieu omet Yoyaqim quand elle dit : « Josias était le père de Jéchonias et ses frères ». Cette omission provient probablement de la confusion entre Yoyaqim et la version grecque du nom Jéchonias (Yehoiachin), une confusion favorisée par le fait que les deux personnages avaient un frère s'appelant Sédécias et qu'en grec leur nom est parfois épilé de la même façon : *lōakim*.

Dans la troisième section, de l'exil babylonien à Jésus, on ne compte que treize générations. Beaucoup de solutions plus ingénieuses les unes que les autres ont été proposées : créer une nouvelle génération avec le messie qui s'ajoute à celle de Jésus, ou encore considérer Marie comme une génération à elle seule, ou encore faire bouger « Jéchonias et ses frères » de la deuxième section à la troisième section, car c'est en fait de Yoyaqim que Josias était le père. Mais Matthieu était-il d'abord conscient de cette dernière omission et a-t-il pu faire faire ces raisonnements sophistiqués? Avec ingénuité on peut rescaper l'arithmétique de Matthieu, mais il aurait été préférable que l'évangéliste soit plus clair.

B. La généalogie de Matthieu comparée à celle de Luc

Voici d'abord la généalogie de Jésus chez Luc, qui commence avec le père de Jésus et se rend jusqu'à Dieu, puisque juste avant il y a eu cette voix du ciel qui a dit : « Tu es mon fils » (Lc 3, 22).

Table 1 (Lc 3, 23-38)

Jésus, à ses débuts, avait environ trente ans. Il était:

Post-Monarchie		Pré-Monarchie	
1	le fils présumé de Joseph	43	fils de Jessé
2	qui était fils d'Héli	44	fils de Jobed
3	fils de Matthat	45	fils de Booz
4	fils de Lévi	46	fils de Sala
5	fils de Melchi	47	fils de Naassôn
6	fils de Iannaï	48	fils d'Amminadab
7	fils de Joseph	49	fils d'Admîn
8	fils de Mattathias	50	fils d'Arni
9	fils d'Amôs	51	fils de Esrom
10	fils de Naoum	52	fils de Pharès
11	fils d'Hesli	53	fils de Juda
12	fils de Naggaï	54	fils de Jacob
13	fils de Maath	55	fils d'Isaac
14	fils de Mattathias	56	fils d'Abraham
15	fils de Semein		
16	fils de Iôsech	Pré-Abraham	
17	fils de Iôda	57	fils de Thara
18	fils de Iôhanân	58	fils de Nachôr
19	fils de Résa	59	fils de Sérouch
20	fils de Zorobabel	60	fils de Ragau
21	fils de Salathiel	61	fils de Phalek
Monarchie		62	fils d'Éber
		63	fils de Sala
22	fils de Néri		
23	fils de Melchi	64	fils de Kaïnâ
24	fils d'Addi	65	fils d'Arphaxad
25	fils de Kôsâ	66	fils de Sem
26	fils d'Elmadam	67	fils de Noé
27	fils d'Er	68	fils de Lamek
28	fils de Jésus	69	fils de Mathousala

29	fils d'Élièzer	70	fils d'Hénoch
30	fils de Iôrim	71	fils de Iaret
31	fils de Matthat	72	fils de Maléléel
32	fils de Lévi	73	fils de Kaïnam
33	fils de Syméôn	74	fils d'Énôs
34	fils de Juda	75	fils de Seth
35	fils de Joseph	76	fils d'Adam
		77	fils de Dieu.
36	fils de Iônâ		
37	fils d'Éliakim		
38	fils de Méléa		
39	fils de Menna		
40	fils de Mattatha		
41	fils de Nathan		
42	fils de David		

Comparons maintenant les généalogies de Matthieu et Luc et celles fournies par l'AT.

Table 2 : La période pré-monarchique

* Les noms ont été standardisés sur l'hébreu; chez Luc chaque septième nom est en caractère gras

	Matthieu: Générations d'Abraham à David	Généalogie selon 1 Ch 1 28.34; 2, 1-15 Ruth 4, 18-22		Généalogie de Luc
1	Abraham était le père d'Isaac	Abraham; Isaac	56	Abraham
			55	Isaac
2	Isaac " " Jacob	Israël	54	Jacob
3	Jacob " " Juda et ses frères	Juda	53	Juda
4	Juda " " Pèreç et Zérah de Thamar	Pèreç	52	Pèreç
5	Pèreç " " d' Hèçrôn	Hèçrôn	51	Hèçrôn
6	Esrom " " d'Aram	Ram (Aram, LXX: Arran)	50	Arni
			49	Admîn
7	Aram " " d'Aminadav	Aminadav	48	Aminadav
8	Aminadav " " Nahshôn	Nahshôn	47	Nahshôn
9	Nahshôn " " Salmon	Salma (LXX: Salmon)	46	Sala
10	Salmon " " Booz de Rahab	Booz	45	Booz
11	Booz " " Oved de Ruth	Oved	44	Oved
12	Oved " " Jessé	Jessé	43	Jessé
13	Jessé " " David le roi	David	42	David

Table 3 : La période monarchique

	Matthieu: Générations David - Exil	Généalogie des rois de Juda selon 1 et 2 Rois		Généalogie de Luc
1	David était le père de Salomon de la femme d'Urie	Salomon (961-922 av. JC)	42	(David)
2	Salomon " " Roboam	Roboam (922-915)	41	Natham
3	Roboam " " d'Aviya	Aviya ou Abiyam (915-913)	40	Mattatha(n)
4	Aviya " " d'Asaf	Asa (913-873)	39	Menna
5	Asaf " " Josaphat	Josaphat (873-849)	38	Méléa
6	Josaphat " " Yoram	Yoram (849-842)	37	Eliakim
		Akhazias (842)	36	Iônâ
		La reine Athalie (842-837)	35	Joseph
		Joas (837-800)	34	Juda
		Amasias (800-783)	33	Syméôn
7	Yoram " " d'Ozias	Ozias ou Azarya (783-742)	32	Lévi
8	Ozias " " Yotham	Yotham (742-735)	31	Matthat
9	Yotham " " d'Akhaz	Akhaz ou Yoakhaz I (735-715)	30	Iôrim
10	Akhaz " " d'Ezékias	Ezékias (715-687)	29	Elièser
11	Ezékias " " Manassé	Manassé (687-642)	28	Jésus
12	Manassé " " d'Amos	Amôn (642-640)	27	Er
13	Amos " " Josias	Josias (640-609)	26	Elmadam

14	Josias " " Jéchonias et ses frères	Yoakhaz II ou Shalloum (609)	25	Kôsam
		Yoyaqim ou Elyaqim (609-598)	24	Addi
		Yoyakîn ou Jéchonias (597)	23	Melchi
		Sédécias ou Mattanya (587-587)	22	Néri

Table 4 : La période post-monarchique

	Matthieu: Générations Exil - Messie	Lignée davidique post- monarchique (1 Ch 1, 19-24)	Généalogie de Luc
			22 (Néri)
1	Jéchonias était le père de Salathiel	Shènaçar ou Sheshbaçar (595)	21 Salathiel
2	Salathiel " " Zorobabel	Zorobabel (570)	20 Zorobabel
			19 Résa
3	Zorobabel " " d'Abioud	Hananya (545)	18 Iôanân
4	Abioud " " d'Eliakim	Shekanya (520)	17 Iôda
			16 Iôsech
			15 Semein
5	Eliakim " " d'Azor	Hattoush (495)	14 Mattathias
6	Azor " " Sadok	Elyoénaï (470)	13 Maath
			12 Naggai
7	Sadok " " d'Akhim	Anani (445)	11 Hesli
			10 Naoum
8	Akhim " " d'Elioud		9 Amôs
9	Elioud " " d'Eléazar		8 Mattathias
			7 Joseph
10	Eléazar " " Mathan		6 Iannaï
			5 Melchi
11	Mathan " " Jacob		4 Lévi
			3 Matthat
12	Jacob " " Joseph l'époux de Marie		2 Éli (Héli)
13	de laquelle fut engendré Jésus appelé le Christ		1 Joseph dont Jésus est le fils présumé

Faisons quelques observations préliminaires.

- Dans l'ensemble : Matthieu nous présente une liste descendante d'Abraham à Jésus en utilisant la formule : « A était le père de B; B était le père de C », alors que Luc nous présente une liste ascendante de Jésus à Adam et à Dieu, en utilisant la formule : « A, (fils) de B, (fils) de C ». La liste de Luc contient 77 noms en comparaison des 41 de Matthieu.
- La période pré-monarchique : c'est la seule période où l'accord Luc-Matthieu a assez étendu, à défaut d'être total.
- La période monarchique : les deux listes divergent totalement, et ne s'entendent que sur David. La liste de Luc contient 27 noms en comparaison des 15 de Matthieu.

- La période post-monarchique : les deux listes ne s'entendent que sur les deux premiers et les deux derniers noms. Et ces noms sont les seuls sur lesquels nous avons de l'information biblique.

Devant tant de différences, il faut se rappeler ce que nous avons dit sur les généalogies bibliques : elles ont des fonctions différentes, et donc il est normal qu'elles divergent; Matthieu entend montrer que Jésus est le messie davidique, alors que Luc entend montrer que Jésus est le fils de Dieu.

1. Qui était le grand-père de Jésus?

Pour Matthieu, le père de Joseph s'appelle Jacob, alors que pour Luc il s'appelle Héli. Cela nous amène d'abord à examiner la troisième section de la liste de Matthieu dont les neuf noms entre Zorobabel et Joseph nous sont totalement inconnus. Où Matthieu a-t-il pu piger ces noms? Trois explications ont été proposées.

a. C'est une création de Matthieu

Cette explication ne tient pas la route, car les deux premières sections de sa généalogie font référence à des listes existantes dans l'AT, et ce serait surprenant qu'il procède autrement pour sa troisième section. De plus, au v. 17 il semble s'émerveiller de sa découverte du motif 3 x 14 dans ses trois listes, ce qui serait incompréhensible s'il avait créé cette dernière liste de toute pièce. Enfin, depuis le retour d'exil des Juifs beaucoup de listes généalogiques circulaient en Judée devant la nécessité d'établir ses droits et ses privilèges.

b. Matthieu a copié une généalogie existante sur la lignée davidique

Distinguons les individus qui prétendent descendre du roi David, et l'existence d'une lignée royale qui aurait survécu. En ce qui concerne les individus, il y a quelques exemples comme Rabbi Hillel qui se disait de descendance davidique par sa mère, ou encore, dans le premier millénaire chrétien, le chef de la communauté juive de Babylone; des empereurs romains (Vespasien, Domitien, Trajan) auraient persécuté un certain nombre de ces prétendants. L'existence de ces prétentions laisse penser que des listes ont pu exister.

En ce qui concerne l'existence d'une Maison de David qui se serait maintenue après l'exil, du moins jusqu'à la période des Maccabées, le fait peut être confirmé par l'existence de discussions à l'époque de Jésus sur l'origine davidique du messie. Cela implique-t-il que des listes officielles existaient sur une lignée royale? C'est possible si on en croit Julien l'Africain qui nous informe qu'Hérode le Grand aurait fait brûler des archives familiales de peur de voir contesté son pouvoir. L'AT lui-même nous donne une liste de cinq descendants de Zorobabel. Mais il est douteux qu'on ait continué cette liste et on ne sait rien pour la période de l'an 400 à 200 avant l'ère chrétienne.

La liste généalogique de Matthieu est trop courte pour couvrir la période de Zorobabel à Jésus, et de plus, ni sa liste ni celle de Luc ne coïncident avec celle qui se trouve dans l'AT. Ainsi, même si une telle liste officielle existait, nous n'avons aucun indice que Matthieu s'y serait référé. Il semble avoir plutôt utilisé une liste populaire de milieux parlant Grec, issue probablement des spéculations sur la venue du messie. Et c'est à cette liste qu'il aurait ajouté les noms de Joseph et Jésus. Enfin, si jamais Jésus était de descendance davidique, ça ne peut être que par une branche latérale de la famille, et non d'une lignée royale directe : on n'a aucun indice dans le récit sur le ministère de Jésus que ses ancêtres appartenaient à la noblesse ou à la royauté; au contraire, il semble sortir d'un milieu sans intérêt et d'un village sans importance.

c. Matthieu a eu accès aux archives familiales de Joseph

Avant d'examiner cette explication, il faut d'abord régler la question des différences (à l'exception peut-être du grand-père de Joseph appelé Mathan chez Matthieu, Matthat chez Luc) entre la liste de Matthieu et celle de Luc. Une première solution proposée a été de considérer la liste de Matthieu comme provenant des archives de Joseph, et celle de Luc des archives de Marie. Malheureusement, on ne peut prendre au sérieux cette solution : tout d'abord, une généalogie à partir de la mère ne serait pas normale chez les Juifs, ensuite Luc nous dit clairement qu'il retrace la descendance de Jésus à partir de Joseph. On pourrait ajouter que nous nous n'avons aucun indice que Marie appartiendrait à la lignée davidique.

L'autre solution proposée fait appel à la coutume du lévirat (Dt 25, 5-10) où un proche d'un mari décédé sans enfant doit épouser sa veuve pour lui donner une progéniture : dès lors, une des listes généalogiques nous donnerait les archives familiales à partir du père naturel de Joseph, l'autre à partir du père légal, celui qui était décédé. Cette solution rencontre des difficultés majeures qui seront discutées à l'Annexe I.

En regard de toutes ces difficultés, la plupart des biblistes rejettent aujourd'hui l'idée que la liste généalogique soit de Matthieu soit de Luc provienne des archives familiales. Tout en maintenant que Matthieu a pu faire appel à une liste populaire d'une généalogie davidique, examinons de plus près la liste de Luc.

2. L'arbre généalogique du Fils de Dieu

Tout comme celle de Matthieu, la généalogie de Luc répond à une intention théologique. Pourquoi remonte-t-elle à Dieu? Une voix du ciel au baptême de Jésus vient de dire : « Celui-ci est mon fils bien-aimé ». Pourquoi cette généalogie passe par Adam? Luc écrit pour les Gentils des communautés pauliniennes pour qui Paul a tracé un parallèle entre Jésus et Adam (Rm 5, 12-21; 1 Co 15, 22.45). Cela a l'avantage d'accentuer le paradoxe de Jésus comme vraiment Dieu, et vraiment homme.

Dans la liste de Luc, on peut détecter un motif autour du chiffre 7.

- La liste généalogique comprend $11 \times 7 = 77$ noms
- Il y a 7 patriarches d'Adam à Hénoch, et ensuite 70 noms entre Hénoch et Jésus, peut-être un écho de la tradition de 70 générations entre le péché des anges et le jour du jugement (voir 1 Hénoch 10, 12)
- Il y a $3 \times 7 = 21$ noms pour la période postexilique tout comme pour la période monarchique
- Pour la période pré-monarchique il y a $2 \times 7 = 14$ noms avant David
- Les noms de David (#42) et Abraham (#56) apparaissent comme des multiples de sept.

Ainsi, l'ensemble des noms de la liste de Luc (voir table 1) a le motif suivant : 21 (post-monarchie) + 21 (monarchie) + 14 (pré-monarchie) + 21 (pré-Abraham) = 77.

Certains biblistes ont questionné ce motif, considérant qu'on ne pouvait assigner un chiffre à Jésus et à Dieu. De plus, les divers manuscrits offrent des nombres différents. Même en admettant tout cela, il reste que le motif autour du chiffre sept est présent au moins en partie dans la liste de Luc, et cela nous permet de mettre en doute qu'elle soit plus historique (au sens biologique) que celle de Matthieu.

Quand on examine la liste de Luc, on note ceci :

- La ligne davidique remonte à David par Nathan chez Luc, une figure plus humble que celle de Salomon chez Matthieu; mais cela n'est pas pour autant une garanti d'authenticité
- Certains noms de la période préexiliques (Lévi, Siméon, Joseph, Juda) sont des anachronismes, car la coutume de nommer les enfants à la suite des patriarches ne s'est développée qu'après l'exil
- Plusieurs noms de la liste (séquence 28-32 : Lévi, Matthat, Iôrim, Elièser, Jésus) semblent une reprise des noms au début de la liste (séquence 1-4) : Jésus, Joseph, Héli and Lévi
- Le nom Joseph apparaît trois fois, et six noms sont très semblables : Matthat (deux fois), Mattathias (deux fois), Maath, Mattatha(n), des noms associés à la famille maccabéenne ou hasmonéenne de la Maison de Lévi au 2e av. l'ère moderne.
- Plutôt que de faire de Salathiel (#21) le fils de Jéchonias, le dernier roi, comme chez Matthieu, Luc en fait le fils de Néri qui nous est par ailleurs totalement inconnu; la motivation de Luc pourrait être théologique, car selon Jérémie 22, 30 : « Ainsi parle le Seigneur : Écrivez au sujet de cet homme (Jéchonias): 'Un raté, un garçon qui n'a pas réussi dans sa vie !' Parmi ses enfants, pas un seul ne réussira à s'installer sur le trône de David, à garder le pouvoir en Juda »
- Dans la liste qui va de Zorobabel à Jésus, on note des dupliques et des noms lévites, et des signes de confusion comme celle autour du nom Résa, qui semble une mauvaise compréhension de la transcription grecque de l'araméen *rēšā'* (prince), ce qui ouvre la possibilité que le texte pré-lucanien fait peut-être référence ici au prince Iôanân, le fils de Zorobabel

Bref, même si la liste de Luc peut sembler plus plausible que celle de Matthieu, elle ne constitue pas pour autant les archives exactes de la généalogie biologique de Jésus. Ce qui est sûr, la liste a été organisée de manière artificielle selon motif numérique, et cette liste contient des inexactitudes et les signes de confusion, ce qui suggère une provenance populaire des milieux juifs de langue grecque. Luc aurait repris cette liste et l'aurait insérée entre le baptême de Jésus et la scène des tentations. Le message sur Jésus n'est pas qu'il est en fait le petit fils de Jacob (selon Matthieu) ou de Héli (selon Luc), mais qu'il est sur le plan théologique le fils de David, le fils d'Abraham (selon Matthieu), et le fils de Dieu (selon Luc).

III. La composition du récit de base de Matthieu en 1, 18 – 2, 33

Quand nous avons examiné plus tôt des structures possibles du récit de l'enfance de Matthieu, qu'un des fils conducteurs pouvait être les quatre ou cinq citations de l'Écriture. Aussi vaut-il la peine d'étudier la technique des formules de citations dans tout l'évangile de Matthieu pour déterminer si les citations dans le récit de l'enfance sont de l'évangéliste ou

proviennent d'une source préexistence. Cela nous permettra par la suite d'étudier la relation de la citation avec le contexte immédiat, et donc déterminer si le reste du récit a la même origine que la citation.

A. La formule de Matthieu pour citer l'Écriture

Voici un tableau des formules de citations dans les synoptiques.

Évangéliste	Texte de la citation	Auteur cité
Matthieu	1, 22-23 : Tout cela arriva pour que s'accomplisse ce que le Seigneur avait dit par le prophète : Voici que la vierge concevra et enfantera un fils auquel on donnera le nom d'Emmanuel, ce qui se traduit : « Dieu avec nous ».	Isaïe 7, 14
	2, 5b-6 : car c'est ce qui est écrit par le prophète : Et toi, Bethléem, terre de Juda, tu n'es certes pas le plus petit des chefs-lieux de Juda : car c'est de toi que sortira le chef qui fera paître Israël, mon peuple.	Michée 5, 1 et 2 Samuel 5, 2
	2, 15b : pour que s'accomplisse ce qu'avait dit le Seigneur par le prophète : D'Égypte, j'ai appelé mon fils.	Osée 11, 1
	2, 17-18 : Alors s'accomplit ce qui avait été dit par le prophète Jérémie : Une voix dans Rama s'est fait entendre, des pleurs et une longue plainte : c'est Rachel qui pleure ses enfants et ne veut pas être consolée, parce qu'ils ne sont plus.	Jérémie 31, 15 (LXX 38, 15)
	2, 23b : pour que s'accomplisse ce qui avait été dit par les prophètes : Il sera appelé Nazôréen.	Isaïe 4, 3 et Juges 16, 17
	3, 3 : C'est lui dont avait parlé le prophète Esaïe quand il disait : « Une voix crie dans le désert : "Préparez le chemin du Seigneur, rendez droits ses sentiers." »	Isaïe 40, 3
	4, 14-16 : pour que s'accomplisse ce qu'avait dit le prophète Esaïe : Terre de Zabulon, terre de Nephtali, route de la mer, pays au-delà du Jourdain, Galilée des Nations ! Le peuple qui se trouvait dans les ténèbres a vu une grande lumière ; pour ceux qui se trouvaient dans le sombre pays de la mort, une lumière s'est levée.	Isaïe 8, 23 – 9, 1
	8, 17 : pour que s'accomplisse ce qui avait été dit par le prophète Esaïe : C'est lui qui a pris nos infirmités et s'est chargé de nos maladies.	Isaïe 53, 4
	12, 17-21 : afin que soit accompli ce qu'a dit le prophète Esaïe : Voici mon serviteur que j'ai élu, mon Bien-Aimé qu'il m'a plu de choisir, je mettrai mon Esprit sur lui, et il annoncera le droit aux nations. Il ne cherchera pas de querelles, il ne poussera pas de cris, on n'entendra pas sa voix sur les places. Il ne brisera pas le roseau froissé, il n'éteindra pas la mèche qui fume encore, jusqu'à ce qu'il ait conduit le droit à la victoire. En son nom les nations mettront leur espérance.	Isaïe 42, 1-4
	13, 14-15 : et pour eux s'accomplit la prophétie d'Esaïe, qui dit : Vous aurez beau entendre, vous ne comprendrez pas ; vous aurez beau regarder, vous ne verrez pas. Car le cœur de ce peuple s'est épaissi, ils sont devenus durs d'oreille, ils se sont bouché les yeux, pour ne pas voir de leurs yeux, ne pas entendre de leurs oreilles, ne pas comprendre avec leur cœur, et pour ne pas se convertir. Et je les aurais guéris !	Isaïe 6, 9-10
	13, 35 : afin que s'accomplisse ce qui avait été dit par le prophète : J'ouvrirai la bouche pour dire des paraboles, je proclamerai des choses cachées depuis la fondation du monde.	Ps 78 (77), 2
	21, 4-5 : Cela est arrivé pour que s'accomplisse ce qu'a dit le prophète : Dites à la fille de Sion : Voici que ton roi vient à toi, humble et monté sur une ânesse et sur un ânon, le petit d'une bête de somme.	Isaïe 62, 11 et Zacharie 9, 9
	26, 56 : Mais tout cela est arrivé pour que s'accomplissent les écrits des prophètes.	Nil
	27, 9-10 : Alors s'accomplit ce qui avait été dit par le prophète Jérémie : Et ils prirent les trente pièces d'argent : c'est le prix de celui qui fut évalué, de celui qu'ont évalué les fils d'Israël. Et ils les donnèrent pour le champ du potier, ainsi que le Seigneur me l'avait ordonné.	Zacharie 11, 12-13 (avec peut-être un écho de Jérémie 32, 6- 15; 18, 2-3)

Marc	15, 28 : Et fut accomplie l'Écriture qui dit : et il fut compté au nombre des malfaiteurs (verset présent seulement dans quelques manuscrits mineurs)	Isaïe 53, 12
Luc	18, 31 : Jésus prit les douze disciples avec lui et leur dit : « Écoutez, montons à Jérusalem où s'accomplira tout ce que les prophètes ont écrit au sujet du Fils de l'homme. 22, 37 : Car, je vous le déclare, il faut que se réalise en ma personne cette parole de l'Écriture : "Il a été placé au nombre des malfaiteurs." En effet, ce qui me concerne va se réaliser. » 24, 44 : Puis il leur dit : « Quand j'étais encore avec vous, voici ce que je vous ai déclaré : ce qui est écrit à mon sujet dans la loi de Moïse, dans les livres des Prophètes et dans les Psaumes, tout cela devait s'accomplir. »	Nil Isaïe 53, 12 Nil

Note : ont été écartés Mc 1, 2-3; 14, 59; Lc 3, 4-6 qui ne sont pas vraiment des formules de citation et une référence à un accomplissement de l'Écriture.

Comme on peut le constater, ces formules de citation sont une particularité de Matthieu dans les récits synoptiques qui a standardisé la façon d'établir un lien entre Jésus et l'accomplissement de l'Écriture. Et le lien qu'il établit ne renvoie pas à la pleine signification du texte ou de son contexte, mais plutôt sur un aspect du texte qui a une certaine similitude avec Jésus ou un événement. Et sa façon de citer directement un prophète plutôt que de l'intégrer par une allusion dans la formulation du récit est l'indication d'un effort chrétien pour fournir au récit sur Jésus un arrière-plan scripturaire.

1. L'objectif des citations

Pour plusieurs biblistes, l'objectif de ces citations est avant tout apologétique, permettant aux juifs chrétiens de prouver à leurs frères juifs de la synagogue que la carrière de Jésus était annoncée dans l'AT. Mais si tel était l'objectif principal de ces citations, on s'explique mal qu'elles soient si peu nombreuses dans le récit de la passion et de la crucifixion qui était vraiment la pierre d'achoppement des Juifs. Aussi une explication plus satisfaisante est d'y voir un objectif didactique : une catéchèse pour soutenir la foi des chrétiens de la communauté.

La répartition de ces formules de citation à travers l'évangile de Matthieu est remarquable. Car dans son récit de l'enfance, on en trouve cinq citations sur le total de quatorze. C'est comme si le récit de l'enfance était encore inexploré en référence à l'AT, en contraste avec le récit de la passion qui avait été analysé dès le début de la prédication chrétienne en relation avec l'arrière-plan scripturaire. On peut alors penser que le récit de l'enfance appartient à une époque où la prédication est devenue moins missionnaire et plus didactique, s'adressant à des communautés chrétiennes bien établies.

2. La relation des citations avec leur contexte

Deux théories s'affrontent pour déterminer la relation des citations avec le récit qu'elles illustrent. La première veut que ce sont les citations qui ont donné naissance aux récits : l'évangéliste aurait réfléchi de manière imaginative et créative sur les citations, ou tout au plus, il aurait ramassé certains fragments de la tradition autour d'un passage de l'AT. La deuxième théorie veut que les citations auraient été ajoutées à un récit qui existait déjà : un ensemble de traditions assez bien développé et important existait déjà, que Matthieu aurait rafistolé en un récit continu, et les citations scripturaires auraient été ajoutées dans une touche finale. Quelle théorie est la plus plausible? Plusieurs facteurs militent pour la deuxième théorie.

- i. Prenons par exemple la section 2, 13-23. Il est très difficile d'imaginer que les trois citations scripturaires (« d'Égypte j'appelé mon fils », « Rachel pleure ses enfants », « il sera appelé Nazôréen »), qui ont un lien assez marginal avec le récit, aurait pu donner naissance au récit lui-même : Joseph et famille s'enfuient en Égypte, Hérode se sentant floué massacre des enfants, Joseph et famille reviennent au pays pour s'établir à Nazareth. De même en 2b-6, il est très difficile d'imaginer que la citation scripturaire (« Bethléem, terre de Judas, tu n'es pas la moindre... ») aurait pu donner naissance au récit des mages. Enfin, en 1, 22-33, il est très difficile d'imaginer que la citation scripturaire (« la vierge concevra... ») aurait pu donner naissance à un récit autour de la figure de Joseph.
- ii. Les cinq formules de citation apparaissent comme ayant été ajoutées. On pourrait les enlever, et le récit en serait encore plus harmonieux. À part la citation sur Bethléem (2, 5b-6), les citations ont une relation marginale avec le récit.
- iii. Nous avons plusieurs exemples où il est clair que Matthieu a ajouté après coup une citation à son récit. Qu'il suffise de considérer l'exemple suivant où Luc et Matthieu copient une scène de Marc.

Mc 1, 14

Et après que Jean eut été livré, Jésus vint en Galilée

Lc 4, 14

Et Jésus retourna en Galilée sous la puissance de l'Esprit

Mt 4, 12-16

Puis, ayant entendu (dire) que Jean avait été livré, il se retira en Galilée, et, quittant Nazareth, il vint s'établir à Capharnaüm, au bord de la mer, sur les confins de Zabulon et de Nephtali. Afin que fut accompli ce qui fut dit par Isaïe le prophète : Terre de Zabulon et terre de Nephtali, Route de la mer, Pays de Transjordanie, Galilée des nations! Le peuple qui habitait dans les ténèbres a vu une grande lumière; et sur ceux qui habitaient la région et l'ombre de la mort, une lumière s'est levée.

- iv. Ici, que fait Matthieu? Après avoir copié le texte de Marc, il ajoute une citation d'Isaïe 8, 23 – 9, 1 (en italique). Mais il doit introduire cette citation, alors il mentionne le fait que Jésus quitte Nazareth pour se rendre à Capharnaüm, au bord de la mer, sur le territoire de Zabulon et Nephtali (souligné). Il est impensable que Matthieu ait pu créer une scène où Jésus se rend en Galilée à partir de cette citation d'Isaïe.

3. L'origine de la formule des citations

Une fois qu'on a opté pour la théorie que les citations ont été ajoutées après coup aux récits de l'enfance, on doit répondre à la question : comment a-t-il choisi les citations qu'il a insérées dans ses récits? Sont-elles le produit de sa réflexion personnelle, où étaient-elles connues dans la tradition chrétienne? Trois chemins ont été explorés par les biblistes pour répondre à cette question.

i. Ces citations faisaient partie d'une utilisation beaucoup plus large

L'étude des évangiles montrent qu'avant la publication de l'évangile selon Matthieu, il existait une tradition sur l'utilisation des textes prophétiques que Matthieu a seulement rendus plus explicites. Par exemple, dans l'entrée triomphale de Jésus à Jérusalem rapportée par les synoptiques, seul Matthieu cite explicitement Zacharie 9, 9, une association scripturaire qu'on trouve également chez l'évangéliste indépendant qu'est Jean (12, 15-16). Si donc une association de textes de l'AT à certains événements de la vie de Jésus existait dans la tradition préévangélique, par contre on comprendrait mal à l'inverse qu'un bassin de citations à tout usage aurait existé et dans lequel il suffisait de piger, comme ces textes de bonne fortune dans les biscuits chinois : comment la référence à Osée 11, 1 (« d'Égypte j'ai appelé mon fils) ou Jérémie 31, 15 (Rachel qui pleure ses enfants) aurait pu exister indépendamment de leur contexte actuel?

ii. La formulation des citations en relation avec la version hébraïque ou grecque de l'AT

La formulation du texte de la citation varie chez Matthieu. Quand il copie une citation qui se trouve au moins implicitement chez Marc, Matthieu adhère étroitement à la formulation du texte de la Septante. Dans les autres cas, Matthieu est beaucoup plus libre par rapport à la Septante. En fait, au premier siècle de notre ère il existait plusieurs traditions textuelles tant de l'hébreu du texte massorétique que des targums araméens et des traductions grecques. Devant tout cela, il est difficile de déterminer si une citation est de la plume de Matthieu ou d'une tradition pré-matthéenne. D'une part, on peut penser que lorsque Matthieu introduit une citation bien connue des milieux chrétiens, il devait utiliser la formulation qui était familière pour tous. D'autre part, quand une citation était issue de sa réflexion personnelle, on peut présumer qu'il choisissait la formulation qui correspondait le mieux à ses objectifs.

iii. La relation des citations avec la théologie de Matthieu

L'idée est celle-ci : si une formule de citation correspond à l'intérêt théologique d'ensemble de Matthieu, c'est Matthieu lui-même qui l'aurait trouvée dans l'AT; par contre, si la citation ne cadre pas très bien avec sa théologie, Matthieu l'aurait simplement reprise de l'usage chrétien courant. Mais comment déterminer l'intérêt théologique et la façon dont une citation scripturaire s'y conforme? Il y a ici le danger d'une argumentation circulaire. Car, comme nous le verrons, toutes les citations du récit de l'enfance peuvent être interprétées comme reliant Jésus aux différents moments de l'histoire d'Israël : le messie davidique, l'exode, l'exil à Babylone, etc.

Bref, il est probable que c'est Matthieu lui-même qui a ajouté les formules de citation aux traditions évangéliques. Dans plusieurs cas, il aurait été celui qui a repéré le premier l'applicabilité d'un passage de l'AT à un événement de la vie de Jésus. Dès lors, il aurait choisi la tradition vétérotestamentaire qui

illustre le mieux cette applicabilité, ou encore, aurait proposé sa propre traduction en grec. Dans des cas plus rares, cette applicabilité aurait été détectée dans une étape pré-matthéenne de la tradition, et Matthieu se serait contenté de la reproduire telle quelle. Notons que ces citations visent plus qu'à mettre en lumière l'accord accidentel entre l'AT et la vie de Jésus, car elles correspondent à sa vision théologique de l'unicité du plan de Dieu et à son intérêt pastoral face à une communauté chrétienne composée de Juifs et de Gentils.

B. La détection du matériel pré-matthéen

Après avoir reconnu que c'est Matthieu qui a choisi et ajouté les cinq formules de citation dans le récit de l'enfance, il nous faut poser la question : qu'en est-il du contenu des différentes histoires qui le composent? D'entrée de jeu, il faut exclure l'hypothèse que Matthieu aurait eu sous les yeux un récit bien formé auquel il aurait simplement ajouté les formules de citation. Car on y trouve trop le style de Matthieu, à commencer par le vocabulaire. Puis, il y a cette insistance sur la généalogie par la suite, alors qu'on a vu qu'il est l'auteur de cette généalogie. On peut aussi ajouter la présence du motif des cinq épisodes qui alternent, un motif qu'on retrouve ailleurs dans son évangile. Le moins qu'on puisse dire, Matthieu a joué un rôle à l'important dans la mise en forme du récit tel qu'il nous apparaît aujourd'hui.

1. La méthode utilisée dans la détection

Les biblistes ont utilisé trois critères pour détecter le matériel pré-matthéen.

- i. Le premier se rapporte à la quantité d'éléments matthéens concernant le vocabulaire, le style et les motifs dans un verset ou une section du récit de l'enfance
- ii. Il y a ensuite parfois des tensions et des conflits au sein même d'un passage, indice que deux pièces différentes de la tradition ont été fusionnées
- iii. Enfin, il y a la présence de parallèles qu'on peut trouver ailleurs dans les évangiles, comme par exemple les éléments communs à Matthieu et Luc dans leur récit de l'enfance, signe de l'existence d'une tradition préalable dans laquelle les deux évangélistes ont pigé.

En guise d'illustration, appliquons ces trois critères à la section 2, 19-23.

19 Après la mort d'Hérode, l'ange du Seigneur apparaît en rêve à Joseph, en Égypte, 20 et lui dit : « Lève-toi, prends avec toi l'enfant et sa mère, et mets-toi en route pour la terre d'Israël ; en effet, ils sont morts, ceux qui en voulaient à la vie de l'enfant. » 21 Joseph se leva, prit avec lui l'enfant et sa mère, et il entra dans la terre d'Israël. 22 Puis, ayant entendu (dire) qu'Archélaüs régnait sur la Judée à la place de son père Hérode, il eut peur de s'y rendre ; et divinement averti en rêve, il se retira dans la région de Galilée 23 et vint habiter une ville appelée Nazareth, pour que s'accomplisse ce qui avait été dit par les prophètes : Il sera appelé Nazôréen.

Appliquons d'abord le deuxième critère : les tensions internes dans la section. Une ligne de tension apparaît dans les lieux géographiques : on demande à Joseph de prendre l'enfant et sa mère et de se mettre « en route pour la terre d'Israël », i.e. la Judée, puis d'aller « dans la région de Galilée ». Les deux cibles géographiques sont commandées dans un rêve divin. Si le récit formait à l'origine une unité, pourquoi avoir besoin de deux rêves différents, et pourquoi l'ange n'a-t-il pas dit à Joseph dans le premier rêve de se rendre en Galilée, plutôt que ce détour inutile en Judée?

Mais il faut être prudent, car ce qui est illogique pour nous était peut-être logique pour les auteurs anciens. Aussi appliquons les autres critères, plus précisément notre premier critère sur le style matthéen. La mention de « la région de Galilée » et « une ville appelée Nazareth » est en harmonie avec la formule de citation de 23b. On soupçonne alors qu'à une tradition qui présente Joseph revenant en terre d'Israël, Matthieu a ajouté la spécification de la Galilée et de Nazareth afin de préparer la formule de citation sur le Nazôréen. Ce soupçon est confirmé en comparant 2, 22-23 avec cet autre passage de Matthieu (4, 12-16) que nous vu plus tôt.

Mt 2, 22-23

Puis, ayant entendu (dire) qu'Archélaüs régnait sur la Judée à la place de son père Hérode, il eut peur de s'y rendre ; et divinement averti en rêve, il se retira dans la région de Galilée et vint habiter une ville appelée Nazareth, pour que s'accomplisse ce qui avait été dit par les prophètes : *Il sera appelé Nazôréen.*

Mt 4, 12-16

Puis, ayant entendu (dire) que Jean avait été livré, il se retira en Galilée, et, quittant Nazareth, il vint s'établir à Capharnaüm, au bord de la mer, sur les confins de Zabulon et de Nephtali. Afin que fut accompli ce qui fut dit par Isaïe le prophète : *Terre de Zabulon et terre de Nephtali, Route de la mer, Pays de*

Transjordane, Galilée des nations! Le peuple qui habitait dans les ténèbres a vu une grande lumière; et sur ceux qui habitaient la région et l'ombre de la mort, une lumière s'est levée.

On peut constater que la structure, la grammaire et le vocabulaire de ces deux passages sont clairement les mêmes et reflètent le style de Matthieu. Par contre, le passage qui précède, i.e. 2, 19-21, qui ramène Joseph en Judée est en tension avec 2, 22-23, ce qui nous suggère que 2, 19-21 appartient à du matériel pré-matthéen.

La conclusion qui en émerge est renforcée quand on applique le troisième critère, celui des parallèles. Matthieu n'a pas inventé le fait que Jésus a grandi à Nazareth, un consensus existe sur le sujet dans la tradition évangélique. Mais son défi était plutôt d'expliquer comment Jésus a pu grandir à Nazareth en ayant sous les yeux une tradition qui le faisait naître à Bethléem. Il n'existe pas de tradition commune préévangélique qui fournit une telle explication, puisque Luc propose une version différente. En utilisant encore le troisième critère, on trouve un parallèle avec le récit de Moïse en Madiân quand le Pharaon vient de mourir : « Le Seigneur dit à Moïse en Madiân : "Va, retourne en Égypte, car tous ceux qui en voulaient à ta vie sont morts". » (Ex 4, 19). Le thème de l'enfance de Moïse parcourt tout le récit de Matthieu en 1, 18 – 2, 23. Enfin, on peut établir un parallèle entre la structure de 2, 19-21 et le reste du récit de l'enfance, plus précisément celle où un ange apparaît en rêve, fait une demande, donne la raison de la demande, et où Joseph donne suite à la demande. Si 2, 19-21 est pré-matthéen, on peut assumer que les autres passages où apparaît ce motif stéréotypé l'est également. Voici un tableau du motif de l'apparition angélique dans un rêve :

Motif des apparitions angéliques en rêve

Une phrase d'introduction qui relie l'apparition de l'ange à ce qui précède

- | | | |
|----|-------|---|
| A) | 1, 20 | Comme il avait formé ce dessin, voici... |
| B) | 2, 13 | Comme ils s'étaient retirés, voici... |
| C) | 2, 19 | Quand Hérode eut cessé de vivre, voici... |

1) Un ange du Seigneur apparaît à Joseph dans un rêve (1, 20; 2, 13; 2, 19)

2) Un ange fait une demande, disant :

- | | | |
|----|-------|---|
| A) | 1, 20 | Joseph, fils de David, ne crains pas de prendre chez (toi) Marie, ta femme... |
| | 1, 21 | Elle enfantera un fils et tu appelleras son nom : Jésus... |
| B) | 2, 13 | Lève-toi, prends l'enfant et sa mère, et fuis en Égypte; et sois là jusqu'à ce que je te le dise... |
| C) | 2, 20 | Lève-toi, prends l'enfant et sa mère, et pars pour (la) terre d'Israël... |

3) L'ange donne une raison à sa demande :

- | | | |
|----|-------|---|
| A) | 1, 20 | car ce qui naquit en elle est de l'Esprit Saint |
| | 1, 21 | car (c'est) lui (qui) sauvera son peuple de ses péchés |
| B) | 2, 13 | car Hérode va chercher l'enfant pour le faire périr. |
| C) | 2, 20 | car ils sont morts, ceux qui en voulaient à la vie de l'enfant. |

4) Joseph se leva et donna suite à la demande :

- | | | |
|----|-----------|---|
| A) | 1, 24-25 | S'étant levé du sommeil, Joseph fit comme l'Ange du Seigneur lui avait ordonné et il amena sa femme (chez lui), et il ne la connaissait pas jusqu'au jour où elle enfanta un fils, et il appela son nom : Jésus |
| B) | 2, 14-15a | Lui, s'étant levé, prit l'enfant et sa mère, de nuit, et se retira en Égypte, et il y était jusqu'à la mort d'Hérode |
| C) | 2, 21 | Lui, s'étant levé, prit l'enfant et sa mère, et entra en terre d'Israël. |

2. Sommaire des résultats

a. Le matériel pré-matthéen

Quand on parle de matériel pré-matthéen on parle seulement de traditions qui existaient avant que Matthieu produise son évangile. Il est possible que l'évangile ait connu quelques éditions, i.e. qu'un évangile de base soit apparu avant l'édition finale, mais nous n'avons aucun moyen de le savoir. Nous présentons d'abord ce qui a été le récit pré-matthéen principal, et ensuite d'autres épisodes pré-matthéens, sans éliminer la possibilité que les deux ensembles aient été fusionnés au moment où Matthieu écrit son évangile.

i. Le récit pré-matthéen principal

Une reconstitution du récit principal pré-matthéen

- A) Puis, alors que Marie était fiancée à Joseph, voici qu'un ange du Seigneur lui apparut en rêve et lui dit : "Prends Marie, ta femme, chez toi, car elle enfantera un fils qui sauvera son peuple de ses péchés". Joseph se leva donc du sommeil et amena sa femme chez lui, et elle donna naissance à un fils.

Puis, Jésus est né au temps du roi Hérode. Lorsque le roi Hérode a entendu cela [en rêve], il a été surpris, et tout Jérusalem avec lui. Il rassembla tous les grands prêtres et les scribes du peuple et leur demanda où le Messie devait naître. "À Bethléem de Judée", lui dirent-ils. Puis il envoya (en secret) à Bethléem avec l'instruction : "Allez et cherchez l'enfant avec diligence."

- B) Puis, lorsque [Hérode eut fait cela], voici qu'un ange du Seigneur apparut en rêve à Joseph en disant : "Lève-toi, prends l'enfant et sa mère et fuis en Égypte. Restez-y jusqu'à ce que je vous le dise, car Hérode va chercher l'enfant pour le faire périr". Alors Joseph se leva, prit l'enfant et sa mère de nuit et s'en alla en Égypte, où il resta jusqu'à la mort d'Hérode.

Alors Hérode [quand la recherche de l'enfant eut échoué] tomba dans une rage furieuse. Il fit envoyer à Bethléem et dans les régions avoisinantes et massacra tous les garçons de deux ans et moins [selon le temps qui avait été déterminé dans le rêve].

- C) Or, quand Hérode mourut, voici qu'un ange du Seigneur apparut en rêve à Joseph en Égypte, et lui dit : "Lève-toi, prends l'enfant et sa mère et retourne sur la terre d'Israël, car ceux qui cherchaient la vie de l'enfant sont morts". Alors Joseph se leva, prit l'enfant et sa mère, et retourna sur la terre d'Israël...

Une première mise en garde s'impose : tout matériel pré-matthéen a pu être modifié si profondément qu'il est souvent presque impossible de retrouver le texte original. Tout ce qu'on peut affirmer est que la reconstitution proposée présente de manière partielle et approximative le contenu du récit dont Matthieu s'est servi.

Une deuxième mise en garde s'impose : la reconstitution est basée sur les apparitions angéliques qui n'offrent que le squelette du récit, et donc ne permettent pas d'établir tous ses détails, comme la grossesse de Marie, l'enfant messianique, la venue des mages ou la tentative d'Hérode d'attenter à la vie de l'enfant. Pour déterminer dans tout cela ce qui vient de la même source ou tradition que les apparitions d'ange, il nous faut appliquer le deuxième et troisième critère que nous avons identifié plus tôt, plus particulièrement les tensions internes qui sont l'indice que deux pièces du matériel ont été fusionnées, et les parallèles des traditions juives.

Commençons avec les traditions juives qui ont probablement servi à étoffer le squelette des apparitions angéliques. Jésus était « fils de Joseph » selon la tradition commune à tous les évangiles. Sur ce Joseph on ne sait rien et il n'apparaît nulle part dans les récits sur le ministère de Jésus. Mais une description de cette figure pourrait très bien venir du patriarche Joseph dans le livre de la Genèse. Deux éléments mémorables de la saga de ce patriarche sont sa capacité d'interpréter les rêves (Gn 37, 19 : « un homme ou spécialiste des rêves ») et son séjour en Égypte où il dut interagir avec le Pharaon. Ce sont ces deux éléments qu'on retrouve également chez le père de Jésus. Et si le premier Pharaon avec lequel interagit le patriarche Joseph était bienveillant, le second était méchant, fit tuer les enfants israélites mâles, chercha également à tuer l'enfant Moïse si bien que ce dernier ne put retourner d'exil que lorsqu'il fut mort. On peut donc voir le parallèle : d'une part, on a le patriarche Joseph/le Pharaon méchant/Moïse enfant, et d'autre part on a Joseph/le méchant roi Hérode/Jésus enfant. Ainsi, à défaut d'avoir de l'information sur le père de Jésus, on s'est servi de ce que la Bible disait sur le patriarche Joseph.

Tournons-nous maintenant vers le parallèle entre Moïse et Jésus, un parallèle profondément enraciné dans la pensée chrétienne, et particulièrement important chez le Juif Matthieu au point de marquer sa rédaction du ministère de Jésus. Aussi, trouver une tradition où le jeune Moïse apparaît en filigrane lui permettait de compléter plus parfaitement ce parallèle Jésus-Moïse. Et tout comme le livre de l'Exode montre déjà la main de Dieu sur le jeune Moïse avant même le début de son ministère de libération des Israélites d'Égypte et de son travail de médiation de l'alliance entre Dieu et son peuple, ainsi Matthieu fait de même avec son récit de l'enfance avant même que Jésus commence son ministère de salut et de la nouvelle alliance. Regardons plus en détail tant la tradition biblique que non biblique sur le jeune Moïse.

1. Le récit biblique

Rappelons les grands traits de cette histoire racontée dans le livre de l'Exode. Devant l'explosion de la population des Hébreux malgré leur état de pauvreté et le travail forcé, le Pharaon ordonna que les sages femmes des Hébreux et ultimement les Égyptiens eux-mêmes tuent les enfants nouveau-nés. Pour sauver son enfant, la mère de Moïse le met dans une corbeille de papyrus enduit de bitume qu'elle dépose parmi les joncs sur la rive du Nil. C'est là que la fille de Pharaon le trouve, l'amène à la cour où il grandit et fut éduqué. Un jour, devenu adulte, Moïse tue un Égyptien qui brutalisait un Hébreu. Devant un Pharaon furieux, il doit donc s'enfuir dans le territoire de Madiân. Voici une liste des parallèles entre le livre de l'Exode et Matthieu.

Matthieu	Exode
Mt 2, 13-14 : Hérode fait rechercher l'enfant pour le tuer, et donc Joseph prend l'enfant et sa mère et s'enfuit	Ex 2, 15 : Le pharaon cherchait à se débarrasser de Moïse, alors Moïse s'enfuit
Mt 2, 16 : Hérode fait massacrer à Bethléem tous les jeunes garçons de deux ans ou moins	Ex 1, 22 : Le Pharaon ordonne que chaque nouveau-né chez les Hébreux soit jeté dans le Nil
Mt 2, 19 : Hérode mourut	Ex 2, 23 : Le roi d'Égypte mourut
Mt 2, 19-20 : L'ange du Seigneur dit à Joseph en Égypte : « ...retourne en terre d'Israël, car ceux qui en voulaient à la vie de l'enfant sont morts »	Ex 4, 19 : Le Seigneur dit à Moïse en Madiân : « ...retourne en Égypte car ceux qui en voulaient à ta vie sont morts »
Mt 2, 21 : Joseph prit l'enfant et sa mère et retourna en terre d'Israël	Ex 4, 20 : Moïse prit sa femme et ses enfants et retourna en Égypte

2. La tradition non-biblique

La liste des parallèles est beaucoup plus grande quand on se tourne vers la tradition midrashique juive sur l'enfance de Moïse (voir Annexe VIII). Trouver le matériel pertinent au premier siècle de notre ère, lors de la rédaction de l'évangile de Matthieu, représente un défi. Mais deux ouvrages se démarquent, *La vie de Moïse*, de Philon d'Alexandrie, et les *Antiquités judaïques* (II ix; #205-37) où Flavius Josèphe raconte la naissance de Moïse. Les détails qui suivent, tirés surtout de l'ouvrage de Josèphe, renforcent les parallèles que nous avons déjà identifiés.

- En plus de vouloir contrôler la population juive, le Pharaon est merveilleusement averti de la naissance d'un Hébreu qui constituera une menace au royaume égyptien, tout comme Hérode verra dans la naissance du messie une menace
- Cet avertissement merveilleux parvient au Pharaon par un scribe sacré, tout comme Hérode apprend des grands prêtres et des scribes où doit naître le messie
- Selon d'autres récits, Pharaon apprend la naissance de l'enfant par un rêve que doivent interpréter ses magiciens ou mages ou spécialistes de l'occulte. Tout cela ouvre la possibilité qu'Hérode aussi ait pu apprendre la naissance du messie en rêve (ce que nous avons mis en parenthèse carrée dans notre reconstitution du matériel pré-matthéen), un détail du récit pré-matthéen que Matthieu aurait pu modifier après avoir introduit le récit des mages et de leur étoile, déplaçant ainsi la source de l'information d'Hérode
- Le Pharaon est troublé en apprenant la naissance prochaine de l'Hébreu libérateur et la pensée d'une telle naissance suscite la terreur chez les Égyptiens, tout comme Hérode et tout Jérusalem sont troublés en apprenant la naissance du messie

- Le plan de Pharaon de tuer l'enfant promis en exécutant tous les enfants mâles chez les Hébreux est contrecarré par Dieu qui apparaît en rêve à Amram, père de Moïse, dont la femme est enceinte, et il lui dit de ne pas se décourager, car l'enfant à naître échappera à ses ennemis et sauvera la race des Hébreux de leur esclavage. Le parallèle avec Matthieu est clair.

Le parallèle entre la légende de Moïse et le récit pré-matthéen sur Jésus pourrait être encore renforcé si, dans le récit pré-matthéen, Hérode avait été averti en rêve de la naissance du messie (détail en parenthèse carrée de notre reconstitution), tout comme le Pharaon, avant même que l'ange intervienne auprès de Joseph pour lui annoncer l'avenir de l'enfant. Et cela est très possible, car notre reconstitution de ce matériel pré-matthéen a conservé le motif d'alternance des actants typique de Matthieu, ce qui n'était pas probablement pas le cas du matériel originel. De plus, dans la légende de Moïse, l'intervention en rêve de Dieu chez Amram vise à faire taire ses hésitations devant la perspective de la naissance d'un enfant qui, de toute façon, serait exterminé, une scène qui rappelle les hésitations de Joseph de prendre Marie chez lui. Matthieu a probablement bousculé l'ordre du matériel pré-matthéen pour introduire la conception virginale.

ii. D'autres épisodes pré-matthéens

Il semble qu'avant même le travail d'édition de Matthieu, le récit d'apparition d'ange à Joseph et son combat contre un roi retors aient pu attirer de petits épisodes ou des vignettes. Nous ne ferons que les nommer pour l'instant, réservant leur analyse à plus tard, lorsque nous commenterons le texte de Matthieu.

- Un récit d'annonciation de naissance. Quand on considère le [tableau des trois apparitions d'ange en rêve](#), on peut remarquer que la première apparition (A) est différente des deux autres (B, C), car elle contient deux demandes (2-A) et une raison pour chacune de ces deux demandes (3-A). Ce doublet est le résultat de la fusion de deux formes littéraires : une apparition angélique en rêve et une annonciation de naissance. Cette dernière est une forme indépendante bien attestée dans l'AT avec des éléments bien stéréotypés :
 - le nom de la personne qui a une vision,
 - l'injonction de ne pas avoir peur,
 - un message que la femme enceinte concevra un enfant,
 - le nom que l'enfant devra porter

On est en droit de penser qu'un récit d'annonciation de la naissance de Jésus a dû exister de manière indépendante, puisqu'on le trouve chez Luc 1, 26-38 avec l'annonce à Marie. Et c'est ce récit qui contenait probablement à l'origine la conception de l'enfant par l'Esprit Saint, un thème commun à Matthieu et Luc.

- Un récit de mages provenant de l'est qui voient se lever l'étoile d'un roi et sont conduits par elle jusqu'à Bethléem. Ce récit présuppose la croyance largement répandue que la naissance d'un grand homme s'accompagnait d'un phénomène astronomique. Mais l'inspiration immédiate de l'histoire des mages est venue de l'histoire de Balaam (Nombres 22 – 24), un homme avec des pouvoirs magiques venu de l'est et qui a prédit qu'une étoile s'élèvera de Jacob. Et dans la tradition juive, cette étoile était interprétée en référence à la Maison royale de David, et donc au messie. Pour intégrer ce récit inspiré de Balaam au récit pré-matthéen principal n'exigeait que des ajustements mineurs, comme faire l'annonce à Hérode de la naissance du messie par les mages plutôt que par un rêve ou déléguer la recherche de l'enfant aux mages plutôt que par son propre service de renseignement.

Quand ces traditions pré-matthéennes parviennent à Matthieu, il est probable qu'elles aient déjà été intégrées en un seul récit, ou du moins, avant qu'il donne la touche finale à son récit.

b. Le travail d'édition de Matthieu

Par l'expression « travail d'édition », nous n'entendons pas simplement désigner la touche finale à une œuvre complète, mais aussi le réarrangement du matériel, le fait de redire en ses propres mots un récit et de l'intégrer minutieusement dans sa vision théologique. Voici les éléments les plus clairs.

- L'addition des cinq formules de citation qui donnent un éclairage et un accent nouveau au récit originel.

- i. Même si l'idée d'une conception virginale était déjà présente dans le récit originel, l'ajout de la citation de Is 7, 14 (« la vierge concevra... ») montrait que la continuation de la lignée davidique par conception virginale faisait partie depuis longtemps du plan de Dieu
- ii. Même si le récit pré-matthéen autour de Joseph et Hérode contenait déjà le thème d'une naissance à Bethléem, l'ajout de Mi 5, 1 (« Et toi Bethléem... ») permettait de fournir une base scripturaire au lieu de naissance, et l'ajout de 2 S 5, 2 (« il paîtra son peuple Israël ») au texte de Michée donnait le ton sur la compréhension de Matthieu sur la façon dont le nouveau-né gouvernera
- iii. L'ajout d'Os 11, 1 (« D'Égypte j'ai appelé mon fils ») évoquait l'exode et soulignait le parallèle entre Moïse et Jésus
- iv. L'ajout de Jr 31, 15 (« Une voix dans Rama s'est fait entendre ») où Rachel en Rama pleure sur ses enfants exilés permettait d'évoquer l'exil d'Israël
- v. Enfin, l'addition de « Il sera appelé Nazôréen » (Is 4, 3; Jg 16, 17) montrait que Jésus remplissait les attentes paradoxales du messie d'être de Bethléem et de Nazareth, Nazôréen étant compris par Matthieu comme signifiant : de Nazareth.

Toutes ces citations constituent une géographie théologique qui évoque les étapes de l'histoire du salut : l'exode en Égypte, l'exil et le ministère de Jésus. Et elles contribuent à répondre à des questions sur Jésus : qui, où, comment, d'où.

- Mais pour pouvoir ajouter ces citations, Matthieu a dû procéder à certains changements, comme s'assurer que Joseph n'a pas eu de relation sexuelle avec Marie pour préserver le motif de la conception virginale, ou encore, fournir une raison plausible pour déménager Jésus de Bethléem à Nazareth
- Pour fusionner la généalogie avec le récit principal, Matthieu a dû créer une introduction (1, 18) pour s'assurer d'une transition en douceur et montrer que ce qui suit donne le récit de la naissance de Jésus dont l'acte de naissance a été présenté en 1, 1-17, et expliquera la façon particulière dont il est né, puisqu'en 1, 16 il n'a pas été dit que Joseph « engendra » Jésus. On comprendra que la section 1, 18-25 est la plus complexe du récit de l'enfance et celle où le travail d'édition de Matthieu se fait le plus sentir.

IV. La conception de Jésus

Traduction de Mt 1, 18-25

18 Quant à (Jésus) Christ, sa naissance s'est déroulée de cette manière. Sa mère Marie avait été fiancée à Joseph ; mais avant qu'ils ne commencent à vivre ensemble, il s'est avéré qu'elle était avec un enfant - par l'Esprit Saint. 19 Son mari Joseph était un homme droit, mais il ne voulait pas l'exposer à la honte publique ; il décida donc de divorcer discrètement.

20 Puis, comme il y réfléchissait, voici qu'un ange du Seigneur lui apparut en rêve et lui dit : "Joseph, fils de David, ne crains pas de prendre Marie, ta femme, chez toi, car l'enfant qu'elle a engendré est par le Saint-Esprit. 21 Elle enfantera un fils, et tu l'appelleras du nom de Jésus, car il sauvera son peuple de ses péchés".

22 Tout cela a eu lieu pour accomplir ce que le Seigneur avait dit par le prophète qui a dit

23 "Voici, la vierge sera enceinte
Et donnera naissance à un fils,
Et ils l'appelleront Emmanuel
(qui signifie "Dieu avec nous").

24 Joseph se leva donc du sommeil et fit ce que l'ange du Seigneur lui avait ordonné. Il amena sa femme (chez lui), 25 mais il n'eut pas de relations sexuelles avec elle avant qu'elle ne donne naissance à un fils. Et il l'appela du nom de Jésus.

Notes

v. 18

- « Puis, quant à (Jésus) Christ ». La majorité de manuscrits ont la recension : *Tou de Iêsou Christou* (litt. : puis, du Jésus Christ), ce qui cadre bien comme début d'un récit qui fait suite à la généalogie qui se termine ainsi : « Joseph l'époux de Marie de laquelle fut engendré Jésus appelé le Christ » (1, 16). Malgré tout, la présence du mot « Jésus » est suspect pour les raisons suivantes :
 - i. Le nom est omis dans un manuscrit mineur, ainsi que chez Irénée et quelques traductions latines et syriaques
 - ii. La place du mot « Jésus » dans la phrase varie chez les témoins qui ont cette variante, le signe d'une addition d'un copiste
 - iii. L'addition du mot par un copiste pour imiter le v. 16 est plus probable que son omission pour imiter le v. 17 qui n'a que le mot « Christ »

iv. Il n'y a aucun autre cas dans le NT où l'expression « Jésus Christ » est précédée d'un article (de le Jésus Christ, i.e. du Jésus Christ)

- « naissance ». Le même mot grec *genesis* apparaît au v. 1, une façon de relier ce récit avec la généalogie. Certains manuscrits ont *gennēsis*, qui signifie aussi : naissance, mais dont l'éventail sémantique est beaucoup plus restreint que *genesis* (naissance, création, généalogie), dû probablement au fait que *gennēsis*, qui désignait la Nativité, était plus familier que le mot plus rare de *genesis*
- « avait été fiancée ». Chez Matthieu tout comme chez Luc (1, 27; 2, 5), le verbe *mnēsteuein* (être fiancé, être engagé) à la forme passive et moyenne est utilisé pour décrire la relation entre Joseph et Marie, et non pas les verbes *gamein* et *gamizen* (se marier) ou le nom *gamos* (noce, mariage). Dans le monde juif, le processus matrimonial se déroulait en deux étapes : 1) l'échange formel des consentements devant témoins (Malachie 2, 14), et après environ un an, 2) le départ de la mariée pour la maison familiale du marié. Le consentement avait habituellement lieu quand la jeune fille avait 12 ou 13 ans. L'échange des consentements de l'étape 1 constituait le mariage légalement ratifié selon les termes modernes, car il donnait à l'homme tous les droits sur la jeune fille; elle était dès lors sa femme et toute infraction relevait de l'adultère. Selon des commentaires juifs ultérieurs, il y aurait eu deux coutumes différentes en Judée et en Galilée. En Judée, il n'était pas inhabituel pour le mari de se retrouver seul à l'occasion avec son épouse avant même la période de cohabitation, sans que ces relations maritales soient condamnées. Mais en Galilée, une telle permissivité n'était pas tolérée. C'est clair, explicitement chez Matthieu, implicitement chez Luc, que Joseph et Marie ont franchi l'étape 1, mais n'ont pas encore atteint l'étape 2. Mais il est risqué d'essayer d'appliquer les coutumes de la Judée ou de la Galilée à leur situation, car, selon Luc, Joseph et Marie sont de Galilée, donc dans un environnement restrictif, et même si selon Matthieu Joseph et Marie sont de la Judée, l'évocation du scandale possible cadre mieux avec l'environnement de la Galilée
- « avant qu'ils ne commencent à vivre ensemble (*synerchesthai*) ». Le vivre ensemble renvoie à l'étape 2 dont nous venons de parler. Le verbe *synerchesthai* a un large éventail de significations : cohabiter, avoir des relations sexuelles, constituer une famille.
- « il s'est avéré qu'elle était ». Littéralement : elle fut trouvée être. Il ne s'agit pas de la découverte secrète par un fouineur, mais plutôt du sens général où on « se retrouve » dans une situation précise.
- « avec un enfant ». Littéralement : « ayant au ventre », sans mention d'enfant.
- « par l'Esprit Saint ». Dans notre traduction, nous avons séparé cette expression du reste de la phrase par un tiret, car il s'agit d'une explication de Matthieu à son lecteur : la conception de l'Esprit Saint ne fait pas ici partie du récit comme tel et la nouvelle ne sera dévoilée qu'au v. 22, mais Matthieu a voulu épargner à son auditoire les mêmes suspicions qui hantent Joseph.

Notons que l'expression grecque « Esprit Saint » est au génitif et sans article : de Saint Esprit. Même si la traduction parle d'un enfant, il ne faut pas imaginer que l'Esprit Saint est le père de l'enfant. Jamais Luc ou Matthieu ne suggère que l'Esprit Saint est l'élément mâle d'une union avec Marie. Non seulement le mot « esprit » n'est pas masculin (féminin en hébreu, neutre en grec), mais le type de conception est implicitement créateur, et non sexuel. De plus, chez Matthieu (aussi en Lc 1, 35) « esprit » n'a pas d'article défini, et donc se traduit littéralement par : un esprit saint. Rappelons que la relation de l'Esprit Saint avec la filiation divine de Jésus a d'abord été articulée en référence avec sa résurrection, et ce n'est que plus tard qu'on a aussi inclus le moment de son baptême, et beaucoup plus tard, après une longue réflexion théologique, qu'on a inclus le moment de sa conception. Mais il ne faut pas assumer pour autant que Matthieu ou Luc voie dans l'Esprit Saint une personne, encore moins la troisième personne de la Trinité. Il faut plutôt se référer à l'image vétérotestamentaire du souffle de vie donné par Dieu (Ps 104, 30; Mt 27, 50), ou à la force avec laquelle Dieu pousse le prophète à parler (Mt 22, 43), ou encore, le principe qui anime tout le ministère de Jésus et qui est descendu sur lui à son baptême (Mt 3, 16) et qu'il a lui-même communiqué à ses disciples après sa résurrection (Jn 20, 22; Ac 1, 8).

v.19

- « Son mari ». Pour Matthieu, comme Joseph et Marie ont franchi la première étape de l'échange des consentements, ils sont vraiment « mari » et « femme ». Luc pour sa part continue de considérer Marie comme une « fiancée »
- « un homme droit (*dikaïos*) ». Dans le contexte actuel, *dikaïos* (droit, juste) signifierait : observateur de la Loi, une signification qu'on retrouve également dans le récit de l'enfance de Luc (1, 6) où les parents de Jésus sont présentés comme des modèles dans le respect de la Loi. Pourtant, cela ne correspond pas à la signification habituelle de *dikaïos* chez Matthieu qui l'utilise 19 fois, ce qui nous amène à penser que ce mot vient ici de la tradition pré-matthéenne.

Ce mot a suscité un grand débat chez les biblistes : la décision de Joseph de divorcer vient-elle du fait qu'il est un homme droit? Ou au contraire, est-ce le fait de ne pas vouloir exposer Marie à la honte publique qui montrerait qu'il est un homme droit, exprimant une forme de miséricorde en ne voulant pas appliquer rigidelement la Loi. Les

diverses réponses proposées peuvent être regroupées en trois catégories, les deux premières interprétant ainsi le début du v. 19 : « un homme droit et donc il ne voulait pas l'exposer à la honte publique », tandis que la troisième lit plutôt ainsi le v. 19 : « un homme droit mais il ne voulait pas l'exposer à la honte publique. Regardons de plus près chacune des catégories.

- a. La bonté ou la miséricorde serait le facteur clé dans le fait d'être droit ou juste chez Joseph. Ainsi, il se montre droit en ne voulant pas appliquer rigoureusement ce que la Loi demande en cas d'adultère et en cherchant une porte de sortie la plus aisée possible pour Marie. C'est cette perception qu'on retrouve au Ps 112, 4 (« le Seigneur est tendre, compatissant et juste »), au Ps 37, 21 (« le juste a compassion, et il donne », en Sg 12, 19 (« le juste doit être ami des hommes »). Malheureusement, cette interprétation échoue à expliquer pourquoi au v. 20 l'ange dit à Joseph : « ne crains pas de prendre Marie, ta femme, chez toi »; car le message de l'ange implique que Joseph a un scrupule à compléter le processus matrimonial avec l'étape 2, un scrupule qui est logiquement relié au fait d'être droit. De plus, il y a une différence entre dire que la justice ou la droiture consiste dans la miséricorde, et dire qu'elle est modérée par la miséricorde.
- b. Le respect ou l'effroi devant le plan de Dieu de salut serait le facteur clé dans le fait d'être droit ou juste chez Joseph. Cette interprétation assume qu'il n'y a pas de tiret au v. 18 : « il s'est avéré qu'elle était avec un enfant (-) par l'Esprit Saint », i.e. la mention de l'Esprit Saint n'est plus une explication de Matthieu pour son lecteur, mais un fait connu par Joseph lui-même. Dès lors la réaction de Joseph serait celle-ci : il ne pouvait pas prendre pour épouse la femme que Dieu avait choisie comme son vase sacré. Et le message de l'ange à Joseph de ne pas avoir peur viserait à rassurer Joseph que le plan de Dieu inclut l'étape finale du processus matrimonial pour qu'il donne à l'enfant son nom et l'héritage davidique. Malheureusement, cette explication rencontre de sérieuses difficultés. Car même s'il est possible que *dikaïos* puisse avoir une connotation de piété ou de sainteté, il présuppose que Joseph aurait su d'avance que la grossesse de Marie était due à une intervention divine, ce que ne dit absolument pas le texte que nous avons. Et si vraiment Joseph avait eu une révélation divine antérieure, pourquoi cette révélation n'a-t-elle pas inclus également la consigne de compléter le processus matrimonial avec la prise en charge de Marie dans sa maison, plutôt que d'avoir à revenir avec un nouveau message? D'après le récit actuel, il est clair que Joseph apprend de l'ange seulement au v. 20 l'origine divine de l'enfant dans le ventre de Marie. Et même en admettant qu'il savait déjà que l'enfant était de l'Esprit Saint et que c'est par effroi religieux que Joseph entend divorcer, comment cette décision aurait-elle protégé Marie? On ne peut imaginer que les gens au courant de la grossesse de Marie et prenant maintenant connaissance du divorce aurait tout de suite conclu que l'enfant était l'œuvre créative de l'Esprit Saint. Joseph aurait alors exprimé sa « droiture » au dépend de la réputation de Marie.
- c. L'obéissance à la Loi serait le facteur clé dans le fait d'être droit ou juste chez Joseph. Cette signification est clairement présente chez Luc (1, 6) quand elle est appliquée à Zacharie et Élisabeth (« Tous deux étaient justes (*dikaïos*) devant Dieu, et ils suivaient, irréprochables, tous les commandements et observances du Seigneur »). C'est cette même compréhension de la droiture de Joseph qui est présente dans le Protévangile de Jacques (« Si je cache son péché, je combats la Loi du Seigneur », 14, 1). Le point de Loi dont il s'agit ici est précisé par Dt 22, 20-21 qui traite du cas d'une jeune mariée que le mari prend chez lui et découvre qu'elle n'est pas vierge : la Loi exige la lapidation de la personne adultère, ou dans un système légal moins sévère, le besoin d'expurger le mal peut être rencontré par l'acte de divorce. Dans ce cadre, la décision de divorcer chez Joseph est une réponse à l'exigence de la Loi, et le fait de ne pas vouloir l'exposer à la honte publique l'amène à procéder sans accusation de crime sérieux. Ainsi, Joseph est un homme droit, mais aussi miséricordieux. Selon cette interprétation, Joseph assume que Marie a été infidèle et a enfreint la Loi, mais le rôle de l'ange est justement de convaincre Joseph que Marie n'est pas adultère et n'a pas enfreint la Loi, car l'enfant est l'œuvre de l'Esprit Saint et Marie est toujours vierge.

Des trois explications proposées, seule la troisième est vraiment convaincante.

- « mais il ne voulait pas (*kai mē thelōn*) », littéralement : et ne voulant pas. Nous avons traduit *kai* (et) par « mais », pour être en accord avec la signification de « homme droit » dans notre troisième explication plus haut. Notons que l'expression « ne voulant pas » ne fait pas partie du vocabulaire matthéen
- « l'exposer à la honte publique (*deigmatizein*) ». Le verbe *deigmatizein* signifie habituellement : donner en exemple, en spectacle, d'où se moquer. Dans le monde grec, on pouvait utiliser ce verbe dans le contexte d'une femme adultère.
- « de divorcer (*apolyein*) ». Certains biblistes ont voulu minimiser la portée de cette action, l'associant à une « séparation de corps et de biens », même s'il n'y avait pas encore de cohabitation. Mais nous n'avons aucune donnée probante qu'une telle séparation existait dans le Judaïsme du temps de Jésus. D'autres biblistes ont émis l'hypothèse douteuse que Joseph cherchait tout simplement à abandonner Marie pour laisser croire que c'était lui le coupable et porter le blâme de la séparation. Toutes ces hypothèses oublient le sens de *apolyein* ailleurs chez Matthieu (5, 31-32; 19, 3, 7-9) et qui signifie bel et bien : divorcer.

- « discrètement ». Ce n'est pas clair ce qui est signifié par cet adverbe et comment Joseph entendait s'y prendre pour atteindre ce but. Selon les écrits rabbiniques ultérieurs, un divorce totalement secret était impossible, car l'acte de divorce exigeait deux témoins. De toute façon, Joseph n'aurait pu garder cachée la grossesse de Marie bien longtemps et éventuellement les gens auraient fait le lien entre le divorce et la grossesse. Il est probable que Matthieu entend signifier que Joseph ne planifie pas porter des accusations publiques d'adultère et soumettre Marie à un procès par épreuve, comme le prévoit Nb 5, 11-31 dans un cas où il n'y a pas eu de témoin à l'adultère. L'option qui s'offrait à Joseph était l'accusation d'adultère sur des bases moins graves, comme le permettaient les Pharisiens de l'école de Hillel. Ainsi, « divorcer discrètement » signifiait : divorcer de manière bénigne.

v. 20

- « Puis, comme il y réfléchissait, voici (*tauta de autou enthymēthentos idou*) ». Littéralement : Puis, ayant réfléchi à ces choses, voici. Nous avons ici un début de phrase avec un participe au génitif absolu accompagné de la postpositive *de* et suivi de particule démonstrative « voici », un structure qu'on retrouve régulièrement chez Matthieu. Par contre, c'est très rare qu'une action continue soit exprimée avec un aoriste. Le verbe *enthymesthai* ne se trouve qu'ici et en Mt 9, 4 dans tout le NT.
- « un ange du Seigneur ». Cette figure réapparaîtra en 2, 13 et 2, 19. La plupart du temps dans l'AT, l'expression « ange du Seigneur » n'est pas cet être personnel et spirituel, intermédiaire entre Dieu et l'homme, mais simplement une autre façon de désigner la présence visible de Dieu chez les hommes. Par exemple, en Gn 16, 7 on peut lire : « L'Ange de Yahvé rencontra Agar près d'une certaine source au désert », puis quelques versets plus loin (Gn 16, 13) : « A Yahvé qui lui avait parlé, Agar donna ce nom... » ; ainsi, « ange de Yahvé » et « Yahvé » sont interchangeable. Ce n'est que dans la pensée juive postexilique que les anges deviennent des intermédiaires avec leur personnalité et leur nom. En dehors du récit de l'enfance, l'ange du Seigneur n'apparaît qu'au tombeau vide (Mt 28, 2), un argument en faveur de la proposition que le récit de l'enfance est un véhicule de la christologie postpascale.
- « en rêve (*kat' onar*) ». L'expression apparaît cinq fois dans les récits de l'enfance et une seule fois ailleurs en Mt 27, 19 (le rêve de la femme de Pilate) dans toute la Bible. Dans la Septante, on utilise divers mots pour les révélations en rêve : *enypnion*, *hypnos* (sommeil), et *horoma nyktos* (vision de la nuit). Josèphe (Antiquités bibliques, II, v, 1 : #63) utilise *onar* pour un rêve que doit interpréter le patriarche Joseph. Notons que chez Matthieu ce n'est pas le rêve lui-même qui apporte une révélation, mais il fournit seulement le contexte pour l'intervention de l'ange du Seigneur de qui vient la révélation.
- « Joseph, fils de David ». Comparer avec Lc 1, 27 : « un homme du nom de Joseph, de la maison de David »
- « ne crains pas (*mē phobēthēs*) ». Ce verbe à l'aoriste semble avoir la signification : ne te retiens pas par peur.
- « de prendre (*paralambanein*) Marie, ta femme, chez toi ». Littéralement : de prendre Marie ta femme. Certains traduisent : de prendre Marie comme ta femme; c'est oublier que dans les procédures matrimoniales juives Marie était déjà la femme de Joseph, même s'ils ne cohabitaient pas encore ensemble. Le traducteur syriaque a traduit : amener à la maison Marie ta fiancée. Notons que *paralambanein* a aussi la signification de : amener, prendre avec soi (voir Mt 2, 14.21)
- « car (*gar*) ». Les deux autres occurrences de *gar* dans les apparitions angéliques se trouvent en 2, 13 et 2, 20 où Joseph apprend quelque chose qu'il ne savait pas. Et donc il est tout à fait justifié de donner à *gar* un sens causal : car, parce que.
- « l'enfant qu'elle a engendré (*en autē gennēthen*) ». Littéralement : en elle ayant été engendré. Le verbe *gennaō* (engendrer) est de la même racine que le mot *genesis* (origine, naissance) en 1, 1.18 et est utilisé tout au long de la généalogie (A engendra B, ou A était le père de B), et apparaît tel quel en 1, 16 (fut engendré Jésus)
- « est par le Saint-Esprit (*ek pneumatōs estin hagiou*) ». Littéralement : d'un esprit qui est saint. Voir la note sur le sujet au [v. 18](#).

v. 21

- « Elle enfantera un fils (*textai de huion*) ». Chez Lc 1, 31 on a : *kai textē huion* (et tu enfanteras un fils). Les vieilles traductions syriaques ajoutent à la fin : pour toi, une façon d'accentuer la paternité de Joseph, tout en sauvegardant la virginité de Marie. Ces traductions syriaques se rapprochent de l'usage de l'AT, comme le montre par exemple Gn 17, 19 : « Voici, Sara ta femme enfantera un fils pour toi »
- « tu l'appelleras du nom de Jésus (*kaleseis to onoma autou Iēsoun*) ». L'expression gauche « appeler quelqu'un du nom X » est en fait un sémitisme pour dire : appeler quelqu'un X, ou : nommer quelqu'un X. L'expression

réapparaît en M 1, 23.25 et Lc 1, 13.31. Chez Matthieu, c'est Joseph qui donne le nom à l'enfant, alors que chez Luc c'est Marie, les deux coutumes étant reconnues à l'époque patriarcale (Gn 4, 25-26; 5, 3)

- « car il sauvera ». Le « car » indique que « il sauvera » est une interprétation étymologique du nom donné à l'enfant. *Iêsous* est une version hellénisée de l'hébreu *Yêšûa'*, souvent abrégé à *Yêšû'*. Le nom hébreu complet est : *Yêhōšûa'*, qui signifie : Yahvé aide, à partir de la racine : *šw'* (aider). Mais l'étymologie populaire du nom et de sa forme abrégée est : *yš'* (sauver), et le nom *yêšû'û* (salut). C'est cette étymologie populaire qui est reflétée dans l'interprétation chez Matthieu du nom « Jésus » : Dieu sauve.
- « son peuple ». Pour Matthieu, Israël inclut à la fois les Juifs et les Gentils. L'interprétation de « son peuple » est plus difficile en Lc 1, 17 par rapport à Jean-Baptiste où on semble parler seulement des Juifs

v. 22

- « a eu lieu (*gegonen*) ». En grec, le verbe est à l'indicatif actif parfait, donc en référence à une action qui a eu lieu dans le passé. Mais il peut y avoir la signification d'un accomplissement qui se poursuit cumulativement dans le temps
- « pour accomplir ». Pour la liste des formules stéréotypées d'accomplissement voir [le tableau des formules de citation](#).
- « ce que le Seigneur avait dit ». Chez Matthieu, ce qui s'accomplit ce n'est pas simplement le plan ou l'intention de Dieu, mais ce sont les « paroles » de l'Écriture
- « par le prophète ». Le Codex Bezae, les vieilles traductions latines et syriaques ajoutent : Isaïe

v. 23

- « ils l'appelleront ». La Septante d'Isaïe 7, 14 a plutôt : « Tu l'appelleras », et cette lecture apparaît aussi dans le Codex Bezae de Matthieu. Le texte hébreu a : « Elle l'appellera ».

v. 24

- « Joseph se leva donc du sommeil (*egertheis de ho lōsēph apo tou hypnou*) ». Littéralement : puis, s'étant levé le Joseph du sommeil. Dans les trois apparitions angéliques en rêve (voir le [tableau](#)), la description de la réponse de Joseph commence toujours par : « s'étant levé », sauf qu'ici Matthieu a ajouté : du sommeil.
- « et fit ce que l'ange du Seigneur lui avait ordonné ». C'est la seule fois dans les trois récits d'apparition où on trouve l'expression « faire ce qui a été ordonné ». C'est accent sur l'obéissance n'est pas sans rappeler l'obéissance du patriarche Joseph dans l'AT
- « Il amena sa femme (chez lui) (*parelaben tēn gynaika autou*) ». Littéralement : il amena sa femme, ou il prit avec lui sa femme. Voir la note du verset 20 sur l'ordre qu'exécute Joseph.

v. 25

- « il n'eut pas de relations sexuelles avec elle avant (*ouk eginōsken autēn heōs hou*) ». Littéralement : il ne la connaissait pas jusqu'à ce que. Cette phrase est omise par les traductions des vieilles latines et syriaque, sans doute l'œuvre d'un copiste qui voulait préserver la virginité perpétuelle de Marie. La question de cette virginité perpétuelle est litigieuse. Pour y répondre, il faut considérer comment la phrase du v. 25 cadre avec le contexte immédiat, puis avec l'ensemble de l'évangile de Matthieu. Tout d'abord, en grec l'expression *heōs hou* après une négation (ne... pas jusqu'à ce que) n'a pas d'implication sur ce qui arrivera après que la limite exprimée par « jusqu'à ce que » est atteinte; ainsi, le contexte immédiat ne nous dit rien de la situation de Marie après la naissance de Jésus, Matthieu n'étant préoccupé que sur la virginité de Marie avant la naissance de Jésus pour que se réalise la prophétie d'Isaïe sur la vierge qui enfante. Ainsi, le v. 25 ne nous donne aucune information sur la suite des choses, après la naissance de Jésus. Que dit le reste de son évangile? En Mt 12, 46-50; 13, 55-56, Matthieu mentionne Marie avec les frères (et les sœurs) de Jésus. Dans l'antiquité, on assiste à un grand débat sur l'interprétation du mot « frère » : pour le [Protévangile de Jacques](#) et Épiphanus, il s'agit des enfants de Joseph d'un mariage précédent; pour saint Jérôme il s'agit de cousins (les enfants du frère de Joseph ou de la sœur de Marie); pour Helvidius il s'agit de frères de sang (les enfants de Joseph et Marie). Mais avant de poser la question de ce qu'il en est en réalité, il faut se poser la question préalable : Matthieu était-il en mesure de connaître vraiment les faits? Croyait-il que les frères dont il parle étaient vraiment les enfants de Joseph et Marie, ou était-ce simplement une hypothèse de sa part?

- « qu'elle ne donne naissance à un fils ». Des manuscrits grecs ultérieurs ont ajouté « son premier-né », sans doute sous l'influence de Lc 2, 7
- « il l'appela (*ekalesen*) ». Le verbe grec ne précise pas si le sujet est masculin ou féminin, si bien qu'une version de la traduction syriaque a opté pour le masculin, et une autre pour le féminin. Mais à la lumière du v. 21 où l'ange spécifie comment Joseph doit appeler l'enfant, le sujet est clairement au masculin, puisqu'il s'agit de Joseph

Commentaire

A. Le message de Matthieu: le "qui" et le "comment" – une révélation christologique

La section 1, 18-25 est liée au ch. 2, car les apparitions angéliques s'y poursuivront. Mais elle est liée grammaticalement aussi par le v. 18 (« Quant à [Jésus] Christ, sa naissance s'est déroulée de cette manière ») au début de la généalogie : « L'acte de naissance de Jésus-Christ » (1, 1) et à la finale surprenante de la généalogie : « Joseph, l'époux de Marie; de laquelle fut engendré Jésus, appelé le Christ ». Il est donc temps pour Matthieu de répondre à la question soulevée par la généalogie du *Quis* (qui), i.e. fils de David et fils de Dieu, et du *Quomodo* (comment), les deux questions reliées à son identité.

1. Le *Quis* : qui est Jésus?

La généalogie de Jésus nous a révélé qu'il est fils de David et fils d'Abraham. Le motif « fils d'Abraham » et son lien avec les Gentils sera expliqué avec le récit des mages. Matthieu se concentre d'abord sur le titre de fils de David, et ce faisant il introduit aussi la notion de filiation divine. C'est ce qu'il nous faut maintenant expliquer.

Matthieu voue un certain intérêt au titre de fils de David qu'il utilise 10 fois, alors que ce titre n'est utilisé que quatre fois chez Marc et Luc et absent de l'évangile de Jean. Pourtant, chez Matthieu ce titre n'exprime pas tout le mystère de l'identité de Jésus, car il n'est jamais utilisé par Jésus lui-même ou ses disciples, mais principalement par des étrangers qui le reconnaissent comme messie en raison des miracles opérés. D'après Mt 22, 41-46 (« Le Seigneur a dit à mon Seigneur: Sièges à ma droite... ») et Mt 16, 16-17 (« Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant »), Jésus n'est pas simplement fils de David, mais surtout fils de Dieu.

L'association du titre de « fils de Dieu » avec Jésus ressuscité fait partie des premières professions de foi chrétiennes (« issu de la lignée de David selon la chair, établi Fils de Dieu avec puissance selon l'Esprit de sainteté, par sa résurrection des morts », Rm 1, 3-4). Mais au moment où les évangiles sont publiés dans le dernier tiers du 1^{er} siècle, on reconnaissait que Jésus était fils de Dieu non seulement à sa résurrection, mais également au cours de son ministère. C'est ce que nous dit Marc (1, 11) avec la scène du baptême et la voix du ciel qui s'adresse directement à Jésus pour l'appeler fils bien-aimé. Mais jamais chez Marc les disciples ne le reconnaissent comme fils de Dieu de son vivant. C'est différent chez Matthieu comme on peut le voir avec ces parallèles (le titre de fils de Dieu est souligné).

Marc 6, 51-52

Et il monta auprès d'eux dans la barque et le vent se calma. Et ils étaient eux-mêmes au comble de la stupeur.

Marc 8, 29

Et il les interrogeait : « Mais vous, que dites-vous que je suis? » Répondant, Pierre dit : « Tu es le Christ. »

Matthieu 14, 32-33

Et, comme ils montaient dans la barque le vent se calma. Ceux qui (étaient) dans la barque se prosternèrent (devant) lui, en disant : « Vraiment, tu es fils de Dieu ».

Matthieu 16, 15-16

Il leur dit : « Mais vous, qui dites-vous que je suis? » Or, répondant, Simon-Pierre dit : « Tu es le Christ, le Fils du Dieu Vivant. »

Cette relation entre fils de David ou messie ou Christ et fils de Dieu apparaît également dans le récit de l'enfance de Matthieu. Comme la généalogie est fondamentalement un témoignage de l'AT, il ne peut établir l'intention divine que sur le caractère davidique du messie. C'est seulement par la révélation divine de l'ange du Seigneur que Jésus sera présenté comme « Dieu avec nous » (Emmanuel) et sa conception comme l'œuvre de l'Esprit Saint. Dès lors, Jésus n'est plus fils de Dieu seulement à la résurrection ou à son baptême, mais dès sa naissance. Si Joseph peut reconnaître Jésus comme fils de David en lui donnant un nom, c'est Dieu et son Esprit Saint qui le désigne « fils de Dieu ».

Pour Matthieu, les deux titres de « fils de Dieu » et « fils de David » sont harmonieusement inter reliés, et cela vient de l'apparition même du terme en 2 S 7, 8-17 quand le prophète Nathan doit transmettre ce message de Dieu à David : « Je serai pour lui un père et il sera pour moi un fils ». Il s'agit d'une filiation d'adoption comme on le voit avec Ps 2, 7 utilisé lors de l'intronisation d'un roi : « Tu es mon fils, moi, aujourd'hui, je t'ai engendré ».

Au début de la prédication chrétienne, la résurrection de Jésus était interprétée à la lumière du Ps 110, 1, le psaume de l'intronisation de David : « Le Seigneur (Dieu) a dit à mon Seigneur (le roi): "Siège à ma droite » (voir Ac 2, 32-36; Mt 22, 44). Ac 13, 32-33 applique tel quel le Ps 2 à la résurrection de Jésus : « Tu es mon fils, moi, aujourd'hui, je t'ai engendré ». Quand la proclamation de la filiation divine passera du moment de la résurrection au baptême de Jésus, on réutilisera le Ps 2 qu'on couplera avec Is 42, 1 : « Voici mon serviteur que je soutiens, mon élu en qui mon âme se complait ». Bien sûr, cet engendrement de Jésus comme fils de Dieu est totalement figurative. Il en sera autrement quand on considèrera que Jésus a été fils de Dieu dès sa naissance, et donc d'un engendrement réel. Toutefois, ni chez Matthieu ni chez Luc il ne s'agit d'un engendrement à caractère sexuel : l'Esprit Saint est l'agent de la puissance créatrice de Dieu.

Quand Matthieu nous dit que Jésus, devenu descendant de la ligne davidique par la reconnaissance de Joseph comme son fils, a été engendré dans le sein de Marie par l'Esprit Saint, il perçoit un lien très serré entre la filiation davidique et divine. Cette connexion sera encore renforcée quand il introduira la citation d'Is 7, 4 (« la vierge enfantera un fils et elle lui donnera le nom d'Emmanuel») qui traite à la fois de la maison de David et de la présence de Dieu parmi son peuple.

En terminant notre présentation sur l'identité de Jésus, remarquons ce qu'indique le nom même de Jésus (Dieu sauve) que Matthieu se donne la peine d'interpréter en 1, 21 : « car il sauvera son peuple de ses péchés ». Nous avons noté plutôt que la matériel pré-matthéen portait la marque du récit du jeune Moïse, celui qui allait sauver son peuple de l'esclavage d'Égypte. Il y a donc un parallèle entre le rôle de Jésus et celui de Moïse. Mais ce n'est pas Moïse, mais Josué, un nom qui est une variante du nom Jésus, qui fera entrer le peuple en terre promise. Jésus jouera le rôle à la fois de Moïse et de Josué.

2. Le *Quomodo* ou le « comment » de l'identité de Jésus

Matthieu établit l'identité de Jésus comme fils de David et fils de Dieu. Il doit expliquer comment il l'est.

a. Fils de David

En Mt 1, 21 Joseph est appelé « fils de David », et c'est le seul cas dans le NT où ce titre n'est pas appliqué à Jésus. Matthieu attire l'attention sur le fait que la source de la descendance davidique de Jésus est Joseph. Mais, en même temps, il insiste pour dire que cette descendance n'est pas communiquée à travers les relations sexuelles normales d'un homme et d'une femme. Aussi, pour éviter toute confusion chez son lecteur, Matthieu l'avertit d'avance en 1, 18 que la grossesse de Marie est l'œuvre de l'Esprit Saint. Pour éviter toute ambiguïté, il va encore plus loin en affirmant que Joseph et Marie n'ont pas eu de relations sexuelles avant la naissance de Jésus. Aussi, la descendance davidique sera transmise non pas par la paternité biologique, mais par la paternité légale.

Matthieu insiste sur l'idée que cette paternité légale fait partie de la volonté de Dieu, et il le fait en deux étapes : d'abord l'ange de Dieu demande à Joseph d'écarter son plan de divorce et de prendre la responsabilité de la mère et de l'enfant à naître, puis, de manière plus importante, l'ange de Dieu demande à Joseph de donner le nom de Jésus à l'enfant, et par là de le reconnaître comme son enfant. La loi juive est claire : la paternité est basée sur la reconnaissance d'un enfant comme sien par l'homme. La *Mishna Baba Bathra* 8, 6 établit ce principe : « Si un homme dit : 'Celui-ci est mon fils', on doit le croire ». Il en résulte en quelque sorte une préséance de la paternité légale sur la paternité biologique, comme on le voit avec la loi du lévirat où l'enfant est attribué au mari décédé, et non pas au père biologique qui a pris la responsabilité de rendre enceinte la mère (voir l'Annexe I).

b. Fils de Dieu

Nous apprenons par la voix de l'ange de Dieu que Jésus est fils de Dieu, car engendré par l'Esprit Saint. Mais Matthieu est peu spécifique sur le « comment » de l'action de l'Esprit Saint. Quand il écrit que Jésus « fut engendré », il nous donne l'impression que Jésus est devenu fils de Dieu au moment de sa conception.

Considérons un bref instant l'évolution du langage théologique. Au début de la prédication chrétienne, divers verbes sont utilisés pour exprimer la vision christologique sur Jésus ressuscité : à part le verbe « engendrer », on a « faire » (Ac 2, 36 : « Dieu l'a fait Seigneur et Christ »), « exalter » (Ac 5, 21 : « C'est lui que Dieu a exalté par sa droite », « établir » (Rm 1, 4 : « établi Fils de Dieu avec puissance selon l'Esprit de sainteté », « donner » (Ph 2, 9 : « Dieu lui a donné le Nom qui est au-dessus de tout nom ». Ce langage reflète l'idée que Jésus est devenu fils de Dieu lors de sa résurrection. Mais quand on a pris conscience que Jésus était fils de Dieu dès le début de son ministère, lors de son baptême, c'est le langage de l'adoption qu'on a utilisé alors que la voix du ciel déclare Jésus le fils bien-aimé (Mc 1, 11), donnant l'impression qu'il n'était pas fils de Dieu auparavant. Cette impression a été corrigée en établissant la filiation divine dès le moment de la conception, ce dont Matthieu et Luc témoignent. Mais il y a eu aussi un mouvement christologique qui va encore plus loin et affirme la préexistence du fils de Dieu, comme en témoignent certains hymnes du NT (Ph 2, 6; Col 1, 15; Jn 1, 1). La christologie orientée sur la conception et celle orientée sur la préexistence étaient deux façons d'écarter l'adoptianiste. Mais les deux approches théologiques vont bientôt s'harmoniser, si bien que

la Parole préexistante de Dieu sera présentée comme prenant chair (voir Jean) dans le sein de la vierge Marie (voir Matthieu et Luc); dès lors, la conception virginale ne sera plus vue comme l'engendrement du fils de Dieu, mais comme son incarnation.

Chez Matthieu comme chez Luc, c'est l'Esprit Saint qui est l'agent principal de cet engendrement du fils de Dieu. Mais Marie a un certain rôle à jouer, un rôle majeur chez Luc, un rôle mineur chez Matthieu. Dans notre analyse sur le « comment » Jésus est fils de David, nous avons vu les deux étapes spécifiées par l'ange de Seigneur. Pour Jésus fils de Dieu, les étapes sont également spécifiées par l'ange du Seigneur (« Elle enfantera un fils... l'enfant qu'elle a engendré est par le Saint-Esprit »). Mais on n'a pas plus de détail sur le « comment » et on apprendra qu'indirectement qu'elle est vierge par la formule de citation d'Is 7, 14. Bref, le « comment » de l'identité de Jésus comme fils de Dieu va de pair avec celle de fils de David dont il est l'autre facette : ainsi, Joseph est celui par lequel Jésus est engendré comme fils de David, Marie est celle par laquelle Jésus est engendré comme fils de Dieu.

La présentation de Matthieu est avant tout théologique. Mais on ne peut écarter un motif apologétique face aux rumeurs dans le milieu juif que Jésus était un enfant illégitime. Si cette rumeur circulait au moment où Matthieu écrit son évangile, son récit peut être vu comme une réponse à tous les ragots sur la naissance de Jésus. Mais une telle situation, où Jésus aurait été conçu avant que Marie et Joseph cohabitent ensemble, serait-elle le produit de l'imagination chrétienne? On comprendrait mal pourquoi on aurait inventé une situation ouvrant la possibilité du scandale, alors qu'on aurait pu créer une scène où Joseph et Marie sont simplement fiancés, sans enfant; le reste du récit (1, 20-25) aurait suivi son cours sans modification, comme c'est le cas dans le récit de Luc, et il n'y aurait aucun scandale. Mais si le récit de Matthieu correspond à des faits réels, alors on comprend la charge d'illégitimité de certains et notre récit devient une réponse à cette charge. On comprend alors aussi la raison pour laquelle Matthieu a ajouté ces noms de femme dans sa généalogie, des femmes aux unions extraordinaires ou irrégulières avec leurs partenaires. Si aux yeux de leur entourage, leur vie a paru scandaleuse, c'est pourtant à travers elles que la lignée bénie du messie s'est poursuivie. La même chose vaut pour Marie, sauf qu'à travers sa grossesse s'est réalisée la promesse messianique.

B. La formule de citation d'Isaïe 7, 14

Le moyen le plus clair pour Matthieu de répondre à la question du « Qui » et du « Comment » de l'identité de Jésus, c'est cette citation d'Isaïe. Prenons le temps de l'analyser.

1. Le placement de la citation

Le placement de la citation est gauche, car en plein milieu d'un récit, plutôt qu'à la fin du récit, comme il le fait ailleurs dans son évangile. Pourquoi Matthieu n'a-t-il pas attendu que Joseph fasse ce que l'ange lui avait demandé avant d'introduire la citation d'Isaïe? La réponse la plus vraisemblable est que Matthieu voulait que cet épisode se termine comme elle se termine maintenant : « Et il l'appela du nom de Jésus », et donc la référence à la filiation davidique, une des réponses au « qui » et « comment » de l'identité de Jésus. Autrement, la scène se serait terminée avec la mention de l'Emmanuel, un nom qui, malgré à la référence au « Dieu parmi nous », ne l'intéresse pas comme nom et ne sera plus jamais mentionné.

Si cette insertion d'une citation en plein milieu d'un récit est inhabituelle, elle n'en est pas moins matthéenne, car on retrouve la même structure au ch. 21 dans la scène qui précède l'entrée triomphale de Jésus à Jérusalem.

Mise en scène	1, 18-19 : « Quant à (Jésus) Christ, sa naissance... »	21, 1 : « Quand ils approchèrent de Jérusalem... »
Demande	1, 20-21 : « ... ne crains pas de prendre Marie... »	21, 2-3 : « Rendez-vous au village qui est en face... »
Formule de citation	1, 22-23 : « Tout cela a eu lieu pour accomplir... »	21, 4-5 : « Tout cela a eu lieu pour accomplir... »
Exécution de la demande	1, 24-25 : « Joseph ... fit ce que l'ange du Seigneur... »	21, 6-7 : « Les disciples allèrent donc et, faisant comme leur avait ordonné... »

2. Isaïe 7, 14 dans la bible hébraïque et grecque

Comparons le texte de Matthieu avec la version grecque de la Septante et le texte hébreu massorétique.

Matthieu

Septante (LXX)

Hébreu (MT)

Voici, la vierge (<i>parthenos</i>) sera enceinte (<i>en gastri hexei</i>) et donnera naissance à un fils, et ils appelleront son nom Emmanuel (qui signifie "Dieu avec nous").	Voici, la vierge (<i>parthenos</i>) concevra (<i>en gastri lēpsetai</i>), et elle enfantera un fils, et tu appelleras son nom d'Emmanuel.	Voici, la jeune fille (<i>'almâ</i>) est (sera) avec un enfant et enfantera un fils, et elle appellera son nom Emmanuel.
---	---	--

La variation entre « jeune fille » (MT) et « vierge » (LXX) a donné lieu aux débats les plus passionnés de l'histoire de l'exégèse, les conservateurs voyant dans la traduction « jeune fille » plutôt que « vierge » une négation de la conception virginale de Marie. Le problème vient d'une vision du prophète qui aurait prévu 700 ans d'avance la conception virginale de Jésus. Aujourd'hui, aucun bibliste sérieux ne soutient la vision du prophète qui prévoit les événements futurs, et il est largement accepté que ce que le NT affirme comme « réalisé » de l'AT va beaucoup plus loin que ce que l'auteur de l'AT avait prévu. Car ce dernier s'intéresse surtout aux défis lancés par Dieu en son temps, et s'il parle du futur, c'est en des termes très génériques dans le cas où on accepterait de relever ce défi. Et s'il parle de salut messianique, il n'y a aucun indice qu'il ait prévu un seul détail de la vie de Jésus.

Voici quelques remarques sur les diverses versions d'Isaïe 7, 14.

La version hébraïque d'Isaïe 7, 14.

- L'oracle d'Isaïe s'adresse au méchant roi Akhaz (vers 735 à 715 av. JC) pendant la guerre syro-éphraïmite de 734 pour donner un signe au monarque sceptique d'un événement contemporain
- L'enfant qui naîtra n'est pas le messie, une notion qui se développera plus tard, mais un prince davidique qui délivrera Juda de ses ennemis. Une ancienne tradition juive l'identifie au fils d'Akhaz, Ézékias, un roi très religieux
- Le mot *almâ* désigne une jeune fille qui a atteint l'âge de la puberté et donc disponible pour le mariage. Il ne s'y trouve en soi aucune connotation de virginité, sinon par le fait même qu'elle n'est pas mariée et, selon les mœurs de l'époque, elle devait être normalement vierge.
- La présence de l'article défini « la » jeune fille rend probable l'idée qu'Isaïe entend désigner quelqu'un dont le prophète ou le roi Akhaz connaissait l'identité, peut-être quelqu'un qu'il venait d'épouser et appartenait à son harem
- La construction participiale de l'hébreu ne permet pas de déterminer si la jeune fille est enceinte ou le deviendra. Par contre, la naissance est certainement une réalité future

Bref, le texte hébreu ne renvoie pas à une conception virginale. Le signe donné par le prophète désigne la naissance imminente d'un enfant de la lignée davidique conçu naturellement qui illustrera l'attention providentielle de Dieu pour son peuple.

La version grecque d'Isaïe 7, 14.

À Alexandrie, dans la 2^e moitié du 2^e siècle av. notre ère, au moment où on complète cette traduction grecque appelée Septante, le traducteur a opté pour *parthenos* pour traduire l'hébreu *'almâ*, alors que ce mot grec servait habituellement à traduire l'hébreu *betûlâ*, qui lui signifie : vierge. Les autres traductions grecques (Aquila, Symmache, Théodotion) après la Septante ont plutôt opté pour *neanis* (jeune fille) pour traduire l'hébreu *'almâ*. Malgré tout, le choix de la Septante de *parthenos* ne signifie pas pour autant que le traducteur entendait parler de conception virginale du messie, et cette conception est clairement placée dans le futur. Tout ce qu'il entendait dire est qu'une femme, qui est pour l'instant vierge, concevra de manière naturelle un enfant le jour où elle sera unie à un homme. Tout au plus entend-il signifier qu'il s'agira d'un premier-né.

Tant la version hébraïque que la version grecque ne disent rien sur la manière de concevoir l'enfant, comme le fait Matthieu. Ainsi, l'interprétation de Matthieu va plus loin que ce que disait le texte d'Isaïe, et en même temps ce n'est pas le texte d'Isaïe qui aurait semé l'idée d'une conception virginale par l'Esprit Saint dans la tête de Matthieu; tout au plus, le texte d'Isaïe a coloré sa manière d'exprimer la conception virginale.

3. L'utilisation d'Isaïe 7, 14 par Matthieu

Matthieu a vu dans ce passage d'Isaïe un soutien au « qui » et au « comment » de l'identité de Jésus comme fils de David et fils de Dieu. Car en Is 7, 13, le verset qui précède notre citation, le prophète s'adresse au roi comme étant de la maison de David. Puis, au v. 14, il parle d'une vierge enceinte sur le point d'enfanter. Ainsi, Matthieu voit dans tout cela un plan minutieusement préparé par Dieu, ce qu'il exprime avec l'expression : « sa naissance s'est déroulée de cette manière », « cette manière » étant d'abord la généalogie qui est une mathématique précise des trois ensembles de quatorze générations pour produire un « fils de David », puis la

voix du prophète Isaïe qui non seulement annonce un « fils de David », mais également un Emmanuel, un « Dieu avec nous ». Pour Matthieu, accuser Jésus d'illégitimité relevait carrément de la calomnie. Aussi, examinons comment Matthieu a utilisé Is 7, 14.

- Matthieu emploie *hexei en gastri* (litt. : aura au ventre), plutôt que *lēpsetai en gastri* (litt. : recevra au ventre) de la Septante (si on prend la version du Codex Vaticanus de la Septante, car les Codex Alexandrinus et Sinaiticus ont également *hexei*, ce qui pourrait être une tentative d'harmonisation du copiste avec le texte de Matthieu). Pourquoi Matthieu aurait remplacé *lēpsetai* (recevra) par *hexei* (aura)? Comme nous avons ici un récit d'annonciation de naissance par un ange du Seigneur, Matthieu aurait suivi la structure standard de ce genre littéraire dans la Septante où on dit bien : avoir au ventre (*en gastrei echein*), et non pas : recevoir au ventre (voir Gn 16, 11; 17, 17; Jg 13, 3.7).
- Matthieu écrit « ils l'appelleront » plutôt que « tu l'appelleras » de la Septante. Pourquoi? Tout d'abord, le texte hébreu a le verbe *qārā't*, qui représente normalement la 2e personne du singulier, et avec raison la Septante a traduit : tu l'appelleras. Mais la majorité des biblistes s'entendent pour dire que nous aurions ici l'ancienne forme hébraïque de la 3e personne du féminin, et qu'il faut traduire : elle appellera. Mais il y a aussi la possibilité que Matthieu ait eu entre les mains une version du texte hébreu semblable à une version du texte d'Isaïe à Qumran (1QIsa) où la racine *qr'* pourrait être traduite : son nom sera appelé, une traduction équivalente à celle de Matthieu : ils l'appelleront. Cependant, l'explication la plus simple est que Matthieu a délibérément modifié le texte d'Isaïe de la Septante pour qu'il cadre avec son récit : citant le prophète Isaïe, il ne pouvait mettre dans sa bouche « tu (Joseph) l'appelleras du nom d'Emmanuel ». En ayant « ils l'appelleront » Matthieu change le sujet pour qu'il s'agisse d'un auditoire beaucoup plus large, le « ils » pouvant désigner le peuple dont il a parlé au v. 21, celui dont Jésus sauvera de ses péchés, un peuple qui semble inclure les Gentils; dès lors, si c'est ce grand peuple universel qui appellera « Emmanuel », alors Jésus peut-être vraiment le fils d'Abraham, celui dans lequel seront bénies toutes les nations de la terre.
- « Emmanuel (qui signifie "Dieu avec nous") ». L'explication sur la signification du nom d'Emmanuel vient-elle du matériel pré-Matthéen ou de Matthieu lui-même. Il est probable que Matthieu, en ajoutant la citation d'Isaïe, a aussi ajouté l'explication de la signification d'Emmanuel, une signification qui devait échapper aux chrétiens non Juifs. Cette signification lui est suggérée par Isaïe 8, 10, un passage qui suit 8, 8 où la mention de l'Emmanuel revient pour la deuxième fois : « quelles que soient vos paroles, elles ne s'accompliront point ; car le Seigneur est avec nous ». C'est cette interprétation qui l'intéresse, plus que le nom lui-même d'Emmanuel : cela lui permet de soutenir la filiation divine de Jésus en plus de sa filiation davidique, et cela lui permet de faire inclusion avec les derniers mots de son évangile : « Et voici que je suis avec vous pour toujours jusqu'à la fin du monde ». Et cette inclusion reflète la vision de Matthieu du messie, qu'il perçoit comme une présence qui se fait sentir de manière eschatologique, i.e. la manifestation finale et une fois pour toute de la présence de Dieu.
- Bref, Matthieu a non seulement ajouté au matériel pré-matthéen cette citation d'Isaïe, mais il l'a adaptée à son contexte et à son propos. Par contre, est-il original en percevant l'applicabilité chrétienne de ce passage, ou ne fait-il que reprendre un passage qui était déjà populaire dans les milieux chrétiens? Nous manquons de données probantes pour donner une réponse.

C. L'utilisation de Matthieu du matériel pré-matthéen

Il nous faut revenir au [matériel pré-matthéen principal](#) que nous avons identifié plus tôt, plus précisément à la section A sur la première apparition de l'ange, qui est la base de notre section 1, 18-25. Mais cette section 1, 18-25 contient beaucoup plus d'information que le matériel pré-matthéen : il y a d'abord des ajouts de Matthieu, mais il y a aussi d'autre matériel pré-matthéen. C'est ce qu'il nous faut maintenant expliquer. Nous avons mis en parallèle d'abord (à gauche) le matériel pré-matthéen principal identifié plus tôt, puis à droite le texte actuel de Matthieu. On a souligné le texte pré-matthéen principal. En caractère gras on a identifié ce qui provient de la plume de Matthieu pour ajuster le récit à sa théologie, comme le fait que Joseph fait ce que l'ange lui a commandé, ou encore l'insistance que Marie n'a pas eu de relations sexuelles jusqu'à la naissance de Jésus pour protéger la virginité de la mère comme ce fut annoncé par Isaïe. En italique se trouve l'autre matériel pré-matthéen, qui n'est pas de la plume de Matthieu, mais dont ce dernier s'est servi pour compléter son récit, par exemple Joseph comme fils de David, Marie qui serait déjà enceinte par l'Esprit Saint, l'enfant qui reçoit son nom avant sa naissance. Où Matthieu a-t-il pigé cette information? Notre hypothèse est que ce matériel provient de récits d'annonce de naissance. C'est ce qu'il nous faut examiner. Dans ce qui suit, le texte souligné de Matthieu reflète ce qui provient de la tradition pré-matthéenne principale, le texte en caractère gras provient du travail d'édition de Matthieu, et le texte en italique proviendrait d'une autre tradition pré-matthéenne autour des récits d'annonciation.

Matériel pré-matthéen principal

Puis, alors que Marie était fiancée à Joseph, voici qu'un ange du Seigneur lui apparut en rêve et lui dit : "Prends Marie, ta femme, chez toi, car elle enfantera

Mt 1, 20-25 (sans la formule de citation)

Puis, comme il y réfléchissait, voici qu'un ange du Seigneur lui apparut en rêve et lui dit : "*Joseph, fils de David, ne crains pas de prendre Marie, ta femme, chez*

un fils qui sauvera son peuple de ses péchés". Joseph se leva donc du sommeil et amena sa femme chez lui, et elle donna naissance à un fils.

toi, car l'enfant qu'elle a engendré est par le Saint-Esprit. 21 Elle enfantera un fils, et tu l'appelleras du nom de Jésus, car il sauvera son peuple de ses péchés". Joseph se leva donc du sommeil et fit ce que l'ange du Seigneur lui avait ordonné. Il amena sa femme (chez lui), 25 mais il n'eut pas de relations sexuelles avec elle avant qu'elle ne donne naissance à un fils. Et il l'appela du nom de Jésus.

1. L'annonce de la naissance

Nous avons déjà signalé que la première apparition d'ange en rêve (voir A dans [le tableau des apparitions](#)) se distingue des deux autres (B et C) par la présence de deux demandes de l'ange accompagnées d'une raison pour chacune d'elles. Elle se distingue aussi par un contexte différent préfacé par deux versets d'introduction. C'est le signe qu'on a fusionné avec le récit d'apparition d'ange en rêve celui d'une annonce angélique de naissance. Voici la structure d'un tel récit d'annonce de naissance qui comprend cinq étapes.

Les étapes dans un récit d'annonciation de naissance

- 1 L'apparition d'un ange du Seigneur (ou apparition du Seigneur)
- 2 La peur ou la prostration du visionnaire face à cette présence surnaturelle
- 3 Le message divin
 - a. On s'adresse au visionnaire par son nom
 - b. Une phrase qualificative décrivant le visionnaire
 - c. Le visionnaire est invité à ne pas avoir peur
 - d. Une femme est enceinte ou sur le point d'avoir un enfant
 - e. Elle donnera naissance à un enfant (mâle)
 - f. Le nom par lequel l'enfant doit être appelé
 - g. Une étymologie interprétant le nom
 - h. Les réalisations futures de l'enfant
- 4 Une objection du visionnaire quant à la manière dont cela peut être ou une demande de signe
- 5 On donne un signe pour rassurer le visionnaire

En utilisant la structure en 5 étapes, mettons en parallèle trois scènes de l'AT, ainsi que les annonces de naissance chez Luc et Matthieu. Les parenthèses indiquent des versets où la substance de l'étape s'y trouve, mais sous une forme inhabituelle.

Parallèles bibliques pour les cinq étapes

	Ismaël [Genèse]	Isaac [Genèse]	Samson [Juges]	Jean-Baptiste [Luc]	Jésus [Luc]	Jésus [Matthieu]
1	16, 7	17, 1; 18, 1	13, 3	1, 11	1, 26	1, 20
2	16, 13	17, 3; 18, 2	13, 22	1, 12	1, 29	
3a	16, 8	(17, 15)		1, 13	1, 30	1, 20
3b	16, 8	(17, 15)			1, 28	1, 20
3c			(13, 23)	1, 13	1, 30	1, 20
3d	16, 11		13, 3		1, 31	(1, 20)
3e	16, 11	17, 19; 18, 10	13, 4	1, 13	1, 31	1, 21
3f	16, 11	17, 19		1, 13	1, 31	1, 21
3g	16, 11	17, 17; 18, 13-15				1, 21
3h	16, 12	17, 16.19	13, 5	1, 15-17	1, 32.33.35	1, 21
4		17, 17; 18, 12	13, 8.17	1, 18	1, 34	
5		(17, 20-21)	13, 9.18-21	1, 20	1, 36-37	

Comme on peut l'observer, le récit de Matthieu n'entre pas aussi facilement dans le cadre standard comme celui de Luc. L'absence des étapes 2, 4 et 5 s'expliquent par le fait que Matthieu l'a intégré à un récit d'apparition d'ange en rêve, ce qui a eu pour effet de le disloquer quelque peu. Par exemple, l'étape 2 fait référence au motif de la peur du visionnaire, mais la deuxième et troisième apparition d'ange en rêve n'en

contiennent pas, et on ne voit pas pourquoi Matthieu aurait ajouté un tel motif à la première apparition, car elle ne faisait pas partie de l'histoire.

Comparons le message de quelques-uns de ces récits d'annonce de naissance par rapport à Matthieu (en italique sont les mots qui n'appartiennent pas au texte pré-matthéen principal, mais plutôt à un récit d'annonce de naissance pré-matthéen).

Gn 16, 8.11	Gn 17, 19	Lc 1, 13	Lc 1, 28.30-31	Mt 1, 20-21
"Hagar, servante de Saraï, ...tu es enceinte et tu enfanteras un fils ; et tu l'appelleras Ismaël [c'est-à-dire, Dieu entend], car le Seigneur a été attentif à ton humiliation."	(à Abraham) : "Sarah, ta femme, t'enfantera un fils ; et tu l'appelleras Isaac [c'est-à-dire, il rit - voir 17, 17 et 18, 13-15 où Abraham et Sarah rient]".	(à Zacharie) : "Zacharie, n'aie pas peur, ...ta femme Élisabeth te donnera un fils, et tu l'appelleras Jean."	"Je te salue, ô la favorisée... n'aie pas peur, Marie, ...tu concevras dans ton sein et tu enfanteras un fils ; et tu l'appelleras Jésus."	(à Joseph) : <i>Joseph, fils de David, ne crains pas de prendre Marie, ta femme, chez toi, car l'enfant qu'elle a engendré est par le Saint-Esprit. 21 Elle enfantera un fils, et tu l'appelleras Jésus, car il sauvera son peuple de ses péchés".</i>

Si on prend la structure standard des annonces de naissance, on note que la phrase de Matthieu : « Joseph, fils de David, ne crains pas », rencontre les étapes 3a à 3c, que la phrase : « car l'enfant qu'elle a engendré... Elle enfantera un fils, et tu l'appelleras Jésus, car il sauvera son peuple de ses péchés », rencontre les étapes 3d à 3g. Quant au récit lucanien de l'annonce à Marie, on note qu'il rencontre les étapes 3a à 3f. La grande différence entre Matthieu et Luc est que le récit de Matthieu s'adresse à un homme, celui de Luc à une femme, tout comme Gn 16, 8 s'adressait à une femme, Hagar, et Gn 17, 19 s'adresse à un homme, Abraham. À part ce point, on note beaucoup de similitude entre Matthieu et Luc : la mention du « fils de David » (homme de la maison de David chez Luc), le thème du salut, l'attribut « personne droite » (pour Joseph en Matthieu, pour Élisabeth et Zacharie chez Luc). En raison de toutes ces similitudes et du fait que Matthieu et Luc ne se connaissaient pas et sont indépendants l'un par rapport à l'autre, il faut conclure qu'ils ont eu en leur possession un récit préévangélique d'annonce de naissance qu'ils ont adapté chacun à leur façon.

2. Né de la vierge Marie par l'Esprit Saint

Après avoir vu les similitudes des récits d'annonciation de naissance avec ceux de l'AT, il faut considérer maintenant ce que ceux du NT ont d'unique : Matthieu et Luc s'entendent pour dire que l'annonce est survenue après que Joseph et Marie eurent été fiancés, mais avant leur cohabitation, et les deux évangélistes s'entendent aussi pour dire que Marie concevra un fils par l'action de l'Esprit Saint.

Rappelons qu'au début de la prédication chrétienne, l'engendrement du fils de Dieu était d'abord associé à la résurrection de Jésus (Ac 13, 33), puis avec son baptême (Mt 3, 17), et beaucoup plus tard, mais avant la publication des évangiles de Luc et Matthieu, avec la conception de Jésus. Cette dernière vision se serait articulée autour de la tradition de l'annonce de naissance selon un format bien connu dans toute la Bible pour les figures salvifiques, et selon la perception que la figure du fils de Dieu allait de pair avec celle de fils de David, comme on le voit avec le Ps 2, 7 sur l'intronisation royale (« Tu es mon fils; aujourd'hui je t'ai engendré »); ainsi, avec la procréation naturelle naissait celui qui était à la fois fils de David et fils de Dieu. Par contre, si l'Esprit Saint était associé à l'engendrement du fils de Dieu lors de la résurrection, il était normal qu'on l'associe également lors de sa conception. Le prophète Isaïe avait annoncé la naissance de cet enfant merveilleux qui était à la fois de la maison de David et le signe de la présence de Dieu parmi nous, l'Emmanuel (Is 7, 13-14), qui s'assoierait sur le trône de David, et serait appelé : Merveilleux - Conseiller, Dieu - Fort, Père à jamais, Prince de la paix (Is 9, 6-7), et sur lequel « reposera l'Esprit du Seigneur : esprit de sagesse et de discernement, esprit de conseil et de vaillance, esprit de connaissance et de crainte du Seigneur » (Is 11, 2).

Il est donc facile d'expliquer pourquoi l'Esprit Saint a été associé à la conception de Jésus, mais comment expliquer l'engendrement du messie de la part d'une vierge? Dans les récits d'annonce de naissance dans la Bible, c'est pour vaincre un obstacle humain que Dieu intervient avec son Esprit Saint. Dans l'AT, par exemple, c'est surtout l'infertilité de la mère qui est l'obstacle. Mais les auteurs chrétiens ne pouvaient y puiser aucun exemple d'obstacle que pouvait être le fait d'être vierge et de ne pas avoir de relations sexuelles avec un mari. Cette idée d'une naissance chez une vierge ne provient ni de Matthieu ni de Luc, mais d'une tradition préévangélique.

3. Sommaire

On comprend maintenant l'aspect composite de Mt 1, 18-25. Tout d'abord, on y trouve une proclamation kérygmatisée de Jésus comme fils de Dieu, engendré de l'Esprit Saint, qui est apparue après une très longue réflexion chrétienne où, ce qui a été d'abord appliqué à la résurrection de Jésus, était maintenant appliqué au moment de sa conception. Ensuite, il y a eu une tradition d'annonciation angélique de naissance d'un messie davidique créée sur le modèle des annonces de naissance de l'AT. Cette tradition d'annonciation et cette proclamation kérygmatisée ont été amalgamées, grâce surtout au fait que la notion de « fils de Dieu » et celle de « fils de David » ont été associées pendant longtemps dans la prédication chrétienne. Notons que le cadre dans lequel est apparue la tradition d'annonciation de naissance était celui où Joseph et Marie sont fiancés, et que Marie est toujours vierge. Voilà la tradition préévangélique que reçoivent Matthieu et Luc.

C'est cette tradition préévangélique que chaque évangéliste va élaborer à sa façon. Luc réécrit le récit d'annonciation pour créer l'annonce parallèle de la naissance de Jean-Baptiste, l'une s'adressant à Marie, l'autre s'adressant à Zacharie. Matthieu, pour sa part, va intégrer à son récit d'annonciation une tradition populaire où l'histoire de Joseph et de l'enfant Jésus est modelée sur les aventures du patriarche Joseph et de l'enfant Moïse, des aventures structurées par une série d'apparitions angéliques en rêve. C'est ainsi que Matthieu donna une expansion à la première apparition angélique pour y intégrer le récit d'annonciation de naissance.

Ce récit composite cadrerait parfaitement avec l'intention théologique d'ensemble de Matthieu. Par exemple, les souches de la filiation davidique et divine qui avaient émergé, il les a utilisées pour établir une généalogie, une généalogie qui part d'Abraham et se rend à Joseph en passant par David, et qu'il conclut d'une telle façon que Jésus peut être vu comme descendant de David sans être engendré par Joseph. Comment est-ce possible? C'est ce que le récit d'annonciation de naissance expliquera. L'intégration de la tradition qui présente Joseph et Jésus sur le modèle du patriarche Joseph et du jeune Moïse permet d'associer Jésus à un épisode majeur de l'histoire d'Israël, l'esclavage en Égypte et l'Exode. Ainsi, l'enfance, de celui qui portait le même nom que Josué et était appelé à sauver son peuple de ses péchés, allait évoquer la délivrance historique d'Israël d'Égypte.

V. Les mages venus rendre hommage au roi des Juifs

Traduction de Mt 2, 1-12

1 Or, après la naissance de Jésus à Bethléem de Judée, au temps du roi Hérode, voici que des mages d'Orient vinrent à Jérusalem 2 et demandèrent : « Où est le nouveau-né roi des Juifs? Car nous avons vu son étoile à son lever et nous sommes venus lui rendre hommage ». 3 Quand le roi Hérode entendit cela, il fut bouleversé, et tout Jérusalem avec lui. 4 Rassemblant tous les grands prêtres et les scribes du peuple, et il leur demanda où devait naître le Messie. 5 « À Bethléem de Judée, ils lui dirent : "Car ainsi est écrit par le prophète :

6 'Et toi, Bethléem, (au) pays de Juda,
tu es loin d'être le moindre parmi les dirigeants de Juda ;
car de toi sortira un souverain
qui sera le berger de mon peuple Israël'".

7 Alors Hérode convoqua secrètement les mages et leur demanda de vérifier exactement le moment auquel l'étoile était apparue. 8 Et il les envoya à Bethléem avec l'instruction : "Allez, cherchez l'enfant avec soin. Dès que vous l'aurez trouvé, fais-moi savoir pour que je puisse venir moi aussi lui rendre hommage. 9 Ils se mirent en route, obéissant au roi ; et voici que l'étoile qu'ils avaient vue à son lever les précédait, jusqu'à ce qu'elle s'immobilisât au-dessus du lieu où était l'enfant. 10 Quand ils virent l'étoile, ils se réjouirent extrêmement d'une grande joie. 11 Et entrant dans la maison, ils virent l'enfant avec Marie, sa mère ; et ils se prosternèrent et lui rendirent hommage. Alors ils ouvrirent leurs coffres à trésors et en sortirent des présents pour lui : de l'or, de l'encens et de la myrrhe. 12 Mais, comme ils avaient été avertis en rêve de ne pas retourner auprès d'Hérode, ils s'en allèrent dans leur pays par une autre route.

Notes

v. 1

- « Or, après la naissance de Jésus à Bethléem de Judée... voici ». En grec, nous avons ici un génitif absolu, i.e. un participe au génitif (« Jésus ayant été engendré ») accompagné de la particule postpositive *de* (« Or ») et suivi de « voici », une structure qui amène un développement à ce qui précède.
- « Bethléem ». Située à sept kilomètres au sud de Jérusalem, cette ville est traditionnellement le lieu où David reçut l'onction royale de la part du prophète Samuel (1 S 16, 1-13; 17, 12.15; 20, 6.28). Matthieu ne précise pas davantage le lieu de naissance, sinon qu'il s'agit de la maison de Marie (et Joseph), alors que Luc, par contre, nous dit que Marie et Joseph étaient en visite à Bethléem sans lieu d'hébergement et que l'enfant fut placé dans une mangeoire, ce qui est à l'origine de la tradition chrétienne d'un lieu de naissance dans une grotte. La basilique actuelle de Bethléem, construite par Constantin (325) et reconstruite par Justinien (550), se situe sur une série de grottes.

- « de Judée ». Pourquoi cette précision? Diverses explications ont été proposées. Tout d'abord, dans l'Ancien Testament l'expression « Bethléem de Juda » (Jg 17, 7.9; 19, 1-2) sert à distinguer la ville de « Bethléem de Zabulon » (Jos 19, 15). Ensuite, on a proposé d'y voir l'intention de Matthieu de nous préparer à la citation du v. 6 où on parle de « Bethléem pays de Juda ». Mais tout cela ignore le fait que Matthieu écrit : Judée, et non pas Juda. La clé pour comprendre Matthieu se situe probablement au v. 2 alors qu'il parle du roi des Juifs, et donc il insisterait pour affirmer que le roi des Juifs est né en territoire juif, la Judée.
- « le roi Hérode ». D'après l'historien juif Flavius Josèphe (Antiquités juives vi 4 : #167 et ix 3 : #213), Hérode le Grand serait décédé après une éclipse de la lune et avant la Pâque, ce qui nous amène à l'an 750 de la fondation de Rome ou l'an 4 avant l'ère chrétienne, plus précisément en mars/avril de l'an -4 (l'éclipse a eu lieu dans la nuit du 12 au 13 mars, un mois avant la Pâque). Selon Matthieu (2, 16), Jésus serait né deux ans auparavant (en l'an -6), ce qui est concordant avec Luc 3, 23 qui nous dit que Jésus avait environ 30 ans lors de la quinzième année du règne de Tibère César, ce qui nous situe dans ce dernier cas entre octobre 27 et octobre 28 de l'ère chrétienne. Il peut paraître étrange que Jésus soit né 6 ans avant l'ère chrétienne, mais tout cela vient d'une erreur de Dionysius Exiguus (Denis le Petit) en 533 qui, voulant établir l'an 0 du nouveau calendrier en utilisant la date de la mort d'Hérode, s'est trompé de six ans dans ses calculs.
- « mages ». Que sait-on sur eux? Hérodote (Histoires I) les décrit comme une caste sacerdotale parmi les Mèdes (6e s. av. l'ère moderne) et qui avait le pouvoir spécial d'interpréter les rêves. À l'époque Perse (vers -550), on les identifie avec les prêtres zoroastriens. Dans le Daniel grec (2e s. av. l'ère moderne), les mages sont partout à Babylone, avec les enchanteurs, les astronomes, ceux qui interprètent les rêves ou reçoivent des messages dans des visions. Philon d'Alexandrie, un contemporain de Jésus, distingue les mages scientifiques et ceux qui sont des charlatans et des magiciens. Tacite (Les Annales II 27-33) dénonce à Rome ces astrologues, magiciens et tous ceux qui interprètent les rêves (ils auraient été bannis par l'empereur vers l'an 19 de notre ère, selon Suétone). Pour sa part, les Actes des Apôtres en nomment quelques uns : Simon le magicien en Samarie (Ac 8, 9-24), Elymas ou Bar-Jésus dans l'île de Chypre (Ac 13, 6-11). Josèphe (op.cit., vii 2 : #142) nous parle de Atomos, un Chypriote qui a sévi à Césarée maritime vers l'an 50. Bref, le terme « mages » renvoie à tous ceux qui sont engagés dans les arts occultes, et cela couvre tant les astronomes, les diseurs de bonne aventure, et les magiciens.

Divers biblistes, à l'instar de chrétiens dans les premiers siècles de l'ère chrétienne (Didachè II 2; Ignace d'Antioche : Éphésiens xix 3; Justin : Dialogue lxxviii 9), ont vu dans le récit de Matthieu une apologie contre les faux mages et l'astrologie : tout comme les sorciers d'Égypte ont été vaincus par Moïse, ainsi le pouvoir des astrologues est brisé par la venue du Christ; l'hommage des mages est un geste de soumission de gens vaincus. Pourtant, dans le texte de Matthieu il n'y a aucun indice en ce sens. Au contraire, les mages représentent le meilleur du monde païen qui va vers Jésus en s'appuyant sur la révélation de la nature, tout comme Balaam, dans l'Ancien Testament, reçut une révélation de Dieu même s'il n'était pas Israélite.

- « d'Orient » (*apo anatolôn*). C'est la même expression qu'on retrouve dans le récit de Balaam (LXX : Nb 23, 7). Ce dernier récit fait partie du contexte de Matthieu comme on le verra dans le commentaire, mais sans que l'orient désigne un lieu plus précis. Néanmoins, des biblistes ont essayé de préciser ce lieu et on peut les regrouper ainsi.

a. Parthes ou la Perse

Le « mage » est traditionnellement associé aux Mèdes et à la Perse. Aussi, l'art chez les premiers chrétiens les représentent vêtus de tuniques ceinturées avec des manches longues, des pantalons longs et portant la casquette phrygienne. Les pères de l'Église associent d'autant plus facilement les mages à la Perse et à sa religion zoroastrienne que, selon ce qu'ils croyaient, le prophète Zoroastre aurait prédit la venue du messie. Malheureusement, nous n'avons aucune donnée indiquant que les chrétiens à l'époque de Matthieu partageaient cette perception.

b. Babylone

L'association avec Babylone vient de ce que les Babyloniens ou Chaldéens avaient développé beaucoup d'intérêt pour l'astronomie et l'astrologie. Et comme les Juifs y furent exilés au 6e s. av. l'ère chrétienne et plusieurs s'y installèrent définitivement par la suite, ils ont pu leur communiquer leur attente messianique. Et comme nous l'avons noté plus tôt à propos du Daniel grec, c'est dans la description de la cour de Babylone que le mot « mage » revient le plus souvent.

c. L'Arabie ou le désert syrien

Ce lieu est suggéré par les présents offerts. Car, selon Is 66, 6 et Ps 72, 15 l'or et l'encens sont associés aux caravanes du désert qui arrivent de Madian (nord-ouest de l'Arabie) et de Saba (sud-ouest de l'Arabie). Dans l'Ancien Testament, le « peuple de l'est » désigne souvent les Arabes du désert, et ils avaient une réputation de sagesse (1 R 5,10; Pr 30, 1; 31, 1). De plus, depuis l'époque de Salomon, les relations commerciales d'Israël avec le sud de l'Arabie étaient très actives. Et les premières générations chrétiennes ont associé l'encens et la myrrhe avec des districts autour de l'Arabie.

- « vinrent à Jérusalem (*Hierosolyma*) ». Nous avons ici la forme hellénisée du nom de la ville comme c'est le cas à neuf reprises dans les évangiles. Seul Mt 23, 27 nous présente la forme sémitique du nom : *Hierousalēm*.

v. 2

- « le nouveau-né roi des Juifs (litt. : l'ayant été enfanté, roi des Juifs) ». L'ordre de l'article (l'), suivi du participe (ayant été enfanté) et suivi du nom (roi) est inhabituel chez Matthieu, car en général la phrase commence par le nom suivi du participe qui joue le rôle d'attribut : le roi, l'ayant été enfanté. En mettant l'accent sur « roi des Juifs », le titre que portait Hérode, Matthieu le présente en quelque sorte comme un rival.
- « son étoile ». Dans l'Antiquité l'idée était répandue qu'un phénomène cosmique accompagnait la naissance ou la mort de personnages importants, ou encore l'arrivée d'événements significatifs. Des exemples :
 - i. Une étoile aurait guidé Énée sur l'emplacement où Rome devait être fondée (Virgile, *L'Énéide* II 694)
 - ii. Une étoile et une comète se seraient tenues au-dessus de Jérusalem pendant un an avant la chute de la ville en l'an 70 (Josèphe, *La Guerre juive*, vi v3 #289)
 - iii. Des mages persans auraient prédit la naissance d'Alexandre le Grand en voyant brûler le grand temple de Diane à Éphèse au petit jour, car l'événement était le signe d'un grand péril pour tout l'Asie (Cicéron, *Histoires* I xxiii 47)
 - iv. Les naissances de Mithridate et Alexandre Sévère auraient été accompagnées par l'apparition d'une nouvelle étoile dans le ciel
 - v. Néron fut tellement alarmé par la présence d'une comète pendant plusieurs jours, présage de la mort d'un personnage important, qu'il fit tuer plusieurs notables

Ainsi, qu'une étoile marque la naissance du messie ou qu'Hérode cherche à tuer l'enfant était tout à fait plausible pour l'auditoire de Matthieu. Même si on doute de l'historicité du récit de Matthieu, il vaut tout de même la peine de poser la question : peut-on trouver un phénomène astronomique qui se situerait à l'époque de la naissance de Jésus? Car il n'est pas impossible que des chrétiens se seraient souvenus d'un phénomène inusité et qu'ils auraient associés à la naissance de Jésus. Trois candidats ont été proposés, et le troisième serait le plus important.

1. Une supernova ou « nouvelle étoile ».

Une supernova provient de l'implosion d'une étoile en fin de vie, qui s'accompagne d'une gigantesque explosion rendant sa luminosité extrêmement grande, si bien qu'elle peut être visible même de jour. Mais on n'a aucune donnée d'une supernova juste avant la naissance de Jésus.

2. Une comète

Une comète décrit un mouvement elliptique autour du soleil et ne devient visible que lorsqu'elle s'approche du soleil et de la terre, surtout si elle développe cette fameuse queue lumineuse de gaz et de poussière. La plus fameuse est la comète de Halley qui apparaît tous les 77 ans et dont le premier témoignage date de l'an 240 av. l'ère moderne en Europe, en Chine et au Japon. Selon le calcul astronomique, la comète de Halley serait apparue pour la période qui nous intéresse en l'an -12, soit environ 6 ans avant la naissance de Jésus. Tout cela étant dit, l'idée d'une comète se heurte à une grande difficulté : Matthieu ne parle pas de comète, mais d'une étoile. De plus, l'apparition d'une comète était habituellement associée à l'annonce d'une catastrophe, et non à la naissance d'une figure salvifique. Enfin, la date de -12 est beaucoup trop tôt pour l'associer à l'annonce de la naissance de Jésus. Mais il est possible que l'arrivée d'ambassadeurs étrangers en l'an -10 venus saluer le roi Hérode à l'occasion de l'achèvement de la ville de Césarée maritime a été combinée avec l'apparition de la comète Halley en l'an -12 dans le récit de l'étoile et des mages venus de l'est.

3. Une conjonction planétaire

Jupiter et Saturne sont deux planètes qui passent l'une devant l'autre à tous les 20 ans. Il arrive même que la planète Mars passe aussi devant elles en même temps ou peu de temps après. Kepler en a été témoin en 1604 et a calculé que le phénomène se produit à tous les 805 ans, et donc a dû se produire en l'an -7 ou -6. Le phénomène aurait été mentionné dans des tablettes cunéiformes : la conjonction de Jupiter et Saturne se serait produite en l'an -7, et celle de Mars tôt l'année suivante dans la constellation du Poisson du zodiaque. Or, on associait cette constellation aux derniers jours et aux Hébreux, tandis que Jupiter était associée aux souverains du monde et Saturne était identifiée avec l'étoile des Amorites de la région de Syrie-Palestine. C'est ainsi qu'on a prétendu que cette conjonction a conduit des astrologues Parthes à prédire l'arrivée en Palestine chez les Hébreux d'un souverain mondial aux derniers jours. Mais tout cela est hautement spéculatif.

- « à son lever ». Au v. 1 l'expression grecque était *apo anatolōn* (litt. : en provenance de levant), ici elle est : *en tē anatolē* (litt. : dans le lever). Le verbe associé est : *anatellein* (se lever). Matthieu veut peut-être faire un jeu de mot entre le lever de l'étoile et la naissance d'un roi, puisque le mot araméen sous-jacent *mwld* peut désigner la naissance à la fois d'une étoile et d'une personne.

- « et nous sommes venus ». Jusqu'ici rien n'indique que les mages se sont mis en route en suivant l'étoile qui les aurait accompagnés : ils ont seulement vu une étoile à son lever. C'est seulement au v. 9 que ce sera précisé.
- « lui rendre hommage ». Le verbe grec *proskynein* apparaît 13 fois chez Matthieu, dont trois fois dans notre récit. Il signifie littéralement : se prosterner, et sert à décrire l'hommage rendu à un dignitaire ou à une autorité, tout comme le culte et l'adoration rendus à la divinité. Pour l'auditoire de Matthieu, l'image des mages qui viennent d'Orient rendre hommage à un roi en apportant des cadeaux royaux ne devait pas avoir le caractère d'un romantisme naïf qu'il peut avoir aujourd'hui, car il pouvait se référer à un certain nombre d'événements.
 - En l'an -10/-9, des ambassadeurs de différents pays vinrent en Palestine avec des cadeaux pour l'inauguration par le roi Hérode de la nouvelle ville de Césarée maritime
 - En l'an 44, la reine Héléne d'Adiabène, qui s'était convertie au Judaïsme, vint à Jérusalem avec une multitude de cadeaux pour les gens touchés par la famine qui dévastait le pays
 - En l'an 66, Tiridate, roi d'Arménie, vint en Italie avec les fils de trois souverains des régions avoisinantes de Parthes pour « rendre hommage » à Néron, puis à la fin, ne retourna pas dans son pays par la même route, mais en prenant la mer (Dion Cassius, Histoire romaine lxxiii 1-7; Suétone, Néron 13). Il vaut la peine de noter que Pline (Histoire naturelle XXX vi 16-17) désigne Tiridate et ses compagnons sous le titre de mages.

v. 3

- « il fut bouleversé ». Le verbe grec *tarassein* (remuer, agiter, troubler, bouleverser) n'apparaît qu'une seule autre fois chez Matthieu, lors de l'épiphanie de Jésus dans le récit de la marche sur les eaux, ce qui amène la confession que Jésus est fils de Dieu de la part des disciples.
- « tout Jérusalem avec lui ». Josèphe (Antiquités judaïques II ix 2-3 #206.215) nous décrit la terreur du roi (le Pharaon) et des Égyptiens en apprenant la naissance d'un enfant (Moïse) chez les Israélites, un enfant qui allait être une menace à l'autorité du roi.

v. 4

- « Rassemblant ». Le verbe *synagein* est fréquent dans le récit de la passion pour décrire le fait que les ennemis de Jésus se rassemblent contre lui, un écho du Ps 2, 2 où l'assemblée des souverains se rassemble contre le roi-messie.
- « tous les grands prêtres et les scribes ». Le Sanhédrin était constitué de prêtres, des scribes et d'anciens, et donc on semble suggérer ici une session de cet organisme. Pourquoi le pluriel dans l'expression « grands prêtres », alors qu'il ne pouvait y avoir qu'un seul grand prêtre en fonction? C'est que le terme incluait, en plus du titulaire courant du poste, le précédent s'il était encore vivant, et tous les membres des familles privilégiées parmi lesquelles était choisis les grands prêtres.
- « les scribes du peuple ». Dans le récit de la passion (27, 1), Matthieu parlera des « anciens du peuple ». Pourquoi écrit-il ici plutôt « scribes du peuple ». Il est possible qu'il dépende ici d'une tradition basée sur la naissance de Moïse où on parlait de « scribes sacerdotaux » qui conseillaient le Pharaon.
- « le messie ». Hérode parle de messie, alors que les mages parlaient de « roi des Juifs ». Pour Matthieu, les termes sont interchangeables, comme on le voit dans le récit de la passion, alors que les grands prêtres l'interrogent sur sa messianité, mais sera crucifié sous le titre de « roi des Juifs ».

v. 5

- « le prophète ». Ce qui suit est une combinaison de Michée 5, 1 et 2 Samuel 5, 2.

v. 6

- « (au) pays de Juda ». L'expression grecque est maladroite, car elle semble mettre en apposition Bethléem et « terre de Juda ». Certains manuscrits (Bezae, vieilles latines) ont ajouté : « de » (Bethléem « du » pays de Juda).

v. 7

- « Alors (*tote*) ». Voilà un mot que Matthieu adore et préfère à l'expression conjonctive « et » (*kai*) de Marc.
- « de vérifier exactement ». Le verbe grec *akriboun* est un terme technique dans l'observation astronomique. Matthieu nous prépare à ce qui suit, le massacre des enfants de moins de deux ans.
- « l'étoile était apparue ». Cela renvoie à l'année, le mois et le jour où l'étoile est apparue à l'horizon.

v. 8

- « l'enfant (*paidion*) ». Matthieu utilise *paidion* neuf fois pour désigner Jésus, alors qu'il emploiera *pais* et *teknon* pour parler du massacre des enfants de Bethléem et de Rachel (sur la distinction de tous ces termes, voir le Glossaire).
- « fais-moi savoir (*apangellein*) ». Ce verbe grec signifie : rapporter une nouvelle ou annoncer. S'agit-il simplement d'envoyer un mot ou d'apporter soi-même la nouvelle. Selon 2, 12, il s'agit de ce dernier cas.

v. 9

- « obéissant » (litt. : ayant entendu).
- « au-dessus du lieu où (*hou*) ». Alors qu'on connaît dans l'Antiquité le motif d'une étoile qui conduit des gens à destination, le fait de conduire au-dessus d'une maison est inhabituel.

v. 10

- « ils se réjouirent extrêmement d'une grande joie ». Matthieu met l'accent sur l'intensité de la joie.

v. 11

- « maison ». Il faut présumer que Matthieu, contrairement à Luc qui les présente comme des visiteurs, affirme que Marie et Joseph étaient des résidents de Bethléem. Plusieurs biblistes ont essayé sans succès de réconcilier Matthieu et Luc.
- « coffres à trésors (*thésauros*) ». Contrairement à Mt 6, 21, le mot désigne moins le trésor accumulé lui-même, mais le coffre qui le contenait.
- « or ». Certains biblistes ont proposé de traduire plutôt par « encens », car le mot hébreu *zāhāb*, reflète le proto-sémitique *dhb* (or) qui désigne dans le sud de l'Arabie l'encens, et donc il est possible que *zāhāb* pouvait aussi signifier : encens. À cela il faut répondre qu'à l'époque de Matthieu le mot hébreu faisait clairement référence à l'or.

v. 12

- « avertis en rêve (*chrēmatischein*) ». Contrairement à d'autres passages de Matthieu (1, 20; 2, 13.19), ce n'est pas un ange qui intervient, et donc nous amène à penser que ce récit ne faisait pas partie d'un ensemble pré-matthéen de récits d'apparitions angéliques en rêve.

Commentaire

A. Le message de Matthieu: le « où » et le « pourquoi » – réactions à une révélation christologique

Ce qui est remarquable à la fois chez Matthieu et Luc, c'est que le récit de la naissance de Jésus constitue une entité en soi, en quelque sorte indépendante de ce qui précède. Et même la ville de Bethléem n'est pas mentionnée avant le chapitre deux.

1. La place de 2, 1-12 dans le plan du chapitre 2

Le chapitre deux contient deux actes avec chacun quelques scènes qui expriment sa vision théologique du récit.

Acte I (2, 1-12) : les mages d'Orient accueillent la révélation de Dieu

- | | |
|-------------------|--|
| Scène 1 (2, 1-6) | Les mages qui viennent d'Orient représentent les Gentils qui reçoivent la révélation de Dieu à travers la nature (étoile) et ont besoin d'être davantage éclairés par l'Écriture juive. Arrivés à Jérusalem, ils sont redirigés vers Bethléem. La scène se conclut avec une formule de citation de Michée 5, 1 et 2 Samuel 5, 2 qui mentionnent Bethléem |
| Scène 2 (2, 7-12) | Les mages vont à Bethléem pour rendre hommage à l'enfant et offrir leurs présents, puis s'en retournent par un autre chemin. Il y a la citation implicite de Ps 72, 10-11 et Is 60, 6 concernant les étrangers apportant des présents d'or et d'encens en hommage au roi, le fils royal de Dieu. |

Acte II (2, 13-23) : Hérode essaie de tuer l'enfant

Scène 3 (2, 13-15)	Malgré sa connaissance de l'Écriture fournie par les autorités religieuses juives, Hérode veut tuer le roi nouveau-né. Alors Joseph s'enfuit en Égypte avec l'enfant et sa mère. La scène se conclut par une citation d'Osée 11, 1 qui mentionne l'Égypte
Scène 4 (2, 16-18)	Hérode ordonne le massacre d'enfants à Bethléem. La scène se conclut par une citation de Jérémie 31, 15 qui mentionne Rama (qu'on croyait près de Bethléem).
Scène 5 (2, 19-23)	Joseph retourne avec l'enfant et sa mère non pas à Bethléem, mais à Nazareth de Galilée. La scène se termine par une citation (Isaïe 4, 3 et Juges 16, 17?) pour mentionner ce qui vient de Nazareth.

2. La relation du plan avec le message de Matthieu

Le ch. 1 répondait à deux questions : qui est Jésus et comment est-il ce qu'il est? La réponse à la première question était : il est le fils messianique de David et « Dieu parmi nous » en tant que fils de Dieu. La réponse à la deuxième question était : il est né de Marie par l'Esprit Saint, et il est fils de David en recevant son nom de Joseph qui était de lignée davidique. Le ch. 2 répondra à la question : d'où est-il?

La réponse à ces questions est requise par l'opposition juive qui non seulement refuse son origine divine, mais également qu'il puisse être le messie, étant donné son origine dans une famille modeste de Nazareth. Alors Matthieu entend montrer que Jésus vient de Bethléem, le village de David. De plus, ce n'est pas par hasard qu'il fut connu comme venant de Nazareth, car le même Dieu qui a annoncé que le messie serait originaire de Bethléem, il a aussi parlé à travers les prophètes d'un Nazoréen, soulignant son statut de *nēšer* (descendant) messianique, et de *nāzir* (le « saint ») de Dieu. Et dans ce déplacement de Bethléem à Nazareth, Matthieu fait allusion aux exilés des tribus dans les mots de Jérémie pour décrire le massacre des enfants de Bethléem et en l'envoyant en Égypte pour en revenir, Jésus vit à la fois l'exode et l'exil du peuple d'Israël.

Même si Matthieu cherche à réfuter l'argumentation des Juifs de son époque, son but premier est d'abord sa propre communauté composée de Juifs et de Gentils. Au ch. 1, la référence aux Gentils provenait dans la généalogie par la mention des femmes étrangères et par la mention à la fois des fils d'Abraham avec les fils de David, même si l'accent était vraiment sur la filiation davidique, au ch. 2 Matthieu concentre son attention sur Jésus comme fils d'Abraham avec ces Gentils qui arrivent d'Orient.

Au moment où Matthieu écrit son évangile dans le dernier tiers du 1er siècle, ce sont les Gentils qui affluent pour se joindre à la communauté chrétienne, même si la prédication s'est d'abord adressée aux Juifs. La majorité des Juifs ont rejeté Jésus comme messie. Tout cela a contribué à faire évoluer le moment christologique, i.e. le moment où on situait la révélation de Jésus comme messie et fils de Dieu avec la puissance de l'Esprit Saint. Au lendemain de Pâques, ce moment était rattaché avec la résurrection de Jésus, suivie de la proclamation de sa seigneurie d'abord aux Juifs, ensuite aux Gentils, une proclamation qui suscitait deux réactions : l'accueil et la révérence, ou le rejet et la persécution. Mais avec le temps ce moment christologique s'est déplacé au début du ministère de Jésus, à son baptême, avec la voix du ciel sur l'identité de Jésus, et la prédication qui s'en suit provoque également deux réactions opposées, l'acceptation ou le rejet, un rejet qui connaîtra son apogée avec le procès et l'exécution de Jésus. Enfin, ce moment christologique s'est encore déplacé pour se situer au début de la vie de Jésus avec la révélation de l'ange au moment de sa conception, et tout le ch. 2 de Matthieu est le récit de la proclamation de cette révélation et de la double réaction des auditeurs.

Au ch. 2, le rôle de proclamer Jésus comme messie est donné aux mages venus d'Orient, des gens sages et savants parmi les Gentils. Puisqu'ils sont Gentils, la révélation est venue à travers la nature, l'astre du ciel, l'étoile de David. Malgré tout, pour une révélation complète sur Jésus, ils ont besoin aussi de l'Écriture qui a été confiée aux Juifs. Et cela crée un véritable paradoxe : d'une part, les Juifs, qui possèdent l'Écriture et sont en mesure de comprendre les prophètes, rejettent ce qui est proclamé, comme le montre l'attitude d'Hérode, des grands prêtres, des scribes et de tout Jérusalem, tandis que les sages parmi les Gentils rendent hommage au roi des Juifs. Ce portrait de Matthieu fait d'abord écho à ce qui se passe à son époque avec la conversion des Gentils et les persécutions des chrétiens dans les synagogues et les sanhédrins par les Juifs. Mais il fait écho aussi au récit de la passion alors que les autorités séculières, les grands prêtres et les anciens du peuple traduiront Jésus en justice et le condamneront sous le titre de « roi des Juifs ». Mais alors que c'est par sa résurrection que Jésus triomphera de la mort, dans le récit de l'enfance c'est par sa fuite dans un autre pays et son retour que Jésus échappera à ses opposants. Dans les deux cas, c'est la réalisation du Ps 2, 2 où Dieu confond les rois et les chefs qui se sont rassemblés contre son messie.

Ainsi, le ch. 2 complète le ch. 1 dans la séquence d'une révélation, d'une proclamation et d'une double réaction, ce qui fait du récit de l'enfance un évangile en miniature.

B. L'utilisation par Matthieu de l'Écriture au service de son message

1. La formule de citation de Michée 5, 1 et 2 Samuel 5, 2 dans la scène 1

La venue des Gentils d'orient illustre le thème de Jésus, fils d'Abraham, par lequel « toutes les nations de la terre seront bénies » (Gn 22, 18). Mais les thèmes du fils d'Abraham et du fils de David se côtoient tout au long du récit de l'enfance, et ce n'est pas surprenant de retrouver ici celui de fils de David à travers les citations de Michée 5, 1 et 2 Samuel 5, 2. La première citation affirme que de Bethléem sortira celui qui sera chef d'Israël, et la deuxième se situe dans le contexte où les tribus d'Israël demandent à David de devenir leur chef.

Comparons les textes originels du texte hébreu et celui de la Septante avec la citation que nous en donne Matthieu.

Mt 2, 6	Septante (LXX)	Hébreu (massorétique)
et toi Bethléem, (sur la) terre de Juda,	(Mi 5, 1a) et toi Bethléem, maison d'Ephrata,	(Mi 5, 1a) Et toi, Bethléem Ephrata,
tu es nullement le moindre parmi les gouverneurs (<i>hégemôn</i>) de Juda,	(Mi 5, 1b) tu es trop petit parmi les milliers (<i>chilias</i>) de Juda;	(Mi 5, 1b) le moindre des clans (lit. : milliers) de Juda;
car de toi sortira un gouvernant (<i>hégoumenos</i>),	(Mi 5, 1c) de toi il sortira pour moi un chef (<i>archôn</i>) d'Israël	(Mi 5, 1c) de toi il viendra pour moi quelqu'un qui sera un chef en Israël.
celui qui fera paître mon peuple l'Israël	(2 S 5, 2a) Tu feras paître mon peuple Israël.	(2 S 5, 2a) Tu feras paître mon peuple Israël.

Commentons ces différentes versions.

Ligne 1: Matthieu oblitère la mention d'Ephrata qu'il remplace par « terre de Juda ». La raison est probablement théologique : le terme « Juda » rappelle au lecteur que le messie descend de Juda, alors que celui d'Ephrata devait signifier peu de chose.

Ligne 2: Matthieu refuse de considérer Bethléem comme un hameau insignifiant, comme l'affirme Michée 5, 1b, puisque pour lui Jésus y est né. Si nous sommes ici devant une modification chrétienne délibérée, il en est autrement de ce qui suit où « milliers » devient « chefs » : les consonnes hébraïques *'lp* (milliers) peuvent être lues comme *'allupē* (chefs, têtes de clan) ou comme *'alpē* (milliers, clans).

Ligne 3: Matthieu a écourté le texte de Michée 5, 1c, en éliminant d'abord « Israël » qui sera mentionné à la ligne 4, puis « pour moi ». La référence au chef se fait avec *hégoumenos*, sans doute pour l'apparier avec *hégemôn* de la ligne 2.

Ligne 4: Notons un simple changement grammatical mineur exigé pour souder les deux citations. L'analyse de ces différences nous fait conclure que ces modifications ont été faites avec un soin savant. Il est possible que la version de Michée 5, 1 de l'évangile soit parvenue à Matthieu sous une forme déjà fixée par l'usage chrétien et auquel il aurait ajouté 2 S 5, 2. L'évangéliste nous laisse croire à travers les personnages du récit que Mi 5, 1 était déjà accepté par les Juifs comme référence du lieu de naissance du messie.

Certains biblistes refusent que Mt 2, 5b-6 soit considéré comme une formule de citation / accomplissement, car on ne trouve pas la formule habituelle : « Tout cela arriva pour que s'accomplisse ce que le Seigneur avait par la bouche du prophète ». À cela il faut répondre que nous avons ici un style direct où ce sont justement les spécialistes de l'Écriture qui interprètent le texte correctement, et donc rend inutile l'introduction habituelle. De plus, comme les autres formules de citation du ch. 2, nous avons une référence à un lieu géographique.

2. La citation implicite d'Isaïe 60, 6 et Ps 72, 10-11 dans la scène 2

Dans la scène 2 de l'acte 1, les mages apportent des présents à l'enfant Jésus. Mais contrairement à la scène 1 où on avait des citations explicites de l'Ancien Testament, ici tout est implicite. Car à la base du récit des mages chez Matthieu, il y a le récit de Balaam (Nb 24, 17) comme nous le verrons plus bas, et ce récit qui parle de l'étoile au lever a pu lui suggérer d'autres passages de l'AT qui parlent de lumière au lever, comme Is 60, 1 : LXX « Resplendis, Jérusalem, resplendis de lumière ; car ta lumière est venue, et la gloire du Seigneur s'est levée sur toi ». Puis quelques versets plus loin :

LXX « Tu verras alors, et tu seras dans l'admiration, et tu seras extasiée en ton cœur ; car les richesses de la mer, des nations et des peuples seront transportées chez toi. Et il te viendra des troupeaux de chamelles, et des chameaux de Madian et de Géphra couvriront tes chemins. Tous les hommes de Saba viendront chargés d'or, et t'offriront de l'encens, et publieront la bonne nouvelle du salut de Dieu » (Is 60, 5-6)

Ainsi, ce passage d'Isaïe a permis à Matthieu d'ajouter des détails à son ébauche tiré du récit de Balaam, en particulier en soulignant que les représentants des nations, les mages, apportent des présents d'or et d'encens, car la lumière et la gloire du Seigneur s'est levée sur eux. Un autre texte de l'AT lui a probablement offert du matériel pour colorier davantage cette scène :

LXX Les rois de Tharsis et les îles lui feront des présents ; les rois des Arabes et de Saba lui apporteront leurs offrandes. Et tous les rois l'adoreront, tous les peuples lui seront asservis (Ps 72, 10-11; LXX : 71, 10-11)

Ainsi, si les citations de Mi 5, 1 et 2 S 5, 2 dans la scène 1 accentuaient les traits davidiques de Jésus et le fait qu'il est roi d'Israël, les citations de Is 60, 6 et Ps 72, 10-11 de la scène 2 accentuent plutôt son rôle de fils d'Abraham en qui sont bénies toutes les nations de la terre; Jésus n'est pas seulement le roi d'Israël, il est le roi des nations.

C. L'arrière-plan pré-matthéen dans le récit des mages

1. Histoire et vraisemblance

a. Invraisemblance intrinsèque

Voici une liste d'éléments invraisemblables:

- Qu'une étoile se soit levée à l'est, ait apparue ensuite sur Jérusalem, puis ait tourné au sud vers Bethléem avant de se poser au-dessus d'une maison aurait constitué un phénomène céleste sans parallèle dans l'histoire astronomique; or il n'existe à l'époque aucune trace d'un tel phénomène
- Dire qu'Hérode a pu rassembler des prêtres et des scribes pour consultation trahit une ignorance complète de l'opposition qui existait entre lui et les prêtres
- Notre récit laisse croire que le lieu de naissance de Jésus était inconnu et relevait d'une recherche savante de scribes, alors que Jean 7, 42 nous dit que tout le monde le savait
- Il est invraisemblable qu'Hérode, pourtant si méfiant, ait pu laisser partir les mages vers Bethléem, à sept kilomètres de Jérusalem, sans les faire suivre par son service de sécurité, et sans découvrir où se trouvait l'enfant alors que des mages exotiques avec tous leurs cadeaux ne seraient certainement pas passés inaperçus dans le village
- Le massacre d'enfants de moins de deux ans n'est pas mentionné par l'historien juif Josèphe alors qu'il nous donne le détail des horreurs d'Hérode.

b. Irréconciliabilité avec Luc

Luc, qui nous parle pourtant également d'une naissance de Jésus à Bethléem, ignore totalement une intervention d'Hérode ou la venue de mages ou de massacre d'enfants ou de fuite en Égypte. Et son récit qui raconte qu'on a amené Jésus à Jérusalem après 40 jours est irréconciliable avec le soi-disant séjour en Égypte chez Matthieu.

c. Conflit avec les récits du ministère de Jésus

L'affirmation que tout Jérusalem fut troublé en apprenant la naissance du roi des Juifs et qu'on savait que ce roi était né à Bethléem se heurte au récit évangélique où les gens de Nazareth ignorent tout cela et comprennent mal le comportement et les prétentions de Jésus (Mc 6, 1-6), et où les gens de Jérusalem ignorent une naissance à Bethléem de Jésus (Jn 7, 40-42). De plus, Hérode Antipas ne semble avoir aucune connaissance préalable de Jésus, malgré les mesures que son père (Hérode le Grand) auraient prises contre lui.

Certains ont voulu souligner certains éléments vraisemblables du récit, comme l'attente d'un chef qui viendrait de Judée, certains phénomènes astronomiques (conjonction de Jupiter et Saturne) autour de la période de la naissance de Jésus, l'intérêt pour l'astrologie à l'époque, la réputation des mages chez les Juifs et les Gentils, ou encore certaines ambassades d'Orient qui auraient apporté des présents à Jérusalem et à Rome en guise d'hommage. Mais tout cela ne fait que souligner l'acceptabilité culturelle du récit à l'époque de Matthieu, et ne constitue pas pour autant une donnée probante d'historicité. Il ne fait que nous aider à comprendre qu'à l'Orient où se trouvaient de grandes communautés juives, on ait pu dramatiser la connaissance chez les Gentils de l'attente messianique des Juifs comme une disponibilité à accueillir la naissance de Jésus.

2. Le récit de Balaam

Nous avons affirmé plus tôt (voir "[La détection du matériel pré-matthéen](#)") que la base du récit de la naissance de Jésus chez Matthieu provenait de matériel pré-matthéen structuré autour d'apparitions d'ange en rêve et inspiré de récits de l'Ancien Testament autour du patriarche Joseph, interpréteur de rêves qui se

rendit en Égypte et de la naissance de Moïse, l'enfant qui échappa aux plans funestes du roi et devint le sauveur de son peuple. Nous avons présenté plus tôt cette tradition ancienne que Matthieu aurait eu entre les mains, mais reprenons un extrait qui concerne plus précisément Mt 2, 1-12 :

Or, Jésus est né au temps du roi Hérode. Quand le roi Hérode entendit cela [en rêve], il fut troublé, et tout Jérusalem avec lui. Il rassembla tous les grands prêtres et les scribes du peuple et s'enquit auprès d'eux où le Messie devait naître. « À Bethléem de Judée », lui dirent-ils. Alors, il envoya (en secret) à Bethléem avec l'instruction : « Allez et cherchez l'enfant avec diligence. »

Malheureusement, comme on peut le constater, ce matériel pré-matthéen ne nous permet pas d'expliquer l'arrivée de mages d'Orient ni l'existence d'une étoile à son lever qui les conduit au lieu où se trouve l'enfant.

De plus, dans le récit actuel des mages, il y a des incohérences qui sont des indices d'un travail de rafistolage de deux récits qu'on aurait fusionné. Par exemple, pourquoi l'étoile n'a-t-elle pas conduit les mages directement là où se trouvait l'enfant à Bethléem, évitant l'arrêt inutile à Jérusalem. Ou encore, l'échec d'Hérode à trouver l'enfant serait parfaitement intelligible s'il n'y avait pas ces mages venus de l'Orient et s'il avait chez Hérode simplement une connaissance générale sur Bethléem à partir de l'Écriture pour le guider. Enfin, l'absence totale de Joseph dans le récit est inexplicable si Matthieu avait seulement entre les mains la tradition ancienne que nous avons présentée plus tôt et qui était justement centrée autour de la figure de Joseph. Aussi, avec des critères très précis, il est possible d'isoler en Mt 2, 1-12 ce qui était probablement le matériel pré-matthéen, et qui nous donne le récit suivant :

Or, après la naissance de Jésus à Bethléem de Judée, voici que des mages venus d'Orient se sont rendus en Judée en disant : "Où est le roi des Juifs nouveau-né ? Car nous avons vu son étoile se lever et nous sommes venus lui rendre hommage". Et voici que l'étoile qu'ils avaient vue se lever les précéda jusqu'à ce qu'elle s'immobilise au-dessus du lieu où se trouvait l'enfant. (Quand ils virent l'étoile, ils furent très heureux.) En entrant dans la maison, ils virent l'enfant avec Marie sa mère ; et ils se prosternèrent et lui rendirent hommage. Puis ils s'en allèrent dans leur propre pays.

Ainsi, notre récit actuel serait la fusion de deux traditions anciennes que Matthieu avait entre les mains, l'une centrée sur Hérode qui est troublé de savoir qu'un roi est né et se fait indiquer que c'est à Bethléem que le messie doit naître sans plus de précision, ce qui l'amène à le faire chercher, et l'autre centrée sur les mages qui ont vu une étoile se lever et qui les a conduit jusqu'à la maison de l'enfant à Bethléem où ils lui ont rendu hommage. L'art de Matthieu fut de fusionner les deux récits, en créant des raccords et les modifiant légèrement pour créer une certaine cohérence, par exemple en introduisant l'arrêt des mages à Jérusalem, ou encore, en les faisant retourner « par un autre chemin » dans leur pays.

Mais alors se pose la question : d'où vient cette tradition centrée sur les mages ? Tout comme la tradition centrée sur Joseph est inspirée du patriarche Joseph en Égypte et du récit de la naissance de Moïse, celle centrée sur les mages est inspirée par quel passage de l'Ancien Testament ? Le candidat le plus probable est Nombres 22-24 qui nous raconte le récit de Balaam.

Rappelons ce récit. Le roi Balak convoqua un jour un célèbre voyant nommé Balaam pour jeter une malédiction sur Israël. Balaam est une figure curieuse, un non-Israélite, un visionnaire occulte qui pratiquait la sorcellerie. Philon d'Alexandrie (né vers -20, mort vers l'an 50), dans son commentaire (*Vita Moysis* I, L #276) l'appelle un mage et reconnaît en lui un véritable esprit de prophétie. Or, ce Balaam arrive d'Orient avec deux serviteurs (Nb 22, 22), et il déjoue les plans hostiles du roi Balak en livrant des oracles prédisant la grandeur future d'Israël et l'arrivée d'un chef royal.

Examinons maintenant les oracles et visions de Balaam. La vision d'un chef futur devient explicite en Nb 24, 7 : (LXX) « Un homme sortira de cette (Israël) race, et il sera maître de beaucoup de nations, ... et son royaume grandira ». Mais la description la plus fameuse est celle de Nb 24, 17 :

Versión hébraïque (MT)	Versión de la Septante (LXX)
« Je le vois, mais pas maintenant ;	« Je le montrerai, mais pas maintenant ;
Je l'aperçois, bien qu'il ne soit pas proche ;	Je le bénis, même s'il ne s'est pas encore approché ;
Une étoile sortira de Jacob,	Une étoile s'élèvera de Jacob,
et un sceptre s'élèvera d'Israël »	Et un homme sortira d'Israël ».

À l'époque de Jésus, ce passage était appliqué au messie, le roi qui a reçu l'onction ; l'étoile fait clairement référence à un roi. Ainsi, Balaam prédit qu'une étoile symbolisant le messie s'élèvera. Or, cette étoile à son lever qui symbolise le messie est exactement ce que les mages de Matthieu ont vu. Bien sûr, dans le récit de Balaam l'étoile ne le guide pas à l'endroit où se trouve le messie. Mais la tradition ancienne sur les mages a pu

emprunter ce motif au récit de l'Exode quand la lumière a éclairé le peuple de nuit et les a précédés pour le guider (Ex 13, 21; 40 :38). Pour Matthieu, ce sont maintenant les Gentils qui reçoivent cette lumière privilégiée.

Le récit de Balaam se termine avec ce dernier qui retourne dans son pays, tout comme les mages. Ce détail fut précieux pour Matthieu, car cela lui permettait d'expliquer pourquoi Hérode n'a pu interroger les mages, et sur le plan théologique, cela lui permettait d'expliquer pourquoi, au chapitre suivant quand commence le ministère de Jésus, il n'y a pas de croyants autour de lui (seuls les mages connaissent son identité, mais ils ne sont plus là).

Bref, la tradition ancienne centrée sur la figure d'Hérode nous présente seulement des personnages hostiles à Jésus. Mais l'insertion de la tradition ancienne autour des mages/Balaam a introduit sur scène des figures positives. C'est ainsi que l'évangéliste a pu nous donner la réaction double à la révélation et à la proclamation de l'identité de Jésus. L'écho au récit de Balaam pouvait rappeler au lecteur familier avec la Bible et la tradition midrashique juive, comme il s'en trouvait dans la communauté de Matthieu, que déjà dans l'Ancien Testament Dieu avait révélé son projet salvifique pour les Gentils.

D. Les mages dans la piété chrétienne subséquente

Très tôt la figure de ces « hommes sages » a frappé l'imagination chrétienne populaire, beaucoup plus que les bergers de Luc. Dans les catacombes, on retrouve dès le 2e s. des fresques des mages, alors que les bergers n'apparaîtront qu'au 4e s. Des reliques des mages auraient été rapportées de Perse à Constantinople en 490 par l'empereur Zénon. Ces reliques se trouvent aujourd'hui dans la chapelle des mages de la cathédrale de Cologne. Ce n'est que tout récemment que l'érudition biblique s'est donné la peine d'expliquer le caractère fictif du récit des mages.

Pourtant, le récit des mages de Matthieu est un exemple remarquable du midrash chrétien (voir l'Annexe VIII sur le genre littéraire du midrash). Et si le midrash est compris comme l'exposé populaire et plein d'imagination de l'Écriture pour soutenir la foi et la piété, alors on peut très bien l'appliquer à la façon dont la tradition chrétienne a interprété et enjolivé les récits des mages. Et la première étape de cette tradition a été de les élever dès le 2e siècle (voir Tertullien, *Adversus Marcion* iii 13) au rang de rois pour devenir les « rois-mages », sans doute à cause de la référence de Matthieu au Ps 72, 10-11 : « Les rois des Arabes et de Saba lui apporteront leurs offrandes. Et tous les rois l'adoreront ». Une autre étape de ce processus midrashique fut de spécifier le nombre de roi-mages, la plupart du temps « trois », sans doute en raison du nombre de cadeaux (mais les chiffres vont de deux jusqu'à douze). Enfin, il y a eu l'étape de leur donner des noms, dont les plus anciens apparaissent dans la tradition orientale (peut-être au 4e s.) : Hormizdah, roi de Perse, Yazdegerd, roi de Saba, et Perozadh, roi de Shéba. En occident, la tradition connue à travers *Excerpta Latina Barbari*, une traduction latine d'une chronique grecque du 6e s., parle de : Balthasar, Melchior et Gaspar. C'est sous ces noms qu'apparaissent les mages sur la mosaïque de S. Apollinaire à Ravenne du 6e s. Enfin, quant à la symbolique des cadeaux apportés par les mages, elle fait son apparition au 2e s. avec Irénée de Lyon qui associe l'or au roi qu'est Jésus, l'encens à sa divinité et la myrrhe au fils de l'homme appelé à mourir.

On peut sourire à toutes ces descriptions anachroniques. Mais ce travail de l'imagination n'est pas trop loin de celui de Matthieu d'anticiper la venue de chrétiens non Juifs dans sa communauté. Ces chrétiens, seulement guidés par leur proximité avec la nature, ont su s'ouvrir à Dieu, et ensuite au contact de l'Écriture des Juifs, se sont mis à croire en Jésus et à lui rendre hommage. Ce processus midrashique s'est poursuivi à travers les siècles et pris les couleurs des différentes cultures et des différentes époques. On s'est mis à utiliser les éléments du Credo pour décrire leur geste : les mages l'ont vénéré comme homme et comme Dieu. Et les cadeaux ont servi à décrire la vie chrétienne de tous les jours remplie de bonnes œuvres, de prières et de sacrifices. Bien sûr, tout cela relève de la naïveté. Mais c'est un effort valable d'herméneutique et d'actualisation.

VI. Hérode tente sans succès de faire périr le roi des Juifs

Traduction de Matthieu 2, 13-23

2, 13 Puis, lorsque les mages se retirèrent, voici qu'un ange du Seigneur apparut en rêve à Joseph, et lui dit : "Lève-toi, prends l'enfant et sa mère, et fuis en Égypte. Reste là jusqu'à ce que je te le dise, car Hérode va chercher l'enfant pour le perdre." 14 Donc, Joseph se leva, prit de nuit l'enfant et sa mère, et s'en alla en Égypte, 15 où il resta jusqu'à la mort d'Hérode. Ceci est pour accomplir ce que le Seigneur avait annoncé par le prophète qui avait dit :

"D'Égypte, j'ai appelé mon Fils."

16 Alors, quand Hérode vit comment il avait été trompé par les mages, il tomba dans une rage furieuse. Il envoya à Bethléem et dans toutes les régions environnantes et massacra tous les garçons de deux ans et moins, selon le temps exact qu'il s'était fait déterminer par les mages. 17 Ainsi s'accomplit ce qui avait été annoncé par le prophète Jérémie qui avait dit :

18 "Une voix s'est fait entendre à Rama,
pleurs et deuil bruyant,
Rachel pleurant pour ses enfants ;

et elle ne voulait pas être consolée,
parce qu'ils ne sont plus".

19 Puis, quand Hérode mourut, voici qu'un ange du Seigneur apparut en rêve à Joseph en Égypte, 20 et lui dit : "Lève-toi, prends l'enfant et sa mère, et retourne en terre d'Israël ; car ceux qui cherchaient la vie de l'enfant sont morts. 21 Donc Joseph se leva, prit l'enfant et sa mère, et s'en retourna en terre d'Israël.

22 Mais lorsqu'il apprit qu'Archélaüs était roi de Judée à la place de son père Hérode, Joseph eut peur d'y retourner. Et, averti en rêve, il se rendit dans le district de Galilée. 23 Il s'y rendit pour habiter une ville appelée Nazareth, afin que s'accomplît ce qui avait été annoncé par les prophètes :
"Il sera appelé un Nazôréen."

Notes

v.13

- « Puis... ». Une grande partie du vocabulaire et de la grammaire de la phrase reflète la structure stéréotypée des apparitions angéliques en rêve (voir le [tableau des apparitions](#))
- « les mages ». Le texte grec a simplement : ils
- « apparut ». Malgré le temps de verbe à l'aoriste en 1, 20, nous avons ici un présent historique dans le texte grec ainsi qu'en 2, 19; le codex Vaticanus « améliore » le texte en utilisant l'aoriste.
- « l'enfant ». *Paidion* (voir [la note v. 8](#))
- « car ». La conjonction *gar* introduit une proposition qui donne la raison pour la demande de l'ange.
- « va chercher ». L'idée est que c'est imminent : il a déjà pris sa décision de chercher
- « pour le perdre ». Le même verbe (*apollynai*) apparaît dans le récit de la passion en Mt 27, 20 : « Les grands prêtres et les anciens ont persuadé les foules de demander la libération de Barabbas et de perdre Jésus ».

v.14

- « Donc... ». C'est un motif constant que Joseph fasse exactement ce que l'ange lui a demandé.
- « s'en alla en Égypte ». Le pouvoir d'Hérode ne s'étendant pas jusqu'en Égypte qui était sous contrôle romain depuis l'an 30 av. notre ère. C'est un thème classique de s'enfuir en Égypte pour ceux qui fuyaient la persécution en Palestine.
 - « Salomon chercha à faire mourir Jéroboam ; Jéroboam se leva et s'enfuit en Égypte auprès de Shishaq, roi d'Égypte où il resta jusqu'à la mort de Salomon » (1 Rois 11, 40)
 - « le roi Yoyaqim, avec ses gardes et ses ministres, les ayant entendus, chercha à le tuer. Ouriyahou, mis au courant, eut peur, il s'enfuit et se rendit en Égypte » (Jérémie 26, 21)

C'est aussi le cas d'Onias IV qui, vers -167, s'enfuit en Égypte après qu'Antiochus Épiphane eut tué son oncle Onias (Josèphe, [Antiquités bibliques](#), XII ix 7 : #387). C'est probablement ce thème classique qui a influencé le récit de Matthieu. L'effort de certains biblistes conservateurs de limiter ce voyage à un simple séjour à la frontière égyptienne, à Gaza, pour sauver l'historicité du récit, est dès lors totalement inutile.

La tradition chrétienne midrashique sur les récits de l'enfance a été prolifique autour de ce séjour en Égypte :

- Des miracles les auraient protégés des dragons, les lions et les léopards leur rendaient hommages, les palmiers se prosternaient à leur passage ([Évangile du Pseudo-Matthieu](#), situé entre le 4e et le 8 s.)
- La famille serait allée à Matariyah, près du Caire, où Jésus aurait été responsable de la croissance de sapins baumier dont le baume était considéré comme un remède universel au moyen-âge tant chez les chrétiens que chez les musulmans ([Évangile de l'enfance arabe](#) 24, vers le 5e s.)
- Plusieurs sites prétendent avoir eu la visite de sainte famille : l'église d'Abu Serghis, près de l'ancienne synagogue qaraïte du Caire; Hermopolis Magna, sur le bord du Nil, à environ 280 kilomètres au sud du Caire, où les idoles seraient tombées par terre à leur passage; le monastère Deir el-Muharraq, près d'El Qûsîya, 80 kilomètres plus au sud, où la sainte famille aurait séjourné six mois

v.15

- « la mort d'Hérode ». Sur la date de mars/avril de l'an -4, voir la [note du v. 1](#).

- « Ceci est pour accomplir ». Sur les citations d'accomplissement, voir le [tableau des formules de citation](#)
- « le prophète ». Il s'agit d'Osée 11, 1.

v.16

- « Alors (*tote*), quand Hérode ». Le même adverbe *tote* qui introduit une action d'Hérode et suivi d'une formule de citation a également été utilisé en 2, 6.
- « trompé (*empaizein*) ». Le verbe *empaizen* comporte une note de moquerie, et ce sera le même verbe utilisé pour les moqueries à l'égard de Jésus comme roi dans le récit de la passion (Mt 27, 29.31.41).
- « Il envoya à Bethléem... et massacra ». Littéralement : « Et ayant envoyé, il massacra à Bethléem... »
- « tous les garçons (*pais*) ». Alors que Matthieu utilise ici le mot *pais*, au v. 18 il utilisera plutôt le mot *tecknon* (enfant) en citant Jérémie. En répétant « toutes » les régions environnantes et « tous » les garçons, il nous donne l'impression d'un grand nombre. Certains biblistes, oubliant l'atmosphère de conte du récit, se sont mis à vouloir calculer le nombre exact de morts, tenant compte du taux de mortalité de l'époque et d'une population de mille personnes, pour aboutir au résultat d'environ 20 garçons tués. Et bien sûr, la tradition midrashique chrétienne s'est emparée du récit : la liturgie byzantine sur les saints innocents établit le nombre à 14 000, le calendrier syrien des saints à 64 000, pour finalement atteindre 144 000 sous l'influence de l'Apocalypse (14, 1-5).
- « de deux ans et moins ». Cette date limite, basée sur l'étoile de la naissance du roi des Juifs à son lever, a amené les biblistes à dater la naissance de Jésus à l'an -6, deux ans avant la mort d'Hérode. Il est difficile d'argumenter contre cette date, sachant que Luc date la conception de Jean Baptiste 15 mois avant la naissance de Jésus (« au temps du roi Hérode »).

v.17

- « Ainsi (*tote*) s'accomplit ». Littéralement : « alors », bizarrement un deuxième *tote* de suite après celui du v. 16. Cette formule de citation en référence à Jérémie 31, 15 est différente de celle qu'on trouve en 1, 22; 2, 15b; et 2, 23b où Matthieu indique le but ou l'intention d'une action de Dieu : « Tout cela arriva pour que s'accomplisse ce que le Seigneur avait dit par le prophète ». Pourquoi ici cette modification? Il est probable que l'évangéliste ne voulait pas faire du massacre des garçons une intention de Dieu. Il fera la même chose dans le cas de Judas et de ses trente pièces d'argent (Mt 27, 9).

v.18

- « Rama ». Comment la voix de Rachel a-t-elle pu être associée à Rama. D'après Gn 35, 19; 48, 7, Rachel mourut et fut enterrée « sur la route d'Ephrata ». Et selon 1 Samuel 10, 2 la tombe de Rachel serait située « à la frontière de Benjamin à Celçah », i.e. près de Béthel, qui est à environ 18 kilomètres au nord de Jérusalem. Le même lieu est implicite en Jérémie 31, 15 que cite Matthieu. Mais il arriva qu'un certain nombre du clan d'Ephrata vinrent par la suite dans la région de Bethléem et le nom (Beth-)Ephrata fut désormais associé à Bethléem; dès lors la tradition de Rachel morte et enterrée sur la route d'Ephrata fut associée à Bethléem (voir Michée 5, 1), ce qui amena les copistes à ajouter cette glose à Gn 35, 19 et 48, 7 : « sur la route d'Ephrata, c'est-à-dire Bethléem ». C'est cette tradition tardive (et erronée) qu'utilise ici Matthieu. Encore aujourd'hui, les musulmans vénèrent la tombe de Rachel juste à l'extérieur de Bethléem.
- « deuil bruyant ». Littéralement : deuil innombrable.
- « Rachel pleurant ». Chez Jérémie, les cris de Rachel renvoient probablement à la déportation et à la captivité des tribus du royaume du nord (Manassé et Éphraïm, ainsi que Benjamin) par les Assyriens en 722/721 av. l'ère moderne. Mais il est possible que Jérémie ne fasse référence qu'aux Benjaminites qui étaient aussi mêlés avec le royaume du sud qui sera conquis par les Babyloniens en l'an -597 et en l'an -587. Selon Jr 40, 1, les captifs de Juda et Jérusalem furent emmenés à Rama. Pour compliquer les choses, comment Matthieu lui-même interprétait-il le texte de Jérémie? Quoi qu'il en soit, l'évangéliste change la signification du texte de Jérémie. Alors que chez le prophète c'est un message d'espoir qui est lancé avec l'annonce que les enfants reviendront de captivité, on ne trouve rien de tel chez Matthieu.
- « enfants ». Voir la [note du v. 16](#).

v.19

- « Puis... ». Une grande partie du vocabulaire et de la grammaire de la phrase reflète la structure stéréotypée des apparitions angéliques en rêve (voir le [tableau des apparitions](#))
- « apparut ». Voir la [note de 2. 13.](#)

v.20

- « terre d'Israël ». Cette expression n'apparaît qu'ici dans tout le Nouveau Testament. Une possible influence viendrait d'Ézéchiel 20, 36-38 : « Comme j'avais établi mon droit sur vos pères, dans le désert de la terre d'Égypte, ainsi je le ferai avec vous... Je les ferai sortir du pays où ils ont émigré, mais ils ne pénétreront pas en terre d'Israël »
- « car ceux qui cherchaient la vie de l'enfant sont morts ». Matthieu cite presque mot à mot la Septante sur Exode 4, 19 (« car tous ceux qui cherchaient ta vie sont morts »). Pourquoi Matthieu utilise-t-il le pluriel (« ceux »), alors qu'il s'agit seulement d'Hérode? C'est probablement une allusion aux autres membres du complot (tout Jérusalem; les grands prêtres et les scribes) qui disparaissent de la scène avec l'échec de la tentative.

v.21

- « Donc... ». C'est un motif constant que Joseph fasse exactement ce que l'ange lui a demandé.

v.22

- « lorsqu'il apprit ». Cette source d'information semble provenir autrement que par une révélation; c'est surprenant, étant donné qu'absolument tout est parvenu à Joseph sous forme de révélation jusqu'ici. C'est l'indice que les v. 22 et 23 proviennent de la plume de Matthieu, et non plus de la source pré-matthéenne qui se termine au v. 21.
- « qu'Archélaüs était roi de Judée ». Littéralement : « qu'Archélaüs règne sur la Judée », un temps au présent comme dans un style direct. À la mort d'Hérode en l'an -4, son royaume fut divisé entre ses fils : Archélaüs et Hérode Antipas (fils de la Samaritaine Malthaké) reçurent l'un la Judée-Samarie-Idumée, l'autre la Galilée-Pérée, tandis que Philippe (fils de Cléopâtre de Jérusalem) reçut les régions de l'est et du nord autour du lac de Galilée. Comme ethnarque de Judée, Archélaüs se montra autoritaire et cruel, massacrant 3 000 personnes au début de son règne, et sa brutalité devint si insupportable qu'une délégation juive à Rome réussit à le faire déposer et exiler en l'an 6 de notre ère, après un règne de 10 ans (Josèphe, [La guerre juive](#), II, vi 2 : #89; [Antiquité bibliques](#), XVII xiii 2 : #342-44)
- « d'y retourner ». Pour Matthieu, Marie et Joseph sont des citoyens de Bethléem, et il est donc normal qu'ils y retournent. Aussi doit-il plutôt expliquer pourquoi ils se retrouvent à Nazareth. Chez Luc, c'est l'inverse : Marie et Joseph sont des citoyens de Nazareth, aussi doit-il expliquer pourquoi ils se retrouvent à Bethléem.
- « dans le district de Galilée ». Trois lieux géographiques, toutes introduites par la préposition *eis* (à, en, dans), apparaissent tour à tour avec une étendue toujours plus étroite : terre d'Israël, district de Galilée, Nazareth. Hérode Antipas, celui qu'on retrouve dans le ministère de Jésus, règnera de l'an -4 jusqu'en l'an 39, avant d'être également déposé par Rome.

v. 23

- « Nazareth ». Les fouilles archéologiques ont montré que le site a été occupé depuis le 7^e s. av. l'ère moderne. Malheureusement, on ne trouve aucune mention de cette ville dans les documents juifs préchrétiens. Dans le Nouveau Testament, il existe douze occurrences du nom, dix sous la forme *Nazaret(h)*, et deux sous la forme *Nazara* (dans la source Q : Mt 4, 13 || Lc 4, 16). *Nazara* est un nom neutre pluriel, mais compris par Matthieu comme un nom féminin singulier. Cette forme apparaît aussi dans un écrit de Julien l'Africain (vers l'an 221). Quand finalement les écrits juifs mentionnèrent la ville au 8^e siècle de notre ère, le nom est apparu en hébreu sous la forme *Naṣrat(h)*. Mais dans la translittération grecque, le ṣade (ṣ) de l'hébreu a pris la forme grecque du zeta (z- Nazareth), plutôt que la forme normale du sigma grec (s- Naṣareth), une particularité qu'on trouve dans certains manuscrits de la Septante sur Jb 1, 1, Gn 13, 10, Jr 48, 34 (LXX : 31, 34). Et il semblerait que nous serions devant une caractéristique du dialecte de l'araméen palestinien où le ṣade (ṣ) hébreu entre deux consonnes voisées (sonores) est assimilé à un zayin (z) hébreu. Enfin, mentionnons que dans le lectionnaire de l'église de Jérusalem, qui reflète la prononciation de l'araméen palestinien chrétien, le nom apparaît sous la forme : *Nāzōrăt(h)*.
- « ce qui avait été annoncé par les prophètes ». La citation qui suit n'est pas une citation mot à mot ou une adaptation d'un passage connu de l'Écriture. Les biblistes sont allés dans quatre directions différentes pour interpréter le texte de Matthieu.

- a. Matthieu citerait des passages connus de l'AT, mais en les combinant librement. Dans notre commentaire, nous explorerons la possibilité qu'il s'agisse Isaïe 4, 3 et Juges 16, 17
 - b. Matthieu citerait un livre de l'Écriture qui, par la suite, n'a pas été retenu pour faire partie du groupe canonique; rappelons que le canon juif n'a été fixé que vers le 2e s. de notre ère. Mais les hésitations sur le canon ne concernent que la 3e partie de l'Écriture (i.e. les Écrits), et non les deux premières parties (la Torah et les Prophètes). On a proposé que Matthieu pourrait entendre le mot « prophète » au sens large, à l'exemple de Mt 13, 35 où « prophète » désigne un psalmiste, donc un livre qui fait partie des Écrits. Le problème avec tout cela est que Matthieu, à chaque fois qu'il mentionne un prophète dans une formule de citation, fait toujours référence à des livres connus de l'AT.
 - c. Matthieu citerait un texte dont il ne connaîtrait pas les sources vétérotestamentaires, puisant dans une sorte d'entrepôt de citations d'écrits juifs qu'utilisaient les chrétiens
 - d. Matthieu n'entendait citer aucun texte particulier, se référant ou bien de manière générale à l'ensemble des messages prophétiques sur Jésus comme Nazôréen, ou bien, considérant que l'expression « a dit » ne suit pas le mot « prophète », il faudrait traduire : « de telle sorte que ce qui avait été annoncé par les prophètes fut accompli par le fait qu' (*hoti*) il a été appelé Nazaréen ». Cette interprétation peut difficilement être retenue, car la conjonction *hoti* introduit normalement une citation, et on le voit également chez Matthieu (4, 16; 21, 16). Et elle irait à l'encontre du motif général des formules d'accomplissement.
- « Il sera appelé ». Ce « il » désigne Jésus, même si le premier « il » de la phrase désigne Joseph. Voici un autre exemple des gaucheries qui viennent du travail d'édition de Matthieu, comme ici il ajoute une citation à un texte qu'il ajouté au matériel pré-matthéen.
 - « un Nazôréen (*Nazōraios*) ». Que signifie ce mot et d'où vient-il? Avant d'aborder cette discussion, une mise en garde s'impose. Premièrement, on ne peut utiliser seulement les règles phonologiques, car dans le monde biblique les étymologies sont souvent le résultat d'analogie. Deuxièmement, les diverses origines possibles d'un mot ne sont pas exclusifs, l'attitude biblique étant souvent de dire : l'un et l'autre, plutôt que : l'un ou l'autre. Ceci étant dit, examinons trois théories sur la signification et la source de « Nazôréen ».

a. Un nom dérivé de Nazareth

C'est certainement une interprétation qu'accepte Matthieu. Dans les évangiles, deux adjectifs sont appliqués à Jésus : *Nazarēnos* (Nazaréen) qui apparaît quatre fois chez Marc, deux fois chez Luc, mais jamais chez Jean et Matthieu; et *Nazōraios* (Nazôréen) qui apparaît huit fois en Luc/Actes, trois fois chez Jean et deux fois chez Matthieu. Les deux termes semblent équivalents (comparer Mc 14, 67 (*Nazarēnos*) et Matthieu 26, 71 (*Nazōraios*)). Mais alors qu'il est facile de voir que le terme *Nazarēnos* est dérivé de Nazareth (par exemple, *Magdalēnos* (Magdaleine) vient de Magdala, *Gadarēnos* (Gadaréniens) vient de Gadara)), c'est plus difficile avec le terme *Nazōraios*.

Mais nous avons des précédents pour *Nazōraios* dans les termes pour désigner des sectes : *Saddoukaïos* (Sadducéen), *Pharisaïos* (Pharisien). Or, en Ac 24, 5 les chrétiens sont appelés « la secte des *Nazōraïoi* ». De plus, si on tient compte de la phonologie du dialecte particulier de l'araméen de Galilée, il est vraisemblable que *Nazōraios* ait pu être dérivé du nom Nazareth. Mais une fois acceptée cette étymologie, rien n'empêche que d'autres étymologies soient venues s'y greffer, comme celles qui suivent.

b. Un nom dérivé de *Nāzir*

Nāzir désigne quelqu'un qui s'est consacré à Dieu par un vœu, et donc est devenu saint. La racine sémitique *nḏr* signifie : prononcer des vœux. La description nous en est donné par Nombres 6, 1-21 : il doit se séparer des autres homes en ne buvant pas de vin ou de liqueurs fortes, en ne coupant pas les cheveux, et en n'ayant aucun contact avec les morts. L'AT nous donne deux grandes figures de nazir, Samson (Jg 13, 2-7) et Samuel (1 S 1, 11). L'idéal du naziréat s'est propagé dans la mémoire chrétienne, comme on le voit chez Luc où une parole de Jésus sur Jean-Baptiste (« il ne mange pas de pain, il ne boit pas de vin », Lc 7, 33) s'est traduite dans le récit de l'enfance par une figure de nazir dans cette parole de l'ange à Zacharie : « il ne boira ni vin ni boisson fermentée » (Lc 1, 15). Jacques, le frère de Jésus et chef de l'église de Jérusalem, sera considéré comme un nazir par Hégésippe (vers l'an 180).

Matthieu pouvait-il avoir en tête la figure du nazir quand il parle de Jésus comme Nazôréen? C'est possible. Rappelons que les trois grandes figures de Nazir (Samson, Samuel, Jean-Baptiste) sont toujours présentées dans le cadre de leur naissance. Et le récit d'enfance de Luc trace un parallèle entre Samuel le nazir et Jésus (voir le parallèle entre le cantique de Marie en Lc 1, 46-55 et le cantique d'Anne, mère de Samuel, en 1 S 2, 1-10; voir aussi la description de Jésus en 2, 52 et celle de Samuel en 1 S 2, 25). Bien sûr, ce n'est pas sous l'angle de l'ascèse que le rapprochement a pu être fait avec Jésus, mais plutôt sous celui de la consécration à Dieu dès le sein maternel.

À cela on peut ajouter la translittération grecque de l'hébreu *nāzîr* par : *naziraios* (nazir), ou encore traduit par : *hagios* (saint). La similarité est assez claire entre *naziraios*, un nazir, et *Nazaraios*, *Nazêraios*, et même *Nazôraios*, celui qui vient de Nazareth. On peut imaginer que Matthieu ait pu apprécier l'ironie d'un titre de Jésus lié à sa ville natale avec une similarité aux héros comme Samson et Samuel. Le synonyme « saint » pour désigner le nazir a été aussi associé à Jésus par la tradition sous la forme de « le saint de Dieu » (Mc 1, 24; L 4, 34; Jn 6, 69), ce que Matthieu exprimerait par la formule : « il sera appelé un Nazôréen ».

c. Un nom dérivé de *Nêzer*

Sur ce point, le passage clé est Is 11, 1 : « Un rameau sortira de la souche (gr. : *riza*) de Jessé (le père de David), un rejeton (héb. : *nêser*; gr. *anthos*) jaillira de ses racines. » Le prophète Isaïe faisait référence à l'arrivée d'un roi de la maison de David qui succéderait au monarque régnant, mais le judaïsme par la suite y verra l'annonce du messie attendu. Dans les milieux chrétiens ce passage d'Isaïe sera l'objet de réflexion christologique. Justin (*Dialogue* cxxvi 1) voit Jésus dans le « rejeton » (*nêser*). Jérôme fait de même en commentant ce texte d'Isaïe : « ...et de sa souche croîtra (le) Nazôréen ». Même la tradition juive garde le souvenir que Jésus aurait été désigné comme *Nôsrî* et les chrétiens comme *Nôserîm*.

Quel est la vraisemblance que Matthieu ait eu en tête ce passage d'Isaïe en écrivant : il sera appelé un Nazôréen? L'indice le plus fort nous vient du fait que ce rejeton qui jaillira est l'Emmanuel annoncé par Is 7, 14, et que Matthieu a mentionné en 1, 22-23. Quant à la difficulté philologique du šade (š) hébreu de *nêser* qui serait devenu un zeta (z) grec dans Nazôréen, nous avons montré plutôt qu'il est tout à fait normal quand cette lettre est précédée et suivie par une consonne prononcée, i.e. *nšr*. Certains biblistes ont objecté que sur les quatre occurrences de *nêser*, trois ne font pas référence au messie (i.e. Is 14, 19; 60, 21; Dn 11, 7). À cela il faut répondre que cette occurrence de *nêser* en Is 11, 1 est celle qui a le plus d'influence chez les Juifs à l'époque du NT, comme en témoigne un document de Qumran (11QH vi 15, vii 19, vii 6.8.10) où *nêser* désigne la communauté élue pour participer au salut final.

Dans la même veine, on pourrait ajouter d'autres noms qui ont aussi une saveur messianique et que Nazôréen pourrait évoquer.

- *šemaḥ* (germe): « En ce jour-là, un germe de Yahvé sera magnifique et glorieux » (Is 4, 2)
- *šoreš* (racine) « Devant Lui, celui-là végétait comme un rejeton (*nêser*), comme une racine sortant d'une terre aride » (Is 53, 2)
- *matṭa'at* (plantation) « Ton peuple, oui, eux tous, seront des justes, pour toujours ils hériteront la Terre, eux, rejeton (*nêser*) de mes plantations » (Is 60, 21)

Commentaire

A. Le message de Matthieu rehaussé par son utilisation de l'Écriture

Le chapitre 2 comprend deux actes qui décrivent deux attitudes opposées face à la révélation christologique de la conception virginale de Jésus : dans l'acte I, nous avons l'acception de la révélation par les Gentils représentés par les mages; dans l'acte II, nous observerons le rejet de cette révélation par les autorités juives ainsi que la persécution de Jésus. Notons que Matthieu ne parle pas de rejet par tous les Juifs, car une partie de sa communauté est composée de Juifs, mais du leader séculier, des grands prêtres, des scribes du peuple et de tout Jérusalem. De plus, pour refléter que, si Jésus a été crucifié et est mort, il est aussi ressuscité, il nous présente donc un Jésus qui échappe à la colère de ses persécuteurs, et après un certain temps, revient en terre d'Israël pour une nouvelle présence. Joseph, un homme droit, représentant de tous les Juifs vraiment fidèles à la Loi et aux Prophètes, est l'instrument de cette délivrance de la main des persécuteurs.

L'acte II, que nous analysons maintenant, comprend trois scènes qui se terminent chacune par une formule de citation qui nous en donne la clé théologique.

1. Chap. 2, Scène 3 (v. 13-15)

Le scénario de base, qui provient d'une tradition pré-matthéenne, est celui du sauvetage de l'enfant sauveur des mains du méchant roi par la fuite en Égypte. Ce scénario est en partie l'écho du sauvetage de l'enfant Moïse des mains du méchant Pharaon. La citation d'Osée 11, 1 (« D'Égypte, j'ai appelé mon Fils ») qui termine cette scène renvoie à l'exode d'Égypte d'Israël. Pour Matthieu, le peuple d'Israël se résume maintenant en Jésus qui revit par sa vie même le destin de son peuple. Osée utilise l'expression « mon Fils » pour exprimer l'idée qu'Israël, comme peuple, est fils de Dieu. Pour Matthieu, ce titre s'applique d'autant plus à celui qui « sauvera son peuple de ses péchés » (Mt 1, 21). La référence à Jésus comme étant fils de Dieu est indirecte ici, car seulement Dieu peut révéler directement qui est son fils.

Cela se fera au baptême de Jésus quand Dieu dira : « Celui-ci est mon fils bien-aimé » (Mt 3, 17). À ce moment Jésus est conduit au désert pour 40 jours et 40 nuits avant de retourner à son ministère, une reconstitution symbolique des 40 années d'Israël dans le désert avant d'entrer en terre promise. Que ce soit le récit de l'enfance ou le baptême de Jésus, il y a une intuition chrétienne fondamentale que la préparation au ministère

de Jésus fut l'histoire d'Israël en Égypte et l'Exode, accompagnée du don de l'alliance, un modèle qui servira à structurer le début de l'histoire de la nouvelle alliance.

Notons en terminant que cette scène 3 fait écho en partie seulement à l'histoire de Moïse et à l'Exode. Les détails que nous en avons sont très épurés et sont très loin des midrashim chrétiens qui ont proliféré par la suite (voir la [note 14](#)). Car si l'enfant est sauvé, c'est en se rendant en Égypte, comme le patriarche Joseph qui a quitté Canaan pour se rendre en Égypte. Joseph, père de Jésus, se trouve donc à marcher dans les pas du patriarche qui amena Jacob/Israël en Égypte.

2. Chap. 2, Scène 4 (v. 16-18)

Le scénario de cette scène, qui provient du matériel pré-matthéen, est centré sur le massacre des enfants mâles de Bethléem et des régions environnantes, et fait écho au massacre des enfants mâles hébreux par le Pharaon. Mais en ajoutant la citation de Jérémie 31, 15 qui conclut cette scène, Matthieu fait aussi écho à une autre tragédie de l'Israël, l'exil, tant celui en Assyrie qu'à celui à Babylone. Dans la théologie d'Israël, la persécution en Égypte et l'exil furent deux grandes épreuves, et deux moments où Yahvé fera la démonstration de sa puissance salvifique. Le parallélisme entre les deux événements est clair chez le Deutéro-Isaïe qui présente l'exil comme un second Exode. Le génie de Matthieu n'est donc pas de mettre ensemble l'exil et l'Exode, mais de les relier à ce qui s'est passé à Bethléem : il évoque d'une part les persécutions d'Égypte, et d'autre part, à travers la mention du tombeau de Rachel à Bethléem et de ses pleurs pour ses enfants qui se font entendre jusqu'à Rama, l'exil. Ainsi Jésus revit-il les grands moments du passé d'Israël.

On pourrait considérer l'exégèse de Matthieu à travers ses citations un peu fantaisiste. Mais pour l'évangéliste l'important est de saisir le plan de Dieu. Car les trois formules de citations du ch. 2 mentionnent Bethléem, la cité de David, l'Égypte, la terre de l'Exode, et Rama, la place où on pleure sur l'exil, trois lieux de l'histoire théologique d'Israël sous forme d'une miniature géographique.

3. Chap. 2, Scène 5 (v. 19-23)

Cette scène comprend deux parties: 19-21 qui provient d'une tradition pré-matthéen, et 22-23 qui représente l'ajout de Matthieu. Si l'enfance de Moïse était à l'arrière-plan jusqu'ici, maintenant on passe au Moïse adulte qui, après la mort du Pharaon, amorcera sa mission de conduire son peuple en terre promise, anticipant celle de Jésus qui, après la mort d'Hérode, pourra se rendre sur le lieu où commencera sa mission.

L'axe du récit traverse trois points géographiques, à chaque fois introduits par la préposition grecque *eis* (2, 20.22.23) : la terre d'Israël, le district de Galilée, et une cité appelée Nazareth, chaque point représentant un lieu toujours mieux circonscrit. L'indication de ces lieux géographiques provient d'une révélation, car pour Matthieu, dans sa théologie, tout cela répond à un plan de Dieu :

- i. le retour en terre d'Israël permet à Jésus de revivre la marche du peuple de Dieu quittant l'esclavage d'Égypte pour la terre promise;
- ii. le détour vers la Galilée, appelée la terre des Gentils, lui permet de réaliser la prophétie d'Isaïe (8, 23 – 9, 1) que Matthieu précisera en 4, 14-16 : « Galilée des Nations! Le peuple qui se trouvait dans les ténèbres a vu une grande lumière... »;
- iii. enfin, le mot Nazôréen n'évoque pas seulement la ville de Nazareth qui est au point de départ de son ministère, mais évoque aussi le nazir qu'il a été à l'instar de Samson et Samuel, consacré à Dieu dès le sein maternel, le « saint » de Dieu, tout comme il évoque le *nēšer*, le rejeton qui a fleuri de la racine davidique qu'avait prédit Is 11, 1, qui est en fait l'Emmanuel.

On aura noté que les deux premières indications géographiques (Israël, Galilée) suggèrent les deux grands groupes qui composent la communauté de Matthieu : les Juifs et les Gentils. La dernière indication géographique nous amène là où se fera le début du ministère de Jésus. Ces indications offrent l'occasion à Matthieu d'expliquer pourquoi le messie, pourtant né à Bethléem, a commencé sa vie publique à Nazareth. Enfin, soulignons l'ingénieuse symétrie de Matthieu :

- i. Il utilise les thèmes d'Isaïe dans sa première formule de citation (« Et ils l'appelleront Emmanuel », Is 7, 14), et dans sa dernière (« Il sera appelé un Nazôréen », Is 11, 1);
- ii. La première citation concerne sa conception, sa naissance et son identité, la dernière concerne sa mission et sa destinée;
- iii. L'annonce de la naissance de l'enfant se termine avec Joseph qui donne un nom à l'enfant Jésus, et l'ensemble du récit se termine avec Joseph qui amène l'enfant à Nazareth pour qu'il puisse être appelé un Nazôréen.

Nous avons maintenant l'identité complète de Jésus : fils de David, fils d'Abraham, et finalement fils de Dieu par son titre de Nazôréen.

B. Trois formules de citation

C'est dans cette section 2, 13-23 que les formules de citation sont les plus abondantes comme nulle part ailleurs, constituant le tiers de son contenu. Essayons de préciser leur origine, tant du point de vue de leur caractéristique que de leur usage antérieur dans les milieux chrétiens.

1. La citation d'Osée 11, 1 en Mt 2, 15b

Le lieu de la citation est surprenant : pourquoi Matthieu n'a-t-il pas placé cette citation qui parle de « sortie d'Égypte » au moment où Joseph quitte l'Égypte (après 2, 21), plutôt qu'ici où il se rend plutôt en Égypte? Une réponse possible est que, pour le retour d'Égypte, il voulait mettre l'accent sur le voyage vers Nazareth, et par là voulait d'abord évoquer l'Exode avant d'évoquer l'exil avec la citation de Jérémie qui suivra.

Comparons le texte de Matthieu avec celui du texte hébreu et la traduction de la Septante (ce qui est semblable à Matthieu dans la LXX et le MT est souligné).

Matthieu	Texte hébreu (MT)	Septante (LXX)
(hors) d'Égypte, j'ai appelé (<i>kalein</i>) mon Fils	(à partir) <u>d'Égypte, j'ai appelé mon</u> <u>fil</u>	(hors) d'Égypte, j'ai <u>rappelé</u> (<i>metakalein</i>) ses enfants (<i>tekna</i>)

Il est clair que Matthieu n'a pas copié la Septante, mais une version grecque plus près du texte hébreu. Mais a-t-il repris une pratique chrétienne qui attribuait ce passage d'Osée 11, 1 au ministère de Jésus? Pour les chrétiens qui utilisaient habituellement la Septante, on ne voit pas comment ils auraient pu associer « ses enfants » à Jésus, d'autant plus que le contexte d'Osée est celui d'une condamnation d'un peuple infidèle. Il est donc probable que nous soyons devant une touche originale de Matthieu dans l'actualisation d'Osée 11, 1. Remarquons aussi que sur les quatre formules de citations que nous avons vues jusqu'ici, les deux qui pouvaient avoir été utilisées dans les milieux chrétiens (Is 7, 14; Mi 5, 1) sont citées sous une forme différente du texte hébreu, alors que c'est l'inverse avec celles qui semblent provenir d'une observation propre à Matthieu (2 S 5, 2; Os 11, 1).

2. La citation de Jérémie 31, 15 (LXX 38, 15) en Mt 2, 18

Comparons la version de Matthieu avec la Septante (LXX), version du Codex Vaticanus (B), puis celle du Codex Alexandrinus (A), et enfin avec le texte hébreu massorétique (MT). Les similitudes avec Matthieu sont soulignées, les similitudes avec le texte hébraïque (MT) sont en italique.

Matthieu	LXX (B)	LXX (A)	MT
(1) <i>Une voix s'est fait entendre à Rama,</i>	" <u>Une voix s'est fait entendre à Rama,</u>	" <i>Une voix s'est fait entendre</i> d'en haut,	" <u>Une voix se fait</u> (ou s'est fait) <u>entendre à Rama,</u>
(2) <i>pleurs et deuil bruyant,</i>	de <i>lamentation,</i> de <u>pleurs</u> et de <u>deuil</u> ;	de <i>lamentation,</i> de <u>pleurs</u> et de <u>deuil.</u>	<i>lamentation</i> et <u>pleurs</u> amers,
(3) <i>Rachel pleurant pour ses enfants (tekna);</i>	<u>Rachel,</u> qui <u>pleurait,</u>	de <u>Rachel pleurant</u> sur <u>ses fils (huiois)</u> ;	<u>Rachel pleurant</u> sur ses fils (<i>bānīm</i>),
(4) et elle ne voulait pas être <i>consolée,</i>	<u>ne voulait pas</u> cesser au nom de <u>ses fils (huiois),</u>	<u>et elle ne voulait pas être consolée,</u>	refusant d'être <u>consolée</u> sur ses fils,
(5) <i>parce qu'ils ne sont plus</i>	<u>parce qu'ils ne sont plus."</u>	<u>parce qu'ils ne sont plus."</u>	<u>parce qu'il n'est plus"</u> .

Analysons chaque ligne.

- i. Matthieu demeure fidèle à MT tout comme LXX (B) en faisant référence à Rama, sans chercher à interpréter cette référence comme LXX (A).
- ii. Le MT présente trois mots (*lamentation*, *pleurs*, *amertume*), mais les deux derniers sont reliés ensemble en hébreu sous une forme construite, ce qui amène l'un des deux mots à devenir un adjectif (*pleurs amers*). Or LXX (B) et LXX (A) ont manqué cette nuance, alors que Matthieu l'a bien saisie sous la forme : *deuil bruyant*. De plus, Matthieu a bien saisi MT qui met en apposition « *lamentation et pleurs* » à « *une voix* », ce que n'ont pas compris LXX (B) et LXX (A) qui l'ont transformé en complément de nom, i.e. une construction au génitif (*de lamentation, de pleurs et de deuil*). Par contre, d'une certaine manière, Matthieu a inversé l'ordre « *pleurs... deuil* » de MT, alors les deux versions LXX ont gardé le même ordre dans les deux premiers.
- iii. Il est surprenant que Matthieu traduise l'hébreu *bānīm* (*fil*) par *tekna* (le pluriel de *teknon* : *enfant*), alors que *fil* se dit en grec *huiois*, comme l'ont fait LXX (A) et (B). C'est d'autant plus surprenant que

plus tôt au v. 16 il a utilisé le mot *pais* (garçon, mais au pluriel peut désigner les deux sexes) pour parler de ceux qu'Hérode a fait massacrer. Il faut donc croire que Matthieu, parfois adapte ses citations selon le contexte, parfois se contente de la traduction grecque standard.

- iv. Matthieu et LXX (A) sont en accord avec MT pour parler du refus de Rachel à être consolé (LXX (B) parle plutôt de cesser).
- v. Aucun texte grec ne correspond exactement à la leçon étrange de MT avec le singulier, et cela peut être dû au fait que notre version de MT est corrompue.

Pour résumer, il est clair que la version grecque de Matthieu est plus fidèle à l'hébreu que la Septante dans la version du Vaticanus (LXX B). De ce point de vue, elle plus près de LXX (A), mais en sachant que LXX (A) représente probablement un effort pour être plus fidèle au texte hébreu (MT). Les différences entre Matthieu et MT s'expliquent peut-être par le fait que l'évangéliste avait une meilleure version hébraïque de Jérémie. Enfin, mentionnons que le fait qu'une telle citation si fidèle à l'hébreu peut difficilement provenir des milieux chrétiens utilisant le grec, et qu'il est difficile d'imaginer que ces milieux auraient appliqué ce passage de Jérémie à Jésus, tout cela nous force à conclure que nous sommes ici devant l'œuvre de Matthieu lui-même.

3. La citation d'Isaïe 4, 3 et Juges 16, 17 en Mt 2, 23?

D'où vient la citation : « Il sera appelé un Nazôréen »? À la [note 23](#) nous avons présenté trois possibilités d'où viendrait le mot Nazôréen : du nom de la ville de Nazareth, de *nēšer* (rejeton de la maison de David) et nazir, le consacré à Dieu dès sa naissance. C'est probablement nazir que Matthieu avait en tête quand il écrivait : « ce qui avait été annoncé par les prophètes ». Ces prophètes sont Isaïe (« Celui qui reste en Sion et subsiste à Jérusalem sera appelé saint », 4, 3) et Juges (les Juges appartiennent à la section des prophètes dans la bible hébraïque) (« J'ai été un nazir de Dieu depuis le ventre de ma mère », 16, 17). Examinons les diverses versions de l'AT, celle de la Septante (LXX), selon le Vaticanus (B) ou l'Alexandrinus (A) quand il y a divergence, et le texte hébreu massorétique (MT).

Matthieu	LXX (Is 4, 3)	MT (Is 4, 3)	LXX B (Jg 16, 17)	LXX A (Jg 16, 17)	MT (Jg 16, 17)
« Il sera appelé un Nazôréen (<i>Nazōraios klēthēsetai</i>) »	« Ils seront appelés saints (<i>hagioi klēthēsontai</i>) »	« Il sera appelé saint (<i>qādōš</i>) »	« Je suis le saint (<i>hagios</i>) de Dieu »	« Je suis le nazir (<i>naziraios</i>) de Dieu »	« J'ai été un nazir (<i>nāzîr</i>) de Dieu »

Pour comprendre la façon dont Matthieu utilise l'AT dans sa citation, il faut savoir que le mot hébreu *nāzîr* est parfois traduit en grec par *naziraios* (LXX A) ou par *hagios* (saint) (LXX B). La traduction grecque *hagios* (saint) n'est appliquée qu'une seule fois dans la Bible à un individu, Samson, en Jg 16, 17 (LXX B). Or, le texte hébreu dans ce passage parle de Samson comme d'un nazir, que LXX A a traduit de manière plus littérale par *naziraios*. Ce rapprochement *hagios/naziraios* a probablement rappelé à Matthieu cet autre passage : « Il sera appelé un saint (*hagios*) » (Is 4, 3). Comme il y a une équivalence *hagios* (saint) / *naziraios* (nazir), ça ne posait pas de problème à Matthieu de lire Is 4, 3 sous la forme : « il sera appelé un *naziraios* ». Et il était légitime qu'il l'applique à Jésus, lui qui était un saint par sa consécration, et que *naziraios* évoquait sa patrie : Nazareth. De plus, le rapprochement avec le nazir Samson était légitime puisque ce dernier est présenté comme celui qui sauvera Israël de la main des Philistins (LXX A : Jg 13, 5), et Jésus est présenté comme celui qui sauvera son peuple de ses péchés (Mt 1, 21).

Ce type d'exégèse peut nous paraître déroutant. Mais pour Matthieu c'est le même Dieu qui parle à travers les prophètes et qui a planifié la naissance et la carrière de son fils dans le menu détail. S'il a pu détecter un tel plan dans l'Écriture, c'est en vertu de ses compétences de scribe versé dans les subtilités de la traduction de la Loi et des Prophètes, « un scribe instruit du Royaume ...qui tire de son trésor du neuf et du vieux » (Mt 13, 52).

C. L'arrière-plan pré-matthéen du récit d'Hérode

Le récit de la fuite en Égypte et du massacre à Bethléem est-il historique, ou est-il le produit d'une réflexion à partir de l'AT et de thèmes juifs?

1. Histoire et vraisemblance

Commençons avec la fuite en Égypte. On n'a aucun écho d'un tel événement dans le récit du ministère de Jésus, et un tel séjour en Égypte est incompatible avec le récit de Luc qui nous présente un retour de Bethléem à Nazareth tôt après la naissance de Jésus sans incident et comme prévu. On ne peut pas considérer comme un témoignage indépendant des écrits juifs polémiques contre les chrétiens au 2e s., car ils sont basés sur les récits de l'enfance qu'ils cherchent à tourner en ridicule : Marie aurait trouvé refuge en Égypte à cause de la naissance scandaleuse de Jésus, et ce dernier y aurait appris la magie noire pour ensuite tromper les gens.

Pour le massacre de Bethléem, il n'y a aucune mention chez l'historien juif Flavius Josèphe qui a pourtant bien documenté la cruauté d'Hérode au cours des dernières années de son règne. Les biblistes ont essayé de trouver des appuis dans divers textes. Par exemple, vers l'an 400, Macrobius ([Saturnalia](#), II iv 11) nous présente un jeu de mots pour démontrer la cruauté d'Hérode le Grand qui a fait tuer trois de ses fils : il vaut mieux être le cochon d'Hérode que son fils. Or ce jeu de mot est présenté dans le décor où des enfants de deux ans et moins auraient été tués par Hérode. Mais il est probable que c'est le récit de Matthieu qui a fourni à Macrobius son décor. De même, on ne peut utiliser Apocalypse 12, 1-5 qui parle d'un dragon qui veut dévorer l'enfant d'une femme sur le point d'enfanter, car il s'agit d'une référence à la mort et à la résurrection de Jésus. Enfin, il y a l'écrit juif du 1^{er} ou 2^e s. de notre ère, l'[Assomption de Moïse](#) (6, 2-6), qui parle d'un roi insolent qui fera périr jeunes et vieux comme ont fait les Égyptiens; mais nous sommes devant une affirmation tellement vague qu'il n'y a aucun moyen de la relier à l'événement dont parle Matthieu.

Les raisons sont donc sérieuses pour considérer la fuite en Égypte et le massacre de Bethléem comme non historiques. Mais néanmoins, Matthieu devait présenter son récit théologique de manière à ce qu'il apparaisse vraisemblable pour l'auditoire de son époque. Le massacre bien connu d'enfants mâles par le Pharaon d'Égypte pouvait être attribué de manière très plausible au cruel Hérode le Grand, surtout lors des dernières années de sa vie. Et ce massacre était d'autant plus plausible qu'il provenait de la crainte d'Hérode devant un roi rival possible; Josèphe ([Antiquité juives](#), XVII ii 4 : #43) nous apprend qu'Hérode fit massacrer des Pharisiens qui avaient prédit que son trône lui serait enlevé au profit de son frère et de sa femme et de tout enfant qui en naîtrait. Le décor de Matthieu est très évocateur : Hérode fut enterré dans la forteresse très visible d'Hérodioum, à quelques kilomètres de Bethléem, la cité de David, mettant en contraste l'oïnt de Dieu et le roi méchant. Quant à la fuite en Égypte, voir la [note sur v. 14](#) où nous avons présenté l'Égypte comme le lieu habituel de refuge pour ceux qui fuyaient la tyrannie des rois de Palestine, et donc l'auditoire de Matthieu devait trouver l'événement vraisemblable.

2. Le récit de Joseph/Moïse

Nous avons déjà suggéré que Matthieu ne s'est pas basé sur un récit d'événements historiques, mais a réécrit une tradition qui associait la naissance de Jésus, fils de Joseph, au patriarche Joseph et à la naissance de Moïse. Plus tôt (voir [reconstitution du matériel pré-matthéen](#)), nous avons ainsi reconstruit cette tradition pré-matthéenne en ce qui concerne Hérode.

Puis, lorsque [Hérode eut fait cela], voici qu'un ange du Seigneur apparut en rêve à Joseph en disant : "Lève-toi, prends l'enfant et sa mère et fuis en Égypte. Restez-y jusqu'à ce que je vous le dise, car Hérode va chercher l'enfant pour le faire périr". Alors Joseph se leva, prit l'enfant et sa mère de nuit et s'en alla en Égypte, où il resta jusqu'à la mort d'Hérode.

Alors Hérode [quand la recherche de l'enfant eut échoué] tomba dans une rage furieuse. Il fit envoyer à Bethléem et dans les régions avoisinantes et massacra tous les garçons de deux ans et moins [selon le temps qui avait été déterminé dans le rêve].

Or, quand Hérode mourut, voici qu'un ange du Seigneur apparut en rêve à Joseph en Égypte, et lui dit : "Lève-toi, prends l'enfant et sa mère et retourne sur la terre d'Israël, car ceux qui cherchaient la vie de l'enfant sont morts". Alors Joseph se leva, prit l'enfant et sa mère, et retourna sur la terre d'Israël.

Si on enlève de la section 2, 13-23 les formules de citation, on remarque que Matthieu a ajouté peu de choses à la tradition pré-matthéenne, sinon certaines « coutures ».

- 2, 13a : « lorsqu'ils (les mages) ils se retirèrent »
- 2, 16a : « lorsqu'il (Hérode) vit comment il avait été trompé par les mages »
- 2, 16d : « selon le temps exact qu'il s'était fait déterminer par les mages »

Le fait que les deux récits (naissance de Jésus et les mages) pré-Matthéens puissent être séparés aisément est l'argument le plus solide pour leur indépendance originelle. Le récit pré-matthéen autour de la naissance de Jésus contenait déjà des motifs d'hostilité devant la révélation de la naissance du messie, ainsi que celui de l'intervention de Dieu. Le premier motif apparaît aussi chez Lc 2, 34-35 (la prophétie de Syméon qui dit à Marie que l'enfant sera un signe contesté) et nous confirme qu'il s'agit d'un motif qui est apparu avant les évangiles. L'œuvre de Matthieu a été d'intégrer ses sources en un message évangélique.

VII. Épilogue

Matthieu s'est montré très habile en cousant ensemble des traditions disparates pour produire une préface à son évangile. Car le ministère de Jésus a connu une préparation non seulement par le ministère de Jean-Baptiste, mais également par toute l'activité de Dieu en Israël telle que l'ont fait connaître la Loi et les Prophètes dans l'Écriture : c'est ce qu'entend montrer Matthieu par sa généalogie qui remonte jusqu'à Abraham, par un récit basé sur quelques événements importants dans la Loi, et par des références explicites aux prophètes.

Le récit de l'enfance est le lieu où l'ancien et le nouveau se rencontrent, i.e. l'AT et l'évangile. D'une part, Jésus revit les événements majeurs de son peuple comme l'Exode et l'exil, et Joseph, le fil conducteur du récit, est un Juif droit, fidèle à la Loi, et c'est lui qui protège son fils des forces hostiles et le conduira en sécurité jusqu'en Galilée des Gentils. D'autre part, la révélation de l'identité de Jésus dans l'évangile est déjà présente à travers ses titres : fils d'Abraham, messie ou Christ, fils de Dieu. Le refus de cette révélation qui connaîtra son paroxysme avec le récit de la passion et la crucifixion est déjà anticipé par l'hostilité d'Hérode et des autorités juives et de tout Jérusalem, tandis que la proclamation de l'évangile aux Gentils est anticipée par le récit des mages. Le récit de l'enfance est un évangile en miniature.

L'efficacité de la dramatisation du message évangile par Matthieu est démontrée par la popularité du récit de l'enfance même chez ceux qui ne connaissent presque rien de l'évangile. Il a été l'objet d'innombrables peintures, hymnes, pièces de théâtre, poèmes. Certains sont gênés par une telle popularité et y voient un obstacle au véritable évangile. Pourtant, si le récit de l'enfance est un drame qui capte facilement l'attention, il est aussi en substance une proclamation de la venue du règne de Dieu et de son rejet possible. Bien sûr, les personnages de ce drame semblent porter des vêtements exotiques comme les potentats orientaux ou un roi juif avec des prêtres, mais c'est justement la raison pour laquelle on ne les oublie pas. Mais derrière ces vêtements, on peut voir les croyants de l'époque de Matthieu et leurs opposants, et même le drame de la proclamation chrétienne de tous les temps.

Livre deuxième: Le récit de l'enfance chez Luc

I. Observations générales sur l'évangile de Luc et le récit de l'enfance

A. L'évangile de Luc

Comme le grec de Luc est le meilleur des quatre évangélistes, il est hautement probable que sa langue maternelle était le grec. Et avec l'absence de mots hébreux, de couleur palestinienne et de référence au texte hébreu de l'AT, on imagine que son auditoire était composé presque exclusivement de chrétiens provenant du monde païen, peut-être d'une église fondée par Paul. Et selon une tradition du 2^e s. (le canon de Muratori, Irénée), l'évangéliste se nommerait Luc, compagnon de Paul, qui aurait produit son œuvre en Grèce vers l'an 80.

L'évangile de Luc n'a pas de visée apologétique comme on peut trouver parfois chez Matthieu qui doit se défendre contre ses frères Juifs orthodoxes. La mission pour les Gentils ne provient pas de l'échec de la mission en Israël, mais fait partie dès le départ du plan de Dieu. Même les chrétiens juifs de Jérusalem voyaient l'harmonie entre la mission aux Gentils et la mission à Israël (voir Ac 15, 25). Pour exprimer tout cela, Luc utilise les repères géographiques : l'évangile est centré sur cette longue marche vers Jérusalem, le centre du Judaïsme, et mêmes les apparitions de Jésus ressuscité n'auront lieu qu'à Jérusalem; mais avec les Actes des Apôtres, c'est la longue marche à partir de Jérusalem jusqu'au centre de l'univers, i.e. Rome. L'intérêt de Luc pour l'ensemble de l'univers est exprimé les multiples références aux empereurs romains tant dans le récit de l'enfance que le corps de l'évangile. Et l'atmosphère de l'évangile est empreinte de gentillesse exprimée par de nombreuses scènes qui mettent en vedette des femmes, y compris le récit de l'enfance centrée sur Marie, alors que Matthieu est centré sur Joseph.

Avant d'aborder le récit lui-même de l'enfance, faisons tout de suite deux mises au point concernant sa valeur historique.

- i. Certains ont cru pouvoir soutenir sa valeur historique en invoquant les liens qui existent entre l'évangile de Luc et l'évangile de Jean (par exemple, la pêche miraculeuse en Jn 21 et Lc 5), y voyant un cas d'attestation multiple. S'il est vrai que Luc et Jean ont pu avoir accès à des traditions écrites ou orales communes, l'utilisation qu'ils en ont faite est si différente qu'il est clair que les deux évangélistes ne se sont pas connus et n'ont jamais eu accès à leur œuvre respective. Et il n'y a aucun argument valable pour affirmer que le disciple bien-aimé était Jean fils de Zébédée, et qu'il aurait vécu avec Marie un certain nombre d'années, d'où il aurait eu accès à une information privilégiée sur la naissance de Jésus.
- ii. Il faut interpréter avec soin la préface de l'évangile (« ...d'après ce que nous ont transmis ceux qui furent dès le début témoins oculaires et serviteurs de la Parole, j'ai décidé, moi aussi, après m'être informé exactement de tout depuis les origines d'en écrire pour toi l'exposé suivi... », Lc 1, 2-3). Certains y voient un argument pour l'historicité de son récit de l'enfance. C'est oublier que les « témoins oculaires » désignent avant tout les compagnons de Jésus et les prédicateurs apostoliques, et cela n'a rien à voir des gens qui auraient été témoins oculaires de la naissance de Jésus. De plus, quand il emploie l'adverbe « exactement », il ne s'agit pas d'exactitude chronologique, mais d'exactitude logique. Par exemple, on trouve un certain nombre d'inexactitudes chronologiques dans ses Actes des Apôtres. Par contre, il s'octroie une certaine liberté littéraire afin de présenter un exposé plus logique que celui de Marc, par exemple en renversant l'ordre de Mc 1, 16-31 sur l'appel des disciples pour d'abord raconter les miracles de Jésus avant l'appel des disciples.

B. Le récit de l'enfance de Luc

1. La relation des chapitres 1-2 avec le reste de Luc/Actes

Commençons avec la question : Luc a-t-il rédigé son évangile en commençant avec le récit de l'enfance? Dans notre analyse de Matthieu, nous avons conclu que l'évangéliste avait commencé la rédaction de son œuvre avec le récit de l'enfance. Mais dans le cas de Luc, les données probantes nous amènent à une conclusion

opposée : le récit de l'enfance a été ajouté après l'achèvement de ses deux œuvres, i.e. l'évangile et les Actes des Apôtres. Voici les principaux arguments.

- i. Lc 3, 1-2 (« L'an quinze du principat de Tibère César, Ponce Pilate étant gouverneur de Judée, Hérode tétrarque de Galilée, Philippe son frère tétrarque du pays d'Iturée et de Trachonitide, Lysanias tétrarque d'Abilène, sous le pontificat d'Anne et Caïphe, la parole de Dieu fut adressée à Jean, fils de Zacharie, dans le désert ») apparaît comme un véritable début d'évangile
- ii. Commencer l'évangile avec Jean-Baptiste et le baptême de Jésus est le point de départ normal d'un évangile comme on le voit chez Marc et Jean
- iii. Ac 1, 22 (discours de Pierre : « ... en commençant au baptême de Jean jusqu'au jour où il nous fut enlevé ») circonscrit l'évangile à la période du ministère de Jésus
- iv. La généalogie de Jésus placée au ch. 3 s'expliquerait facilement si ce chapitre constituait le début de la première version de l'évangile
- v. Aucun élément du récit de l'enfance ne reçoit un écho quelconque dans le reste de l'évangile : on pourrait enlever le récit de l'enfance et cela n'aurait aucun impact sur l'ensemble de l'évangile

Ceci étant dit, il ne fait pas de doute que c'est Luc lui-même qui a ajouté après coup le récit de l'enfance à son évangile. Cela soulève une nouvelle question : ces deux chapitres du récit de l'enfant ont-ils été entièrement composés par Luc, où est-il dépendant d'un certain nombre de sources? C'est ce que nous essaierons d'éclaircir dans l'analyse qui suit.

- a. La relation théologique des ch. 1 – 2 avec le reste de l'évangile-Actes

Si la relation théologique est forte, alors Luc a été forcé de modifier le matériel de ses sources pour le mettre au diapason de sa vision des choses. Si elle ne l'est pas, alors la théorie d'une source pré-lucanienne devient l'explication plausible des divergences entre le récit de l'enfance et le reste de l'évangile. Ce dernier cas est soutenu par certains biblistes.

Mais notre analyste nous conduit plutôt à conclure que le récit de l'enfance de Luc est une véritable introduction aux thèmes majeurs de son évangile. Sur ce point, il joue le même rôle que les deux premiers chapitres des Actes des Apôtres par rapport au reste de l'œuvre : ces derniers fournissent une transition entre la période de Jésus et celle de l'Église, et les apôtres assurent ce lien entre les deux, tandis que l'Esprit Saint intervient après le départ de Jésus pour veiller à une continuité. On note un rôle semblable du récit de l'enfance qui assure la transition entre l'histoire d'Israël (que représentent Zacharie, Élisabeth, Siméon, Anne et l'hymne de Marie autour du petit reste d'Israël) et l'histoire de Jésus (que représentent Jean-Baptiste et Jésus).

Ainsi, si Luc a composé son récit de l'enfance après avoir complété l'ensemble de son évangile et les Actes des Apôtres, on comprend qu'il ait pu vouloir répliquer quelque peu son introduction aux Actes dans son récit de l'enfance, si bien que ce dernier détonne un peu avec le reste de son évangile (alors qu'il est forcé de suivre le schéma de Marc et de la source Q), et ressemble plus à l'atmosphère qu'on trouve dans les Actes, i.e.

- l'effusion de l'Esprit Saint (Lc 1, 15.41.67.80; 2, 25-27) comme à la Pentecôte ou après la Pentecôte,
- les hymnes qui jouent le même rôle que le discours des Actes pour expliquer les événements,
- les apparitions angéliques (Lc 1, 11.26; 2, 9) qui disparaissent pendant le ministère de Jésus et réapparaissent dans les Actes (5, 19; 8, 26; 10, 3; 12, 7; 27, 23),
- le titre « Christ (messie) Seigneur » donné par les anges (Lc 2, 11) repris dans les Actes (2, 36)
- le parallélisme entre Jésus et Jean-Baptiste qui reprend le parallélisme entre Pierre et Paul dans les Actes

Le récit de l'enfance reflète vraiment un motif lucanien.

- b. La nature et l'étendue des sources possibles

Quelles sources Luc a-t-il pu utiliser? Il s'agit d'une pluralité de sources. Les sources proposées par les biblistes peuvent être regroupées en trois types :

- i. Il y aurait une source spéciale pour les cantiques ou hymnes, i.e. le *Magnificat* (1, 46-55), le *Benedictus* (1, 67-79), le *Gloria* (2, 13-14) et le *Nunc Dimittis* (2, 29-32). Ils ont leur style poétique propre et certains, comme le *Magnificat* et le *Benedictus*, sont à peine chrétiens, et pourraient aussi bien provenir de cercles juifs que de cercles juifs chrétiens.
- ii. Des sources pour une ou plusieurs unités du ch. 2, i.e. 2, 1-20 (la naissance de Jésus et l'annonce aux bergers); 2, 22-39 (présentation de Jésus au temple et les prophéties de Syméon et d'Anne); 2, 41-51 (le jeune Jésus au temple). Ce ch. 2 est totalement différent du ch. 1 et pourrait exister sans lui : il a sa propre introduction et ignore la conception virginale et l'identité des parents de Jésus tout comme la

personne de Jean-Baptiste, et semble avoir une conclusion en 2, 40, si bien que le récit du jeune Jésus au temple (2, 41-51) semble un ajout après-coup.

- iii. Des sources pour les récits du ch. 1 autour de Jean-Baptiste et Jésus. Plusieurs biblistes proposent que la tradition autour du Baptiste proviendrait de ses disciples. Et même certains vont jusqu'à affirmer que même le matériel du ch. 1 comme le *Magnificat* aurait été à l'origine prononcé par Élisabeth, que l'annonciation s'adressait d'abord à Élisabeth (en parallèle à l'annonce à Zacharie), et que même la présentation au temple (2, 22-39) concernait au début Jean-Baptiste (un écho du naziréat chez Samuel).

Toutes ces propositions seront discutées lorsque nous commenterons les passages particuliers.

c. Le langage des sources présumées

Pour détecter l'utilisation d'une source par un évangéliste, on peut avoir recours soit à l'analyse du contenu, soit à l'analyse linguistique. Malheureusement, l'analyse linguistique du récit de l'enfance de Luc qui a une couleur plus sémitique que le reste de son évangile a donné cours à un débat féroce chez les biblistes sans obtenir de consensus : pour certains Luc a eu recours à une tradition orale ou écrite soit araméenne, soit hébraïque, pour d'autres Luc a délibérément utilisé le style sémitisant de la Septante. Aussi allons-nous utiliser plutôt le contenu du récit et son modèle de pensée pour détecter les sources de Luc.

Commençons avec le ch. 1. Nous croyons que certains éléments du récit sont parvenus à Luc sous forme d'une tradition, par exemple le nom des parents de Jean-Baptiste. Bien avant Luc, il y a eu une tendance à comparer la naissance de Jésus à la façon dont l'AT présente la conception de certaines figures salvifiques par l'usage de motifs comme l'annonciation ou la conception virgine. L'art de Luc fut de coudre ensemble ces diverses traditions, de les étoffer, de leur intégrer des formulaires de foi et des portraits de Jean-Baptiste et Marie glanés à partir du récit évangélique du ministère de Jésus. C'est son sens du parallélisme qui l'a amené à mettre en parallèle la conception de Jean-Baptiste et celle de Jésus, tout en prenant soin sur le plan théologique de mettre l'un inférieur à l'autre. Pour construire les figures de Zacharie et d'Élisabeth, il s'est servi de celles d'Abraham et de Sara afin que le récit de l'enfance soit un pont entre Israël et Jésus. Une fois complétées les grandes lignes du ch. 1, Luc aurait ajouté et adapté deux cantiques, le *Magnificat* et le *Benedictus*, deux cantiques provenant peut-être d'une communauté judéo-chrétienne.

La composition du ch. 2 pourrait être expliquée par la théorie d'une source. Par exemple, 2, 41-51 (Jésus avec les docteurs du temple) pourrait venir d'une tradition populaire relatant des choses merveilleuses précédant le ministère de Jésus, semblable aux noces de Cana (Jn 2, 1-11). Le cœur du récit qui suit la naissance de Jésus semble provenir d'une source sous forme d'une suite de réflexions auxquelles Matthieu a eu également accès et que Luc a dramatisées à sa façon : on note une similitude dans la trame du récit et sa théologie. Pour raccorder ces diverses sources, Luc a créé avec sa plume des raccords (l'idée d'un recensement, 2, 1-5; l'incompréhension des parents devant l'escapade de Jésus au temple, 2, 40; la circoncision de l'enfant et la purification de Marie, 2, 21-24). Enfin, à tout cet ensemble, Luc a ajouté le *Gloria* et le *Nunc Dimittis*.

2. L'organisation interne des chapitres 1-2

Les biblistes ne s'entendent pas sur la structure des deux premiers chapitres. Ce désaccord provient probablement du fait qu'on ne reconnaît pas qu'il y a eu deux étapes dans la rédaction du récit de l'enfance chez Luc : d'abord un récit de base rédigé par Luc, puis certaines additions ultérieures par Luc. Dans l'analyse de la structure, il faut tenir compte des éléments suivants :

- À la base, il y a sept épisodes : 1) l'annonciation concernant Jean-Baptiste; 2) l'annonciation concernant Jésus; 3) la visitation; 4) la naissance / circoncision / le choix du nom de Jean-Baptiste; 5) la naissance / circoncision / le choix du nom de Jésus; 6) la présentation au temple; 7) la découverte de Jésus au temple
- Tous s'entendent pour dire que Luc a voulu dresser un parallèle entre Jean-Baptiste et Jésus. Le parallélisme le plus serré est entre les épisodes 1 et 2 (les 2 annonces), et entre les épisodes 4 et 5 (les deux naissances)
- L'épisode 3 (la visitation) qui établit un lien la mère de Jean-Baptiste et celle de Jésus échappe à ce parallélisme.
- Il n'y pas de parallèle chez Jean-Baptiste pour les épisodes 6 et 7.
- Il y a des références à la croissance et au progrès de l'enfant dans les épisodes 4, 6 et 7, le premier concernant Jean-Baptiste, les deux autres concernant Jésus

- Les cantiques cadrent gauchement dans cette analyse
 - a. Le deuxième cantique (*Benedictus*) renvoie à Jean-Baptiste, alors que le premier (*Magnificat*) et le quatrième (*Nunc Dimittis*) renvoie à Jésus
 - b. Il y a un fort parallèle entre le *Magnificat* et le *Benedictus*, mais ils appartiennent à des épisodes (3 et 4) qui ne sont pas parallèles
 - c. Sur le plan des épisodes, le *Benedictus* et le *Nunc Dimittis* sont près l'un de l'autre et sont tous des cantiques prophétiques après la naissance de l'enfant et renvoyant à sa destinée
 - d. Le *Gloria* est plus général que les autres

Comme nous l'avons proposé, Luc aurait composé son récit de l'enfance en deux étapes. La première étape a consisté à dresser un parallèle entre Jean-Baptiste et Jésus, d'où cette structure :

- I. Deux Annonciations de conception
 1. Annonciation sur Jean-Baptiste (1, 5-23) et grossesse d'Élisabeth ainsi qu'une louange à Dieu (1, 24-25)
 2. Annonciation sur Jésus (1, 26-38) et louange d'Élisabeth sur la grossesse de Marie (1, 39-45.56)
- II. Deux récits de naissance / circoncision / choix du nom et annonce de la grandeur future
 1. Récit sur Jean-Baptiste (1, 57-66) et affirmation de transition sur son ministère futur
 2. Récit sur Jésus (2, 1-27.34-39) et affirmation de transition sur son ministère futur (2, 40)

Le premier diptyque est constitué de deux sections d'égales longueurs. Il culmine avec la louange d'Élisabeth adressé à Marie comme mère de Jésus, indice que la grandeur future de Jésus est supérieure à celle de Jean. Le deuxième diptyque rend plus explicite cette supériorité de Jésus : ce n'est plus une question sur l'identité de Jean-Baptiste (« Que sera donc cet enfant? »), mais une proclamation par un ange qui l'identifie comme messie et Seigneur, suivie d'une prophétie de Syméon rempli de l'Esprit Saint. Dans une deuxième étape, Luc a ajouté du matériel important, mais qui a brisé l'équilibre de l'ensemble, en particulier le motif des diptyques. Les cantiques sont très beaux, mais gauches en regard de la structure. C'est au cours de cette deuxième étape qu'a été ajouté l'épisode du jeune Jésus qu'on retrouve au temple, ce qui a forcé l'ajout d'une deuxième conclusion (2, 52).

II. L'Annonciation de la naissance de Jean-Baptiste

Traduction de Luc 1, 5-25

5 Aux jours d'Hérode, roi de Judée, il y avait un certain prêtre dont le nom était Zacharie, qui appartenait à la division d'Abia. Il avait une femme qui descendait d'Aaron, et qui s'appelait Élisabeth. 6 Aux yeux de Dieu, ils étaient tous deux droits, observant sans reproche tous les commandements et toutes les ordonnances du Seigneur. 7 cependant ils n'eurent pas d'enfants, dans la mesure où Élisabeth était stérile et tous deux étaient avancés en âge.

8 Or, pendant que Zacharie remplissait sa tâche de prêtre, pendant la période où sa division était au service du Temple en présence de Dieu, 9 il y eut un tirage au sort selon la coutume du sacerdoce ; et il gagna le privilège d'entrer dans le sanctuaire du Seigneur pour brûler l'encens. 10 A cette heure de l'encens, toute la multitude du peuple était là, priant au dehors. 11 Un ange du Seigneur apparut à Zacharie, qui se tenait à droite de l'autel de l'encens. 12 En le voyant, Zacharie fut déconcerté, et la crainte s'empara de lui. 13 Mais l'ange lui dit "Ne crains pas, Zacharie, car ta prière est exaucée.

13d Et ta femme Élisabeth te donnera un fils,
13e et tu appelleras son nom Jean.
14a Et tu auras de la joie et de l'allégresse,
14b et beaucoup se réjouiront de sa naissance.

15a car il sera grand devant le Seigneur,
15b et il ne boira ni vin ni boisson forte.
15c Et il sera rempli du Saint-Esprit dès le ventre de sa mère,
16 et il ramènera beaucoup de fils d'Israël au Seigneur, leur Dieu.

17a Et il marchera devant Lui
17b dans l'esprit et la puissance d'Élie
17c pour tourner les cœurs des pères vers les enfants
17d et les désobéissants vers la sagesse des justes,
17e pour préparer pour le Seigneur un peuple qui est prêt".

18 Mais Zacharie dit à l'ange : "Comment le saurais-je ? Je suis un vieil homme, et ma femme est avancée en âge." 19 L'ange répondit : "Je suis Gabriel ; je me tiens en présence de Dieu. J'ai été envoyé pour te parler et t'annoncer cette bonne nouvelle. 20 Et voici que tu seras réduit au silence et incapable de parler jusqu'au jour où ces choses arriveront, parce que tu n'as pas cru à mes paroles qui, pourtant, s'accompliront en temps voulu".

21 Pendant ce temps, le peuple attendait Zacharie, étonné de son retard dans le sanctuaire du Temple. 22 Et quand il sortit, il ne put leur parler ; et ils comprirent qu'il avait eu une vision dans le sanctuaire du Temple. Pour sa part, Zacharie communiqua avec eux par des signes, restant muet. 23 Lorsque le temps de son service sacerdotal fut terminé, il retourna chez lui.

24 Par la suite, Elizabeth, sa femme, conçut, et pendant cinq mois, elle se maintint en isolement. 25 "Le Seigneur m'a traité de cette manière", réfléchit-elle, "aux jours où Il a jeté les yeux pour m'enlever ma disgrâce parmi les hommes".

Notes

v. 5

- « Aux jours d'Hérode, roi de Judée ». L'expression « aux jours de » est un sémitisme, comme chez Mt 2, 1. Les biblistes s'entendent pour dire qu'il s'agit ici d'Hérode le Grand, qui était non seulement roi de Judée, mais de toute la Palestine. Luc fait probablement référence à une partie pour désigner le tout, comme aujourd'hui on peut faire référence à la Hollande, une province, pour désigner tous les Pays-Bas (voir Lc 7, 17 et Ac 10, 37).
- « un certain (*tis*) prêtre ». La mention d'un prêtre indéfini enlève toute possibilité d'y voir un grand prêtre, comme le fait le Protoévangile de Jacques.
- « nommé Zacharie ». Littéralement : « du nom de », une expression qui apparaît 25 fois dans l'évangile de Luc et les Actes. Dans les deux livres des Chroniques, le nom Zacharie apparaît 7 fois comme prêtre ou lévite. Le Zacharie le plus fameux est ce prophète (fils de Bèrèkya, 6e s. av. JC) qui appartient à la liste des douze prophètes mineurs dans l'AT. Notons que Luc ne commet pas la même erreur que Mt 23, 15 qui a confondu ce prophète avec un autre Zacharie (fils du prêtre Yehoyada, 9e s. av. JC; voir 2 Ch 24, 20-21), comme on le voit en Lc 11, 51. Cette confusion des deux Zacharie se retrouve dans le Protoévangile de Jacques et chez Origène. Ce dernier ajoute cette histoire où Zacharie prend la défense de Marie lorsqu'elle se rend au temple et se joint aux vierges, ce qui lui vaudra d'être tué entre le temple et l'autel. Cette histoire a joué un rôle important dans la tradition patristique sur la continuité du statut de Marie comme vierge.
- « qui appartenait à la division (*ephēmeria*) ». Le mot *ephēmeria* peut désigner soit la période du service sacerdotal (Ne 13, 30), soit comme ici une division de prêtres de service (1 Chr 23, 6). À l'origine, il y avait 24 divisions de prêtres, mais seulement 4 divisions reviendront d'exil (Esd 2, 36-39; 10, 18-22). Mais il faut assumer que ces 4 divisions auraient été par la suite subdivisées en 24. Selon Josèphe (Contre Apion II 8 #108), chaque division contenait plus de 5 000 hommes. Le bibliste Jeremias (Jérusalem, 198-206) estime qu'il y avait environ 18 000 prêtres et Lévites en Palestine au temps de Jésus. »
- « une femme qui descendait d'Aaron ». Littéralement : « femme des filles d'Aaron ». Il n'était pas obligatoire pour un prêtre d'être marié à une femme de lignée sacerdotale (prêtre ou lévite), mais les sources rabbiniques se montrent sévères vis-à-vis des femmes de lignée sacerdotale qui n'épousent pas un prêtre.
- « et qui s'appelait Élisabeth ». Littéralement : « et son nom, Élisabeth », une construction inhabituelle chez Luc qu'on retrouve aussi en Lc 1, 27 : « le nom de la vierge, Marie ». Dans l'AT, la seule mention d'une Élisabeth est la femme du grand prêtre Aaron (Ex 6, 23).

v. 6

- « Aux yeux de Dieu ». Pour Luc, même si pour plusieurs l'infertilité était le signe d'un péché ou d'une culpabilité quelconque (« ma disgrâce parmi les hommes », Lc 1, 25), ce n'est pas le cas aux yeux de Dieu.
- « droits, observant sans reproche tous les commandements et toutes les ordonnances ». Littéralement : « droits, marchant en tout... ». Nous sommes devant des expressions grecques « sémitisées », un écho de la Septante (1 R 8, 61). Zacharie et Élisabeth sont présentés de la même façon que Matthieu présente Joseph comme un homme droit, qui se fait un devoir d'observer la Loi.
- « du Seigneur ». Dans l'évangile de Luc « Seigneur » renvoie à la fois à Dieu et à Jésus. Mais dans l'atmosphère de l'AT du récit de l'enfance, seules deux occurrences renvoient à Jésus (1, 43; 2, 11).

v. 7

- « Cependant (*kai*) ». Littéralement : « et », mais c'est un « et » adverse, car ils n'ont pas eu d'enfant malgré leur piété.
- « dans la mesure où (*kathoti*) ». *kathoti* est un mot exclusivement lucanien dans tout le NT et signifie : selon que, parce que, dans la mesure où.»

- « tous deux étaient avancés en âge ». Littéralement : « avancés en jours », une expression hébraïque. Techniquement, ce n'est pas la raison pour laquelle ils n'ont pas eu d'enfant, mais Luc entend simplement signifier que ce n'est plus maintenant possible.
- v. 8
- « pendant que Zacharie "remplissait sa tâche de prêtre" (*hierateuō*) ». Littéralement : « pendant que Zacharie était prêtre », une construction grammaticale qu'on retrouve en Lc 3, 21.
 - « où sa division était au service du Temple ». Chacune des 24 divisions étaient de service pour une semaine à tous les demi-ans.
- v. 9
- « il y eut (*egeneto*) un tirage au sort ...et il gagna (*lagchanō*) ». Littéralement : « il arriva qu'il gagna par tirage au sort ». Cette structure de phrase qui commence avec *egeneto* (il arriva) suivi d'un verbe au temps fini (22 fois) ou de *kai* (et) avec un verbe (12 fois) dans l'évangile de Luc est une forme de sémitisme. Le verbe peut signifier : tirer au sort, ou encore : gagner par le sort. Notre traduction a essayé d'unir ces deux significations. Notons que pendant la période de service d'une division, la répartition des tâches se faisaient par tirage au sort. Il y en avait quatre le matin, i.e. pour l'holocauste, pour l'offrande du repas, pour l'offrande d'encens et pour le maintien du candélabre. Dans l'après-midi il y avait seulement le tirage au sort pour l'encens, pour accomplir le commandement d'Ex 30, 7-8 (« Aaron y fera fumer le parfum à brûler ; matin après matin, quand il arrangera les lampes »).
 - « le privilège ... pour brûler l'encens ». Nous avons ajouté le mot « privilège » pour faciliter la compréhension du texte. De fait, offrir l'encens était un grand privilège qui n'arrivait qu'une fois dans sa vie, car celui qui avait été choisi par le sort pour le faire devenait par la suite inéligible pour la prochaine sélection tant que tous les autres n'ont pas eu la chance de le faire.
 - « d'entrer dans le sanctuaire (*naos*) du Seigneur ». Le *naos* désigne le lieu saint, par opposition aux différentes cours du temple et au Saint des saints où seul pénétrait le grand prêtre le jour du Grand pardon. Le prêtre prenait l'encens dans un bol et le répandait sur du charbon incandescent (Mishna, Tamid 3, 6.9; 6, 3).
- v. 10
- « toute la multitude (*plēthos*) du peuple était là ». *plēthos* (multitude) est une expression stéréotypée de Luc (25 fois) qui permet difficilement d'imaginer le nombre. Certains biblistes en ont déduit qu'il doit s'agir de l'offrande de l'encens du soir (15 h), appelée « heure de la prière » par Ac 3, 1 et qui correspond à l'apparition de Gabriel dans l'AT (Dn 9, 21) lors du sacrifice du soir.
 - « priant au dehors ». Il faut donc assumer que la fumée de l'encens était le signal pour le début de la prière. Les gens se tenaient soit dans la cour des hommes ou dans la cour des femmes qui étaient toutes les deux séparées du sanctuaire par la cour des prêtres. Mais il n'est pas sûr que Luc connaissait bien la géographie du temple.
- v. 11
- « apparut ». Littéralement : « il fut vu (*ōphthē*) ». Nous sommes devant une expression très lucanienne, mais qui donne peu d'indice sur la manière ou la réalité de l'apparition.
 - « un ange du Seigneur ». C'est une figure familière de tous les récits d'annonciation. Comme nous l'avons mentionné en [Mt 1, 20](#), il ne s'agit pas habituellement d'une personne, d'un être intermédiaire entre Dieu et les hommes, mais une façon de décrire la présence divine parmi les hommes. Cependant, Lc 1, 19 identifiera ce personnage avec Gabriel, ce qui correspond à la période postexilique de l'angéologie où il s'agit maintenant d'un être personnel. C'est un concept nouveau, accepté par les Pharisiens, refusé par les Sadducéens.
 - « à droite de l'autel de l'encens ». Cet autel est décrit en Ex 30, 1-0; 37, 25-29. Comme le temple était orienté vers l'est, le côté droit de l'autel, la place d'honneur, se situait au sud, entre l'autel et le candélabre d'or.
- v. 12
- « fut déconcerté, et la crainte s'empara de lui ». Nous sommes devant une réaction standard devant la présence du divin (Ex 15, 16; Judith 15, 2; Mt 28, 4; Lc 2, 9; Ac 19, 17).
- v. 13

- « Ne crains pas ». C'est un des items des schémas standards dans les annonces bibliques de naissance où la personne qui fait la révélation invite à ne pas avoir peur (Mt 1, 20; Lc 1, 30; 2, 10).
- « prière est exaucée ». On fait référence ici à la prière tacite de Zacharie et Élisabeth mentionnée aux v. 6-7. Indirectement, puisque l'enfant ramènera les fils d'Israël à son Seigneur, il s'agit aussi de la prière d'Israël.
- « Et ta femme Élisabeth ». Le style de cette partie du texte est semi-poétique et nous l'avons divisé en trois strophes : la première concerne la participation et la réaction des autres, la deuxième annonce ce que sera l'enfant, et la troisième répète certains thèmes de la deuxième strophe.
- « et tu l'appelleras Jean ». Nous sommes devant un sémitisme qui réapparaît en 1, 31 (voir [Mt 1, 21](#)). Le nom *Yehohannan* ou *Yohanan* (« Dieu fait grâce ») était assez fréquent à cette période; on le rencontre dans la famille de prêtres des Maccabées (par exemple le grand-père de Judas Maccabées en 1 M 2, 2 et Jean Hyrcan).

v. 15

- « devant (*enōpios*) le Seigneur ». L'idée vient de Mal 3, 1 : « Voici, j'envoie mon messenger. Il aplanira le chemin devant ma face (héb. : *lēpānāy*, LXX : *pro prosōpou mou*) ». En utilisant la préposition *enōpios* (37 fois en Luc-Actes), Luc s'écarte un peu de Malachie, mais il fera la même chose en 7, 27, un indice de sa composition libre.
- « ni vin ni boisson forte ». C'est un couple qu'on rencontre dans l'AT (Lv 10, 9; Jg 13, 4; Pr 20, 1; Mi 2, 11). Le terme « boisson forte » renvoie à des alcools qui ne viennent pas du raisin comme le cidre ou la bière.
- « rempli du Saint-Esprit ». L'expression « rempli de » revient 22 fois en Luc/Actes, comparativement à une seule fois chez Marc et Matthieu respectivement. Notons que le terme grec pour « Saint-Esprit » n'a pas d'article défini (« un Esprit-Saint »), si bien que nous sommes loin d'un concept trinitaire. Dans son évangile, l'expression est habituellement sans article (1, 15.35.41.67; 2, 25), l'exception étant 2, 26; dans les Actes (18 fois sans article, 23 fois avec l'article).
- « dès le ventre de sa mère ». C'est un sémitisme qui peut faire référence à la période de grossesse (Jg 13, 3-5) ou au moment de la naissance (Ps 22, 11[10]). Ici il s'agit de la période de la grossesse.

v. 17

- « il marchera devant Lui dans l'esprit et la puissance d'Élie ». Élie était reconnu pour sa capacité de faire des miracles et son don d'esprit prophétique, ce dont il transmettra à Élisée (2 R 9, 15). Tout comme l'expression « devant le Seigneur » du v. 15 était l'écho de Mal 3, 1, de même notre v. 17 est l'écho de Mal 3, 23 (« Voici que je vais vous envoyer Élie, le prophète, avant (*pro*) que ne vienne le jour du Seigneur »). Le pronom « Lui » renvoie à Dieu, et non à Jésus : même si pour Luc Jean-Baptiste a précédé Jésus, il ne pouvait annoncer par la voix de Gabriel que Jean-Baptiste précéderait Jésus alors qu'il n'a pas encore informé son lecteur de la naissance du messie; il se contente d'une référence vague au prophète Malachie où le Seigneur désigne Dieu.
- « pour tourner les cœurs des pères vers les enfants ». Luc emprunte l'expression à Ml 3, 24 et Si 48, 10. Il montre une certaine liberté par rapport au texte de Malachie (on a souligné les différences par rapport à Luc), en particulier en ce qui concerne le singulier et le pluriel :

Lc 1, 17	Ml 3, 24 (texte hébreu)	Ml 3, 24 (Septante)
pour tourner (les) cœurs des pères vers (<i>epi</i>) (les) enfants	Il tournera (le) <u>cœur</u> des pères vers (les) <u>fil</u> s	Qui <u>réunira</u> (le) cœur du <u>père</u> vers (<i>pros</i>) (le) <u>fil</u> s

- « les désobéissants vers (*en*) la sagesse des justes ». La préposition grecque *en* se traduit normalement par : dans ou à. Mais en raison du parallélisme avec *epi* (vers) au début du verset, il faut traduire : vers la sagesse des justes. La mention de la sagesse est surprenante, car on se serait attendu à un changement de comportement, i.e. de la désobéissance à une obéissance à la Loi. Mais dans l'atmosphère postexilique, la sagesse en est venue à être identifiée à la Loi (Baruch 4, 1).
- « pour préparer ... un peuple qui est prêt ». Sur le plan grammatical, il est probable qu'on doive lire « pour préparer » du v. 17e en parallèle avec le v. 17c (« pour tourner »), et que ces deux verbes explicitent le v. 17a : « il marchera devant Lui ». Le verbe « préparer » est typique de la Septante (2 S 7, 24; Si 49, 12), mais le fait de l'utiliser avec « un peuple qui est prêt » est bizarre et ne s'explique que par désir de faire écho à Malachie 3, 1 appliqué à Jean-Baptiste, comme Luc le fera en Lc 7, 27.

v. 19

- « Gabriel ». Ce nom signifie : « homme de Dieu », ou « Dieu s'est montré fort ». Dans l'AT, il n'apparaît que dans le livre de Daniel (8, 15-16; 9, 21) où on le décrit comme un homme. Dans le livre apocryphe de 1 Hénoc on le décrit comme une des quatre présences (40, 2) qui regardent la terre à partir du ciel (9, 1); il est un saint ange (20, 7), au-dessus des puissances (40, 9), préposé au paradis, aux dragons et aux Chérubins (20, 7), avec le pouvoir de détruire le méchant (9, 9-10; 54, 6).
- « je me tiens en présence de Dieu ». Il y aurait un total de sept anges en présence de Dieu (Ouriel, Raphaël, Ragouël, Michel, Sariel, Gabriel, Remiel, voir 1 Hénoc 20); voir Testament de Lévi 8; Ez 9, 2; Tb 12, 15; Ap 8, 2.6. Sur l'idée de se tenir devant Dieu, voir Jb 1, 6; Dn 7, 16.
- « J'ai été envoyé ». Notons que le mot hébreu pour « ange » est *māl'āk*, qui signifie : messager.
- « pour t'annoncer cette bonne nouvelle (*euangelisasthai*) ». Littéralement : « pour t'évangéliser ». Le verbe *euangelisasthai* est relié au mot *euangelion* qui nous a donné le nom « évangile », i.e. bonne nouvelle. La naissance de Jean-Baptiste fait partie de la bonne nouvelle.

v. 20

- « Et voici (*idou*) ». L'expression *idou* revient 10 fois dans le récit de l'enfance de Luc, dont 4 fois sous la forme *kai idou* (et voici) (1, 20.31.36; 2, 25), indice de sémitisme.
- « tu seras réduit au silence ». Il semble qu'il soit devenu sourd en plus d'être muet, car on doit communiquer avec lui par signes (Lc 1, 62).
- « mes paroles qui (*hostis*) ». Luc utilise le pronom relatif *hostis* (qui dénote souvent une qualité caractéristique) comme si c'était un pronom relatif ordinaire.
- « s'accompliront ». La même formule que Matthieu pour exprimer l'accomplissement des prophéties.
- « en temps voulu (*kairos*) ». Le mot *kairos* désigne le temps choisi par Dieu.

v. 21

- « étonné de son retard ». Luc pourrait ici vouloir mettre un peu de pathos dans la scène, à moins qu'il veuille refléter l'ancienne légende du vieil homme qui se rendait au temple chaque année avec Simon le juste (grand prêtre vers 300 av. JC) pour l'offrande du Jour des expiations, et lorsqu'un jour il ne sortit pas du temple, Simon sut que sa mort était proche. Le Talmud de Babylone (*Yoma* 39b) demande que le prêtre ne s'attarde pas dans le sanctuaire du temple.
- « dans le sanctuaire du Temple ». Voir la [note du v.9](#).

v. 22

- « il ne put leur parler ». Normalement, Zacharie aurait dû prononcer la bénédiction d'Aaron (Nb 6, 24-26) avec le prêtre assistant sur les marches du sanctuaire (Mishna, *Tamid* 7, 2). Le récit de Luc assume que Zacharie est seul.
- « ils comprirent qu'il avait eu une vision dans le sanctuaire du Temple ». Une telle affirmation paraîtrait illogique s'il n'y avait pas déjà une tradition d'apparitions dans le sanctuaire (voir par exemple Josèphe, Antiquités judaïques, XIII x 3; #282-83, qui parle de révélation divine chez le grand prêtre Jean Hyrcan alors qu'il offrait l'encens dans le sanctuaire du temple).

v. 23

- « le temps de son service sacerdotal ». La conclusion du récit de l'annonciation revient les motifs qui ont introduit le récit.
- « il retourna ». Littéralement : « il arriva (*egeneto*)...qu'il retourna (*aperchesthai*) ». La construction avec *egeneto* est la même que celle du v. 9. Le thème du départ termine six des sept scènes du récit de l'enfance.
- « chez lui ». Une ville sur les coteaux de Judée.

v. 24

- « Par la suite ». Littéralement : « après ces jours ».

- « pendant cinq mois, elle se maintint en isolement ». La façon habituelle de l'époque de calculer le temps de la grossesse est par mois lunaires, pour un total de dix mois (Sg 7, 2-3), i.e. 40 semaines ou 280 jours. Ainsi, Élisabeth en est à son 6e mois (lunaire) lors de l'annonciation à Marie (1, 36) et Marie restera trois mois (lunaire) avec elle (1, 56), et il lui reste du temps pour retourner chez elle avant la naissance de l'enfant. Selon le Protévangile de Jacques, c'est Marie qui doit s'isoler pendant ces trois mois devant les enfants d'Israël, car on la sait vierge consacrée.

v. 25

- « Le Seigneur ». Littéralement : « Que (*hoti*), ainsi à moi a fait (le) Seigneur ». La conjonction *hoti* (que) doit être interprétée ici comme servant d'introduction à une citation.
- « Il a jeté les yeux pour m'enlever ma disgrâce ». Certaines traductions complètent « il a jeté les yeux » avec « sur moi », ou encore anticipe l'objet du second verbe : « il a jeté les yeux sur ma disgrâce pour l'enlever ».

Commentaire

C'est un récit complet de l'annonce par Dieu de la conception de Jean-Baptiste et qui pourrait ainsi structuré :

- 1, 5-7 : Introduction des personnages
- 1, 8-23 : Annonciation de la conception, livrée par un ange du Seigneur (Gabriel) à Zacharie dans le sanctuaire du temple :
 - 8-10 : la mise en situation;
 - 11-20 : cœur du récit
 - 21-23 : conclusion
- 1, 24-25 Épilogue concernant la grossesse d'Élisabeth et sa louange à Dieu

La structure et les caractéristiques du style de l'annonciation de la naissance de Jean-Baptiste et celle de Jésus sont si semblables (voir le tableau comparatif) qu'elles ne peuvent être accidentelles. Aussi il y a chez les biblistes diverses positions : 1) Luc aurait d'abord composé le récit de l'annonce de la naissance de Jésus, et sur cette base il aurait créé celui de la naissance de Jean-Baptiste; 2) Luc aurait plutôt d'abord composé le récit de l'annonce de la naissance de Jean-Baptiste, et le récit de l'annonce de la naissance de Jésus aurait été composé sur cette base; 3) les deux récits auraient été composés simultanément. Les deux dernières positions ouvrent la porte à une autre question : Luc a-t-il inventé l'information sur Jean-Baptiste, où l'a-t-il reçue en tout ou en partie d'une tradition? Et cette tradition serait-elle complète ou ne contiendrait-elle que des bribes d'information?

A. Introduction (1, 5-7)

Dans cette introduction, quatre pièces d'information nous sont fournies :

1. Le temps : sous le règne d'Hérode le Grand
2. Le nom des parents du Baptiste : Zacharie et Élisabeth
3. Ils sont tous de descendance sacerdotale
4. Ils sont âgés et Élisabeth est stérile

Luc a-t-il inventé cette information, ou provient-elle d'une tradition (historique ou non)? Commençons avec le premier item, le temps : que la naissance de Jésus se situe vers la fin du règne d'Hérode paraît tout à fait plausible. Mais les items deux et trois posent plus de problèmes.

Certains biblistes ont proposé que l'association de Zacharie à la lignée sacerdotale viendrait du fait que le livre de Malachie auquel fait souvent référence Luc pour parler de Jean-Baptiste s'adresse à des prêtres, et que ce livre est précédé immédiatement par le livre de Zacharie, tandis que le nom d'Élisabeth viendrait du fait que la sœur d'Aaron s'appelait Élisabeth. Ces arguments ne sont pas convaincants, d'autant plus que Matthieu et Marc utilisent aussi le livre de Malachie pour parler du Baptiste, mais ignorent totalement cette lignée sacerdotale; et cela n'explique pas certains détails, comme le fait que Zacharie était de la division ou classe d'Abia, ou les procédures concernant l'offrande d'encens.

Il est plus probable que cette tradition sur le nom des parents de Jean-Baptiste et leur lignée sacerdotale, tout comme la date hérodiennne proviennent d'une tradition (historique ou non historique) à laquelle Luc a eu accès. Rappelons-nous que Luc mentionne l'existence d'un groupe de disciples de Jean-Baptiste qui a continué à exister après la mort de Jésus (Ac 19, 1-7) et que les chrétiens de Jérusalem continuaient à fréquenter le temple (Ac 2, 46; 3, 1; 5, 21.42; 21, 23-26), que parmi les convertis il y avait des prêtres (Ac 6, 7). Des traditions sur Jean-Baptiste, sa lignée sacerdotale et sur le culte ont pu être connues dans ces milieux.

Ceci étant dit, Luc ne propose aucun développement sur le fait que Jean-Baptiste était prêtre. Son seul intérêt était que cela fut pour lui un temps de préparation. En effet, dans sa théologie, Luc voit les institutions du judaïsme comme ayant permis aux gens d'être réceptifs à l'événement Jésus. Bien sûr, au moment où il écrit son évangile, le temple a été détruit, et sa destruction a été vue comme une punition de Dieu. Mais pour Luc, s'il y a eu un conflit entre les autorités juives et Jésus, cela ne signifie pas pour autant qu'il y a une opposition intrinsèque entre le judaïsme et la foi chrétienne; au contraire, il y a continuité. Voilà pourquoi il insiste sur la judaïté de Zacharie et Élisabeth, respectueux toutes les lois et les traditions juives, et celle de Joseph et Marie. Et c'est à eux, représentants de ce qu'il y a de mieux en Israël, que sera annoncé la bonne nouvelle, une bonne nouvelle qui inclut à la fois Jean-Baptiste et Jésus, qui appartiennent tous deux à l'ère nouvelle.

Qu'en est-il de l'information que les parents du Baptiste étaient âgés et qu'Élisabeth était stérile? Nous sommes ici probablement devant le travail théologique de Luc qui réutilise des thèmes bien connus autour de deux groupes de parents de l'AT. Rappelons-nous que Luc nous a présenté Jean-Baptiste comme un nazir, qui ne boira ni vin ni boisson forte (1, 15). Or un fameux nazir de l'AT est Samuel et Luc dresse un parallèle entre les parents de Samuel et les parents du Baptiste :

Lc 1, 5

1 Samuel 1, 1-2

il y avait un certain prêtre dont le nom était Zacharie...
Il avait une femme... et qui s'appelait Élisabeth »

il y avait un homme... son nom était Elqana... Il avait
deux femmes : l'une s'appelait Anne

Anne, comme Élisabeth, est stérile. Elqana et Anne sont très religieux et se rendent annuellement au temple. Or un jour, lors d'un de ces pèlerinages, alors qu'Anne est en prière dans le temple, le prêtre Élie lui fera la révélation que sa prière a été entendue. L'histoire de Samuel reviendra dans les deux chapitres du récit de l'enfance chez Luc. L'autre groupe de parents est Abraham et Sara (Gn 18). Tout comme Zacharie et Élisabeth, Abraham et Sara sont âgés (Gn 18, 11). Et tout comme Élisabeth, Sara est également une femme stérile. De plus, comme dans notre récit, la révélation divine s'adressera au père.

Ainsi, Luc a relié le récit d'annonciation de la naissance de Jean-Baptiste avec les débuts de l'histoire d'Israël, en particulier avec le livre de la Genèse. C'est une façon de mettre l'accent sur la continuité : l'événement Jésus n'est pas une rupture, mais un renouvellement de l'alliance conclue avec les patriarches.

B. L'annonciation (1, 8-23)

L'apparition d'ange a lieu dans le sanctuaire : pour Luc, il est important que la bonne nouvelle du début du plan de salut de Dieu soit annoncée sur le lieu de la présence de Dieu.

1. Échos de Daniel dans l'apparition de Gabriel

Les figures de Zacharie et Élisabeth évoquent celles d'Abraham et Sara dans la Genèse, premier livre de l'Écriture juive. La figure de l'ange Gabriel évoque le livre de Daniel, le dernier livre de l'Écriture juive, où il apparaît pour la dernière fois (Dn 8, 16ss; 9, 21ss). Si Luc était conscient de cela, le choix de Zacharie et Gabriel comme personnages de son récit visait alors à couvrir toute l'histoire sainte d'Israël, du début à la fin.

Ce qui est clair, dans sa description de l'apparition de l'ange Gabriel, Luc entend évoquer l'atmosphère de Daniel.

- Lc 1, 22 (« et ils comprirent qu'il avait eu une vision dans le sanctuaire du Temple ») parle de vision (*optasia*), un mot utilisé six fois en Dn 9 – 10
- En Lc 1, 10-11 (« A cette heure de l'encens... ») comme en Dn 9, 20-21 (« ...l'heure du sacrifice du soir ») Gabriel apparaît au moment de la prière liturgique
- En 1, 13 (« ta prière est exaucée... ») Zacharie exprime une prière de détresse comme Daniel en Dn 9, 20 (« ...comme je priais... comme je jetais en face du Seigneur mon Dieu mon cri de pitié... »)
- En 1, 12 (« ... la crainte s'empara de lui ») comme en Dn 8, 17 (« pendant qu'il venait j'étais frappé de crainte... »; aussi 10, 7) l'apparition de Gabriel suscite la crainte
- En 1, 19 Gabriel dit : « J'ai été envoyé pour te parler », tout comme il dit en Dn 10, 11 : « ... comprends les paroles que je te dis... je suis envoyé vers toi »
- En 1, 13 (« Ne crains pas ») et en Dn 10, 12 (« Ne crains pas ») le visionnaire est invité à ne pas craindre
- En 1, 20.22 (« voici que tu seras réduit au silence ») et en Dn 10, 15 (« je retombai la face contre terre, et je fus rempli d'épouvante ») le visionnaire devient muet

Luc reprend le thème des 70 semaines de Dn 9, 24-27 (« Soixante-dix semaines ont été assignées à ton peuple et à la cité sainte, pour que le péché soit à sa fin, que les péchés soient abolis... ») pour en faire l'arrière-plan de l'annonciation de Gabriel à Zacharie; pour lui, le temps où le péché est aboli et l'éternelle justice établie est

maintenant arrivé. Il reprend l'atmosphère eschatologique de Daniel pour créer le cadre de l'annonciation à Zacharie.

2. Le message (13-17)

a. La première strophe (v. 13-14).

Cette strophe concerne l'annonce de la naissance et la réaction qu'elle suscitera non seulement chez Zacharie, mais aussi chez plusieurs. Nous avons présenté plutôt la [structure typique des récits d'annonciation de naissance](#), et celui concernant Jean-Baptiste est l'un des plus complets, en particulier en ce qui concerne le contenu du message :

Jean-Baptiste	Structure standard du message
13b Zacharie	a. On s'adresse au visionnaire par son nom b. Une phrase qualificative décrivant le visionnaire
13b Ne crains pas	c. Le visionnaire est invité à ne pas avoir peur d. Une femme est enceinte ou sur le point d'avoir un enfant
13d Et ta femme... te donnera un fils	e. Elle donnera naissance à un enfant (mâle)
13e et tu appelleras son nom Jean	f. Le nom par lequel l'enfant doit être appelé

L'ange évoque la joie et l'allégresse que suscitera sa naissance. Cette joie et cette allégresse est la même que celle liée à la résurrection de Jésus (« Et comme, dans leur joie... », Lc 24, 41; « Aussi mon cœur s'est-il réjoui et ma langue a-t-elle jubilé... », Ac 2, 26). Comme nous l'avons mentionné, la christologie rattachée à la résurrection a été transposée dans le récit de l'enfance.

b. La deuxième strophe (v. 15-16)

Cette strophe concerne le ministère futur de l'enfant et ce qu'il fera. Tout ce qui y est affirmé n'exige pas l'existence d'une source spéciale, mais renvoie à ce qu'on sait déjà à partir de son ministère :

- « Il sera grand » (15a) est simplement l'écho de « Je vous le dis: de plus grand que Jean parmi les enfants des femmes, il n'y en a pas » (Lc 7, 28)
- « devant le Seigneur » (15a) est l'écho de « Voici que j'envoie mon messenger en avant de toi pour préparer ta route devant toi » (Lc 7, 28), une référence à Mt 3, 1
- « il ne boira ni vin ni boisson forte » (15b) est un écho de « Jean le Baptiste est venu en effet, ne mangeant pas de pain ni ne buvant de vin » (Lc 7, 33), et une référence Jg 13, 4-5 où un ange demande à la mère de Samson de ne boire ni vin ni boisson forte, car elle enfantera un fils qui sera un nazir, une référence également à 1 S 1, 9-15 où la mère de Samuel prie devant le Seigneur et promet que, si Dieu lui donne un fils, il Lui sera consacré, et qu'elle n'a bu ni vin ni boisson forte

« Et il sera rempli du Saint-Esprit dès le ventre de sa mère » (15c). Il s'agit de l'Esprit Saint associé à tous les prophètes : c'est l'Esprit qui est venu sur Saül (1 S 10, 10), par lequel David a parlé (2 S 23, 2), duquel étaient remplis Élie et Élisée (2 R 2, 9-16). Pour Luc, Jean-Baptiste est un prophète, et même le plus grand des prophètes (Lc 7, 28 20, 6). Dans l'AT, une autre façon d'exprimer que l'Esprit Saint est donné à un prophète est celle où on dit que la parole de Dieu est venue à quelqu'un : « la deuxième année du règne de Darius, la parole du Seigneur vint au prophète Zacharie, fils de Bèrèkya » (Za 1, 1; voir aussi Is 2, 1; Jr 1, 2; Jl 1, 1). Luc utilise également cette expression pour Jean-Baptiste au début de son ministère : « L'an quinze du principat de Tibère César... la parole de Dieu fut adressée à Jean, fils de Zacharie » (Lc 3, 1-2).

« il ramènera beaucoup de fils d'Israël au Seigneur, leur Dieu » (16). Parler de « ramener » ou « retourner » au Seigneur est une façon standard dans l'AT de parler de repentir et de conversion (Dt 30, 2; Os 3, 5; 7, 10). Ainsi, l'activité prophétique de Jean-Baptiste aura un impact sur Israël, une affirmation qu'on trouve également en Jn 1, 31 : « c'est en vue de sa manifestation à Israël que je suis venu baptiser dans l'eau ».

c. La troisième strophe (v. 17)

« Et il marchera devant Lui dans l'esprit et la puissance d'Élie ». Nous aurions ici une anticipation d'un thème commun aux synoptiques (Mc 9, 13 : « Eh bien ! je vous le déclare, Élie est venu et ils lui ont fait tout ce qu'ils voulaient, selon ce qui est écrit de lui »); il est probable que, pour Marc, cette parole sur les lèvres de Jésus renvoie à Jean-Baptiste. D'ailleurs sa façon de décrire son habillage faisait référence à un prophète comme Élie, et sa présentation du Baptiste qui s'oppose à Hérode et Hérodiade ressemble à

l'opposition d'Élie à Akhab et Jézabel. Enfin, tout l'ensemble du v. 17 peut être vu comme une allusion à Élie.

Luc 1, 17	Malachie 3, 1	Malachie 3, 23-24	Siracide 48, 10
17a Et il marchera devant Lui 17b dans l'esprit et la puissance d'Élie 17c pour tourner les cœurs des pères vers les enfants 17d et les désobéissants vers la sagesse des justes, 17e pour préparer pour le Seigneur un peuple qui est prêt".	Voici, j'envoie mon messenger pour préparer le chemin devant moi. Subitement, il entrera dans son temple	Voici que je vais vous envoyer Élie, le prophète, avant que ne vienne le jour du Seigneur, jour grand et redoutable. Il ramènera le cœur des pères vers leurs fils, celui des fils vers leurs pères pour que je ne vienne pas frapper la terre d'interdit.	toi (Élie) qui fus désigné, dans les reproches pour les temps à venir, pour apaiser la colère avant qu'elle ne se déchaîne, ramener le cœur du père vers le fils et rétablir les tribus de Jacob.

Pour Malachie, le messenger qui est envoyé pour aplanir le chemin devant Dieu (3, 1), c'est Élie (3, 23). Le rôle que Malachie et le Siracide assignent à Élie est celle de réconciliation avant le jour du jugement. Quand Marc 1, 2-4 introduit pour la première fois la personne de Jean-Baptiste (« Voici, j'envoie mon messenger en avant de toi, pour préparer ton chemin. Une voix crie dans le désert »), il combine Ml 3, 1 (« Voici, j'envoie mon messenger... ») et Is 40, 3 (« On entend la voix de celui qui crie dans le désert : Rendez prête la voie du Seigneur »). Luc fait exactement la même chose ici dans son récit de l'enfance (« pour préparer pour le Seigneur un peuple qui est prêt », 17e). Mais c'est cette combinaison de deux textes qui rend la phrase un peu boiteuse.

Les v. 17c et 17d sont plus difficile à comprendre. Pour y jeter un peu de lumière, il faut se rappeler que les strophes deux et trois apportent une précision à la strophe qui précède.

Affirmation de la strophe 2

15a car il sera grand devant le Seigneur

16 et il ramènera beaucoup de fils d'Israël au Seigneur, leur Dieu

Précision de la strophe 3

17ab Et il marchera devant Lui dans l'esprit et la puissance d'Élie

17cd pour tourner les cœurs des pères vers les enfants et les désobéissants vers la sagesse des justes,

Les v. 17cd posent un autre problème : on se serait attendu à un meilleur parallélisme, comme en Ml 3, 24 (« ramènera le cœur des pères vers leurs fils, celui des fils vers leurs pères »), alors que Luc écrit plutôt : « pour tourner les cœurs des pères vers les enfants et les désobéissants vers la sagesse des justes ». Qui sont les désobéissants? Qui sont les justes? Une solution possible est d'associer les désobéissants aux enfants, et les justes aux pères, si bien que le verset pourrait s'écrire : « pour tourner les cœurs des pères vers les enfants et les (enfants) désobéissants vers la sagesse des (pères) justes ; l'idée serait d'y voir une forme de chiasme ou d'inclusion sémique, où le dernier personnage (juste) correspond au premier personnage (père), et l'avant dernier (désobéissant) correspond au deuxième (enfant).

Mais une solution plus normale serait d'associer les désobéissants aux pères et les sages aux justes pour respecter le parallélisme de la phrase qui commence par le « bon » et finit par le « méchant ». Car dans la théologie de Luc de l'histoire du salut, la plupart des Juifs, les patriarches ou pères, ont rejeté Jésus, alors qu'une bonne part des Gentils, ces enfants d'Abraham, l'ont accueilli (Ac 28, 25-28). Et l'évangéliste met dans la bouche de Jésus cette parole alors qu'il s'adresse à la foule : « N'allez pas dire en vous-mêmes: Nous avons pour père Abraham. Car je vous dis que Dieu peut, des pierres que voici, faire surgir des enfants à Abraham » (3, 8). Dans la même ligne, en Lc 7, 31-35 Jésus reproche aux Pharisiens et aux légistes de ne pas avoir accueilli Jean-Baptiste et leur dit : « A qui donc vais-je comparer les hommes de cette génération ? A qui sont-ils comparables ? ...En effet, Jean le Baptiste est venu, il ne mange pas de pain, il ne boit pas de vin, et vous dites : "Il a perdu la tête ...Mais la Sagesse a été reconnue juste par tous ses enfants. » Ainsi l'accueil de Jean-Baptiste produit une nouvelle génération qui possède la sagesse du juste.

3. La réponse de Zacharie (18-20) et la conclusion (21-23)

La réponse de Zacharie correspond à la [structure standard des annonces de naissance](#), plus précisément à l'étape 4 : Une objection du visionnaire quant à la manière dont cela arrivera ou une demande de signe. La

scène est fortement colorée par l'AT. Ici, Luc reprend telle quelle l'objection d'Abraham (« Comment le saurais-je ? », Gn 15, 8) qui évoque sa vieillesse et celle de Sara. Pour comprendre la réponse de l'ange, il faut se référer au prophète Daniel où l'ange Gabriel s'identifie (Dn 8, 16; 9, 21) et mentionne qu'il se tient en présence de Dieu (Dn 7, 16). Le signe d'être réduit au silence évoque Dn 10, 15. Aussi, la reconnaissance que la réponse de l'ange Gabriel à Zacharie reproduit l'atmosphère du livre de Daniel rend superflue la question : pourquoi Zacharie a-t-il été puni dans son objection, alors qu'une objection tout à fait semblable de la part de Marie n'est pas punie; le parallèle avec Daniel requerrait un signe, et Luc a trouvé celui de devenir muet pour copier ce qui est arrivé à Daniel.

La conclusion (v. 21-23) nous ramène à l'atmosphère du temple. L'ange Gabriel avait promis une chose positive et une chose négative. La chose positive, la naissance de l'enfant, se réalisera plus tard, tandis que la chose négative, devenir muet, se réalise maintenant. Le fait de mentionner que le peuple était dans l'attente, et que Zacharie était incapable de parler, pourrait suggérer que Zacharie ne put prononcer la bénédiction sur le peuple. Si c'est le cas, Luc nous offre une symétrie extraordinaire entre le début de son évangile, où la bénédiction sacerdotale ne peut être donnée, et la fin de son évangile où la bénédiction sera finalement donnée par Jésus qui lève les mains pour bénir ses disciples qui se sont prosternés, avant d'être emporté au ciel (Lc 24, 50-52). Cette finale de Luc reprend Siracide 50, 19-23 qui présente Simon fils d'Onias, le grand prêtre idéal, descendant les marches du sanctuaire et levant les mains sur la congrégation d'Israël pour la bénir, alors que celle-ci s'est prosternée. Maintenant, Jésus ressuscité a remplacé le temple et ses prêtres.

C. L'épilogue (1, 24-25)

Diverses théories ont circulé chez les biblistes pour éclairer ces deux versets : Luc aurait eu en sa possession une source sur Jean-Baptiste qu'il aurait fractionnée en segments, ou encore aurait omis certaines parties de sa source. Pourtant tout peut simplement s'expliquer par la plume de Luc et sa théologie.

Tout d'abord, il n'est pas étrange que l'annonciation de la naissance de Jean-Baptiste ne s'adresse qu'à Zacharie, en oubliant Élisabeth : c'est exactement le cas dans le récit d'Abraham/Sara. Et la transition du v. 23 au v. 24 (« il retourna chez lui. Par la suite, Elizabeth, sa femme, conçut... ») qui semble trop abrupte n'est en fait qu'un écho de l'histoire des parents de Samuel : « puis il rentra chez lui à Rama... et le Seigneur se souvint d'Anne et elle conçut » (1 S 1, 19-20). Enfin, la mention des cinq mois d'isolement d'Élisabeth n'est pas si obscure : ce n'est pas pour se cacher de son entourage, alors que la grossesse n'est pas apparente; Luc veut plutôt préparer le signe que l'ange donnera à Marie : « Et voici qu'Élisabeth, ta parente, malgré sa vieillesse, a elle aussi conçu un fils ; en effet, c'est le sixième mois pour une femme qui a été jugée stérile » (1, 36). Ainsi, comme la grossesse d'Élisabeth n'était pas connue, c'est l'ange qui en fera la révélation à Marie, et qui sera pour elle un signe.

Bref, l'épilogue qui suit l'annonciation de la naissance de Jean-Baptiste est une composition lucanienne et ne présuppose aucune source.

D. La relation entre Jean-Baptiste et Jésus

Si c'est Luc qui a composé le récit de l'enfance en se servant de quelques morceaux d'information, pourquoi a-t-il placé le récit de l'annonciation de la naissance de Jean-Baptiste avant celle de Jésus? Pour répondre à cette question, il faut reconstituer l'histoire des ministères respectifs de Jean-Baptiste et Jésus.

Sur le plan historique, nous savons que Jésus a été baptisé par Jean-Baptiste et, par la suite et pendant un certain temps, il fut un disciple de Jean-Baptiste prolongeant son ministère baptismal. Ce n'est qu'après l'arrestation du Baptiste que Jésus suivit son propre chemin dans son ministère de prédication et de guérison. Ainsi, dans la Palestine de la fin des années 20, on trouvait deux figures salvifiques, chacun proclamant l'imminence de l'action eschatologique de Dieu, et chacun étant mort martyr, après un certain nombre de contacts pendant leur ministère et montrant une certaine harmonie dans leur pensée.

Cette harmonie entre les deux prophètes a créé un malaise dans les milieux chrétiens à cause des risques de confusion. Certains ont cherché à éliminer complètement la mémoire du Baptiste. D'autres ont préféré réinterpréter leur ministère respectif, en subordonnant l'un à l'autre, si bien que le Baptiste est devenu le précurseur de Jésus. Dès lors, on a attribué à Jean-Baptiste le rôle d'Élie par une exégèse de Malachie 3, 1.23 (« Voici, j'envoie mon messager...; Voici que je vais vous envoyer Élie ») combiné à Isaïe 40, 3 (« Une voix crie dans le désert : "Préparez le chemin du Seigneur, rendez droits ses sentiers." »). Cette exégèse permettait non seulement de mieux situer l'un par rapport à l'autre, mais également d'essayer de convaincre les disciples non encore convertis de Jean-Baptiste.

Malheureusement, avec le temps, certains disciples non convertis de Jean-Baptiste sont devenus hostiles au mouvement chrétien, ce qui accentua chez les chrétiens l'effort pour subordonner Jean-Baptiste à Jésus. Cet effort est très clair dans l'évangile de Jean qui affirme que le Baptiste n'est pas la lumière (1, 8), qu'il n'est ni le messie ni Élie (1, 20-21), et qu'il doit décroître alors que Jésus croît (3, 30). Son rôle est simplement de rendre témoignage à Jésus (1, 7.30-31).

Ce développement de la réflexion théologique sur Jean-Baptiste se reflète dans le récit de l'enfance de Luc où il devient celui qui prépare le chemin pour la conception de Jésus. Il reste subordonné à Jésus, car la conception de Jésus sera plus grande que la sienne, puisqu'elle comporte l'élément miraculeux d'une conception sans parent mâle,

alors que chez Jean-Baptiste les parents sont seulement vieux et la mère seulement stérile. Quand les deux mères se rencontreront, Élisabeth fera la louange de Marie comme « mère de mon Seigneur » et Jean-Baptiste dans le ventre maternel rendra témoignage par sa joie (1, 41-46). Par contre, il n'y a pas de rivalité entre les deux prophètes, car c'est le même ange Gabriel qui annonce les deux conceptions. Alors que l'évangéliste Jean fait de Jean-Baptiste un proto-chrétien, Luc fera quelque chose de semblable en faisant du Baptiste un parent de Jésus du côté de sa mère, un détail incompatible avec Jn 1, 33 où Jean-Baptiste dit ignorer complètement l'existence de Jésus auparavant. Cette affirmation de Luc d'une telle parenté est incompréhensible sur le plan de la généalogie et de l'histoire, mais elle devient intelligible si on se place sur le plan de l'étiologie symbolique de Luc : le mouvement du Baptiste et celui de Jésus ne sont pas incompatibles, mais pointent dans la même direction, et sont donc parents, et les disciples du baptiste et ceux de Jésus devraient vivre une forme de parenté.

III. L'annonciation de la naissance de Jésus

Traduction de Luc 1, 26-38

26 Au sixième mois, l'ange Gabriel fut envoyé par Dieu dans une ville de Galilée du nom de Nazareth, 27 à une vierge fiancée à un homme de la maison de David, dont le nom était Joseph, et le nom de la vierge était Marie. 28 Il vint et s'adressa ainsi à elle : "Je te salue, toi la gratifiée, le Seigneur (est) avec toi." 29 Elle fut abasourdie par ses paroles et se demandait ce que pouvait signifier une telle salutation. 30 Mais l'ange lui dit "Ne crains pas, Marie, car tu as trouvé grâce auprès de Dieu.

31a Et voici que tu vas concevoir dans ton ventre et enfanter un fils, 31b et tu appelleras son nom Jésus.

32a Il sera grand et sera appelé Fils du Très-Haut.

32b Et le Seigneur Dieu lui donnera le trône de David, son père ;

33a et il sera roi sur la maison de Jacob pour toujours,

33b et il n'y aura pas de fin à son royaume. "

34 Cependant, Marie dit à l'ange : "Comment est-ce possible, puisque je n'ai pas eu de relations avec un homme ? 35 L'ange lui répondit,

35b "Le Saint-Esprit viendra sur toi,

35c et la puissance du Très-Haut te couvrira de son ombre.

35d C'est pourquoi l'enfant à naître sera appelé saint - Fils de Dieu.

36 Et voici qu'Élisabeth, ta parente, malgré sa vieillesse, a elle aussi conçu un fils ; en effet, c'est le sixième mois pour une femme qui a été jugée stérile. 37 Rien de ce que dit Dieu ne peut être impossible". 38 Marie répondit : "Voici la servante du Seigneur. Que cela m'arrive selon ta parole". Alors l'ange s'en alla, la laissant.

Notes

v. 26

- « Au sixième mois ». Il s'agit de la grossesse d'Élisabeth (voir [v.24](#)). Comme elle s'est isolée pour la première moitié de sa grossesse, personne n'était au courant jusqu'à cela soit révélé à Marie.
- « dans une ville de Galilée appelée Nazareth ». Pour Matthieu, l'annonciation à Joseph a eu lieu à Bethléem où la famille résidait, et c'est seulement au retour d'Égypte que la famille a déménagé à Nazareth. Sur Nazareth, voir [Mt 2, 23](#).

v. 27

- « à une vierge fiancée (*mnēsteuein*) à un homme ...dont le nom était Joseph ». Luc et Matthieu utilisent tous les deux le verbe *mnēsteuein* pour décrire le statut matrimonial de Marie. Même si Luc est moins explicite que Matthieu pour définir la signification du verbe, le fait que Marie soit à la fois vierge et fiancée signifie qu'il y a eu échange de consentement avec Joseph, mais la cohabitation n'a pas encore commencé. Sur une explication de la coutume, voir la [note de Mt 1, 18](#).
- « un homme de la maison de David ». Mathieu spécifie clairement que Joseph était de lignée davidique (Mt 1, 20). Ici, la phrase est moins claire, car en déplaçant la ponctuation, on aurait : « une vierge, fiancée à un homme, de la maison de David », et alors « de la maison de David » pourrait se rapporter à la vierge. C'est ce qu'a compris Origène, tandis que Jean Chrysostome attribue la lignée davidique aux deux. Grammatically, c'est le mot « homme » qui est le plus près de « maison de David », et d'ailleurs, si Luc entendait désigner Marie, il n'aurait pas senti le besoin de la réintroduire dans la proposition qui suit (« et le nom de la vierge est Marie »). Et ailleurs, c'est toujours David qui est de lignée davidique (Joseph se rend à Bethléem « parce qu'il était de la maison et de la lignée de David », Lc 2, 4).

Ainsi, on chercherait en vain des données dans le NT pour appuyer l'idée que Marie serait de lignée davidique. D'ailleurs en faisant de Marie une parente d'Élisabeth, Luc en fait plutôt quelqu'un de la maison de Lévi ou Aaron (1, 5.36). Les pères de l'Église ont été divisés sur le sujet. Les diverses affirmations concernant soit la lignée

dauidique soit la lignée lévitique à propos de Marie relèvent avant tout d'une conception théologique. Par exemple, les auteurs non Juifs ne comprenaient pas comment Jésus pouvait être de lignée dauidique alors que ce n'était pas Joseph qui l'avait engendré, et donc se sentaient obligés de voir Marie comme appartenant à la lignée dauidique. D'autre part, ceux qui voyaient en Jésus un prêtre lui ont cherché des ancêtres lévites. On n'a aucune idée où le Protévangile de Jacques a pu trouver les noms de Joachim et Anne comme parents de Marie; le récit de 1 Samuel 1, 2 où Anne est la mère de Samuel a pu jouer un rôle.

- « et le nom de la vierge était Marie ». Voir la [note du v. 5](#).

v. 28

- « Je te salue (*Chaire*), toi la gratifiée (*kecharitōmenē*) ». Ces deux verbes grecs ont la même racine. *Chaire* renvoie au nom *chara* : joie. *Kecharitōmenē* provient du verbe *charitoō*, un verbe transitif qui exige un complément pour exercer son action : favoriser quelqu'un, donner une grâce à quelqu'un; c'est la même racine que *charis* : grâce, faveur. Si on assume une connaissance de l'hébreu dans le récit, alors *kecharitōmenē* traduit virtuellement le nom Anne (*ḥannā*), qui signifie : comblée de grâce.
- « le Seigneur (est) avec toi ». Littéralement : « Le Seigneur avec toi ». Quand l'auteur ne met pas de verbe comme ici, la phrase a le sens d'une déclaration, et non pas d'un souhait : je déclare que le Seigneur est avec toi. Mais il ne faut pas interpréter cette phrase comme signifiant que Jésus est déjà dans son ventre.

v. 29

- « Elle fut abasourdie (*diatarassō*) ». L'expression est un peu plus forte que celle de 1, 12 (*tarassō*) que nous avons traduit par « être déconcerté ». L'intention de Luc n'est pas de nous donner un instantané de la psychologie de Marie, mais de suivre le motif standard d'un récit d'annonce de naissance (voir l'étape 2 de la structure standard des annonces de naissance); la réaction de Marie concerne la grande grâce ou faveur que lui annonce l'ange.
- « ce que pouvait signifier ». Littéralement : « pourrait être », avec un verbe à l'optatif. C'est un temps que seul Luc utilise à plusieurs reprises, même avec le discours indirect.

v. 30

- « tu as trouvé grâce (*charis*) auprès de Dieu ». Sur *charis*, voir la [note du v. 28](#). L'expression « trouver grâce » est un sémitisme; par exemple : « Noé a trouvé grâce devant le Seigneur Dieu », LXX : Gn 6, 9).

v. 31

- « Et voici ». Voir la [note de 1, 20](#).
- « tu vas concevoir ». La forme participiale en hébreu dans une annonciation de naissance peut être comprise comme un présent (déjà enceinte) ou comme un futur. Chez Luc, la signification est un futur comme en 1, 35.
- « tu appelleras son nom ». Ceci est un sémitisme comme en 1, 13; voir la [note de Mt 1, 21](#). C'est une directive, non une simple prophétie de ce qui arrivera. Alors qu'en Mt 1, 21.23 c'est Joseph qui donnera à Jésus son nom, ici c'est Marie. Mais il y a des précédents dans l'AT où ce sont des femmes qui donnent le nom : Hagar (Gn 16, 11), Léa (Gn 30, 13), la mère de Samson (Jg 13, 34), et la mère de Samuel (1 S 1, 20).
- « Jésus ». Voir la [note de Mt 1, 21](#).

v. 32

- « sera appelé ». « Être appelé » exprime l'identité d'une personne, et donc signifie : ce qu'elle sera. Les deux phrases suivantes sont équivalentes et interchangeables : « Ils seront appelés fils de Dieu » (Mt 5, 9) et « vous serez fils du Très-Haut » (Lc 6, 35).
- « Très-Haut ». Dans le NT, cette façon de désigner Dieu se trouve surtout chez Luc (1, 35.76; 6, 35; Ac 7, 48; etc.).

v. 34

- « Comment est-ce possible ». Cette question est omise par certains manuscrits comme des vieilles latines du 4e ou 5e siècle, sans doute dû à un copiste qui y voyait un manque de foi de la part de Marie.

- « puisque (*epēi*) ». Cette conjonction causale n'apparaît qu'ici chez Luc. Mais ce n'est pas une raison pour la considérer comme non-lucanienne. Elle est peu fréquente chez tous les évangélistes (Mt = 3; Mc = 1; Lc = 1; Jn = 2; Ac = 0). Luc utilise par contre cinq fois son synonyme : *epēidē* (Mt = 0; Mc = 0; Lc = 2; Jn = 0; Ac = 3).
- « je n'ai pas eu de relations (*ginōskō*) avec un homme (*anēr*) ». Littéralement : « Je ne connais pas d'homme ». Le verbe « connaître » (*ginōskō*) est un sémitisme pour désigner la relation sexuelle (voir Mt 1, 25 : « Il ne la connaît pas avant qu'elle ne donne naissance à un fils »). Le verbe « je ne connais pas » est un présent, mais c'est un état qui résulte d'un comportement passé, d'où notre traduction : « je n'ai pas eu de relations ». Quant au mot *anēr*, il désigne le mâle, le mari, par opposition à *anthrōpos*, l'homme générique. Mais ici il ne faut traduire *anēr* par mari, car Luc a une visée plus générale : Marie n'a connu aucun homme, et donc elle est vierge (1, 27).

v. 35

- « Le Saint-Esprit ». En grec, le nom n'a pas d'article. Voir la [note sur Mt 1, 18](#) pour la justification de l'ajout de l'article dans la traduction.
- « viendra (*eperchomai*) sur toi ». Le verbe *eperchomai* (venir sur) est un mot lucanien qui apparaît sept fois en Lc/Ac, et seulement deux fois dans le reste du NT. En Ac 1, 8 il décrit l'anticipation de la Pentecôte quand l'Esprit Saint descendra sur les disciples. C'est une façon habituelle de traduire l'action de Dieu : « jusqu'à ce que, d'en haut, l'esprit soit répandu sur nous » (Is 32, 15); « et l'esprit du Seigneur fondit sur David à partir de ce jour » (1 S 16, 13). Il n'y a rien de sexuel.
- « la puissance (*dynamis*) ». C'est un mot très lucanien : Mt = 15; Mc = 10; Lc = 17; Jn = 0; Ac = 10. Le fait de combiner puissance et Esprit Saint est aussi très lucanien (Lc 1, 17; 4, 14; Ac 1, 8; 6, 5.8; 10, 38). Puissance et Esprit Saint sont ici synonymes.
- « te couvrira de son ombre (*episkiazō*) ». Dans le commentaire, nous discuterons l'utilisation de *episkiazō* (faire de l'ombre, couvrir d'ombre) dans l'AT pour décrire la présence de Dieu dans le sanctuaire, et dans le récit de la transfiguration pour exprimer le fait qu'un nuage de gloire couvre de son ombre les personnages.
- « C'est pourquoi (*dio kai*) ». Littéralement : « Et c'est pourquoi ». L'expression *dio kai* apparaît neuf fois dans le NT, dont 3 fois en Lc/Ac. Elle traduit une certaine causalité.
- « l'enfant à naître (*gennōmenon*) ». Littéralement : « le à naître ». *Gennōmenon* est le verbe *gennaō* au participe présent passif neutre. Il signifie : « engendrer », quand le sujet est un homme, « donner naissance », quand le sujet est une femme. Voir la note de [Mt 1, 1.16](#) et de [Mt 1, 20](#). Chez Matthieu, le point de vue dans la conception est celui de Joseph, chez Luc il est celui de Marie, et donc il faut parler de « donner naissance ». Même si le verbe est un participe présent, sa signification renvoie à un futur, d'où notre traduction « à naître ». Pourquoi le participe est au neutre? Peut-être faut-il sous-entendre le nom neutre *tecknon* (enfant).
- « sera appelé saint - Fils de Dieu ». Voir la [note du v. 32](#) où avons dit que l'expression « il sera appelé » équivaut à « il sera », et donc son identité de Fils de Dieu commence avec sa conception. Ce verset est difficile à traduire car l'adjectif saint peut soit qualifier le sujet (« L'enfant saint à naître sera appelé Fils de Dieu »), soit jouer le rôle de prédicat (« L'enfant à naître (sera) saint; il sera appelé Fils de Dieu »). Mais une analyse serrée nous amène à considérer « saint » comme un prédicat : plus tôt, au v. 32 on trouve deux prédicats (grand, fils du Très-Haut), tout comme on a deux prédicats ici (saint, Fils de Dieu). Et logiquement, l'enfant doit être appelé « saint », car l'Esprit est venu sur Marie. Plus loin, le mot « saint » sera également utilisé comme prédicat pour les enfants (« Tout mâle qui ouvre le ventre maternel sera saint pour le Seigneur », 2, 23). C'est ce qu'on trouve aussi dans la Septante (Is 4, 3 : LXX « tous ceux qui auront été inscrits à Jérusalem dans la vie, seront appelés saints »).

v. 36

- « Et voici ». Voir la [note du v. 20](#): c'est l'exact parallèle de ce qu'on a ici.
- « Élisabeth, ta parente (*suggenē*) ». Le mot *suggenē* est très vague sur le degré de parenté. C'est le bibliste anglais John Wycliffe (14e s.) qui est arrivé avec l'idée de « cousine ». Sur le sujet voir notre section : [La relation entre Jean-Baptiste et Jésus](#).
- « malgré sa vieillesse... jugée stérile ». Ces deux facteurs furent mentionnés en 1, 7 à propos d'Élisabeth, mais dans son objection Zacharie fait seulement référence à l'âge.
- « c'est (*kai outos*) ». Pour cette construction, voir Lc 16, 1; 20, 28.

v. 37

- « Rien de ce que dit Dieu ne peut être impossible ». Littéralement : « Car il ne sera pas impossible de la part de Dieu toute parole (*rēma*) ». Cette maxime de l'AT (Gn 18, 14; Jb 42, 2; Za 8, 6) contient plusieurs sémitismes, comme la double négation et l'utilisation du mot grec *rēma* (parole) pour refléter l'hébreu *dābār* (parole, chose).

v. 38

- « servante (*doulē*) ». *Doulē* est la forme féminine de *doulos* : serviteur; voir Ac 2, 18.
- « Que cela m'arrive ». Le temps du verbe est l'optatif, l'expression d'un souhait. Voir la [note du v. 29](#).
- « selon ta parole (*rēma*) ». Le mot *rēma* comme au v. 37.
- « l'ange s'en alla, la laissant ». C'est une formule habituelle dans les récits angéliques d'apparition, puisqu'une telle présence du ciel est temporaire (Jg 6, 21; Ac 12, 10). Mais c'est aussi un motif lucanien pour signaler la fin d'une scène dans le récit de l'enfance. Voir la [note de 1, 23](#).

Commentaire

A. La structure et le modèle d'annonce

Mettons d'abord en parallèle les deux récits d'annonciation.

Tableau comparatif des deux annonces

5 Aux jours d'Hérode, roi de Judée, il y avait un certain prêtre dont le nom était Zacharie, qui appartenait à la division d'Abia. Il avait une femme qui descendait d'Aaron, et qui s'appelait Élisabeth. 6 Aux yeux de Dieu, ils étaient tous deux droits, observant sans reproche tous les commandements et toutes les ordonnances du Seigneur. 7 Cependant ils n'eurent pas d'enfants, car Élisabeth était stérile et tous deux étaient avancés en âge.

8 Or, pendant que Zacharie remplissait sa tâche de prêtre, pendant la période où sa division était au service du Temple en présence de Dieu, 9 il y eut un tirage au sort selon la coutume du sacerdoce ; et il gagna le privilège d'entrer dans le sanctuaire du Seigneur pour brûler l'encens. 10 A cette heure de l'encens, toute la multitude du peuple était là, priant au dehors.

11 Un ange du Seigneur apparut à Zacharie, qui se tenait à droite de l'autel de l'encens. 12 En le voyant, Zacharie fut pris de frayeur, et la crainte s'empara de lui. 13 Mais l'ange lui dit "Ne crains pas, Zacharie, car ta prière est exaucée.

13d Et ta femme Élisabeth te donnera un fils,

13e et tu l'appelleras Jean.

14a Et tu auras de la joie et de l'allégresse,

14b et beaucoup se réjouiront de sa naissance.

15a car il sera grand devant le Seigneur,

15b et il ne boira ni vin ni boisson forte.

15c Et il sera rempli du Saint-Esprit dès le ventre de sa mère,

16 et il ramènera beaucoup de fils

d'Israël au Seigneur, leur Dieu.

17a Et il marchera devant Lui

17b dans l'esprit et la puissance d'Élie

17c pour tourner le cœur des pères vers

26 Au sixième mois, l'ange Gabriel fut envoyé par Dieu dans une ville de Galilée appelée Nazareth, 27 à une vierge fiancée à un homme de la maison de David, nommé Joseph, et le nom de la vierge était Marie.

28 Il vint et s'adressa ainsi à elle : "Je te salue, toi la gratifiée, le Seigneur est avec toi." 29 Elle fut abasourdie par ses paroles et se demandait ce que pouvait signifier une telle salutation. 30 Mais l'ange lui dit "Ne crains pas, Marie, car tu as trouvé grâce auprès de Dieu.

31a Et voici que tu vas concevoir dans ton ventre et enfanter un fils,

31b et tu appelleras son nom Jésus.

32a Il sera grand et sera appelé Fils du Très-Haut.

32b Et le Seigneur Dieu lui donnera le trône de David, son père ;

33a et il sera roi sur la maison de Jacob pour toujours,

33b et il n'y aura pas de fin à son royaume."

les enfants
17d et les désobéissants à la sagesse des justes,
17e pour préparer pour le Seigneur un peuple qui est prêt".

18 Mais Zacharie dit à l'ange : "Comment le saurais-je ? Je suis un vieil homme, et ma femme est avancée en âge." 19 L'ange répondit : "Je suis Gabriel ; je me tiens en présence de Dieu. J'ai été envoyé pour te parler et t'annoncer cette bonne nouvelle. 20 Et voici que tu seras réduit au silence et incapable de parler jusqu'au jour où ces choses arriveront, parce que tu n'as pas cru à mes paroles qui, pourtant, s'accompliront en temps voulu".

21 Pendant ce temps, le peuple attendait Zacharie, étonné de son retard dans le sanctuaire du Temple. 22 Et quand il sortit, il ne put leur parler ; et il ne put leur parler. Pour sa part, Zacharie communiqua avec eux par des signes, restant muet. 23 Lorsque le temps de son service sacerdotal fut terminé, il retourna chez lui.

34 Cependant, Marie dit à l'ange : "Comment est-ce possible, puisque je n'ai pas eu de relations avec un homme ? 35 L'ange lui répondit,

35b "Le Saint-Esprit viendra sur toi,
35c et la puissance du Très-Haut te couvrira de son ombre.
35d C'est pourquoi l'enfant à naître sera appelé saint - Fils de Dieu.

36 Et voici qu'Élisabeth, ta parente, malgré sa vieillesse, a elle aussi conçu un fils ; en effet, c'est le sixième mois pour une femme qui a été jugée stérile. 37 Rien de ce que dit Dieu ne peut être impossible". 38 Marie répondit : "Voici la servante du Seigneur. Que cela m'arrive selon ta parole". Alors l'ange s'en alla, la laissant.

Reprenons les deux récits en les analysant sous forme de diptyque (pour la numérotation des étapes, voir la [structure standard des annonces de naissance](#)).

1, 5-25

Annonciation autour de Jean-Baptiste

Introduction des personnages de la scène : Zacharie et Élisabeth, une famille sacerdotale, âgée et stérile (5-7)

Annonciation de la conception de Jean-Baptiste livrée par un ange du Seigneur (Gabriel) à Zacharie dans le temple (8-23)

Mise en situation (8-10) : La coutume sacerdotale : c'est au tour de Zacharie d'offrir l'encens.

Cœur du récit (11-20) :

1. L'ange du Seigneur apparaît à Zacharie
2. Zacharie est déconcerté
3. Le message :
 - a. Zacharie
 - b. Ne crains pas
 - c. Élisabeth te donnera un fils
 - d. Tu appelleras son nom Jean
 - e. Il sera grand devant le Seigneur, etc. (15-17)
4. Comment le saurais-je ?
La réponse de l'ange (19)
5. Le signe : Et voici que tu seras réduit au silence

Conclusion (21-23) : Zacharie sort du temple incapable de parler. Il retourne chez lui.

1, 26-45.56

Annonciation autour de Jésus

L'ange Gabriel est envoyé à Marie, une vierge fiancée à Joseph de la Maison de David (26-28)

Annonciation de la conception de Jésus livrée par Gabriel à Marie à Nazareth

1. Gabriel vint à Marie
2. Marie est abasourdie
3. Le message :
 - a. Je te salue... Marie
 - b. toi la gratifiée
 - c. Ne crains pas
 - d. Tu concevras
 - e. et tu donneras naissance à un fils
 - f. Tu appelleras son nom Jésus
 - g. Il sera grand, etc. (32-33)
4. Comment est-ce possible ?
La réponse de l'ange (35)
5. Le signe : Et voici que ta parente a conçu

Marie répondit par l'acceptation et l'ange s'en retourna

Épilogue : Élisabeth conçoit; elle réfléchit en isolement louangeant le Seigneur (24-25).

Épilogue : Marie se rendit à la maison de Zacharie et salua Élisabeth, qui fut remplie du Saint-Esprit et proclama la louange de la mère du Seigneur. Marie retourna chez elle (39-45.56).

Commentons le diptyque en commençant par le côté droit, i.e. l'annonciation de la naissance de Jésus.

- On ne trouve pas de véritable introduction, équivalente à 1, 5-7 : la présentation des personnages et la mise en situation est réduite au minimum
- Il n'y a pas de conclusion détaillée comme en 1, 21-23
- Il n'y a pas l'atmosphère du livre de Daniel où l'apparition a lieu au temple à l'heure de la prière
- Par contre, l'épilogue a été élargi avec l'insertion du magnificat pour devenir une scène en soi avec la visitation
- Le véritable parallèle se limite au message de l'ange.

Que conclure? L'annonciation autour de Jésus a une structure plus simple, et le véritable parallèle se limite entre le cœur de l'annonciation autour de Jean-Baptiste (1, 11-20) et l'ensemble de l'annonciation autour de Jésus (1, 26-38). Cela suggère que l'annonciation elle-même à Zacharie a été créée par Luc par analogie à l'annonce de la naissance de Jésus.

Quand on considère maintenant le cœur du récit d'annonciation dans le diptyque en regard de la structure standard des annonces de naissance, on remarque que toutes les étapes sont présentes : 1) apparition d'ange; 2) peur; 3) message; 4) objection; 5) signe. Dans le message, sept des huit items sont présents (seul l'item "g)" concernant l'étymologie du nom de l'enfant est absent).

De cette adhésion à la structure standard, on peut tirer deux observations.

- a. Cette structure littéraire explique tout le récit d'annonciation, sauf la conception virgine, la description de l'accomplissement futur de l'enfant (32-33.35), et le portrait de Marie (34.38).
- b. L'adhésion à une telle structure soulève la question de la valeur historique du récit. Si Luc n'avait qu'une idée générale d'une proclamation de naissance, il a pu créer tout un récit en incorporant cette idée dans la structure standard de l'AT sans l'aide de données historiques. Cela serait d'autant plus compréhensible si dans les cercles pré-lucaniens s'était développée une tradition sur la naissance de Jésus. Nous avons affirmé plutôt que Matthieu s'est servi d'une tradition pré-évangélique d'annonce de naissance de Jésus comme messie davidique, et Luc a pu également avoir eu accès à cette tradition. Aussi chaque évangéliste a pu développer cette tradition à sa façon, Matthieu élaborant son récit autour de Joseph, parce qu'il avait sous la main une tradition basée sur le patriarche Joseph et bébé Moïse en Égypte, Luc élaborant son récit autour de Marie parce qu'il avait vu les possibilités symboliques d'y représenter le « pauvre » reste d'Israël (en hébreu, les *anawim*), à moins qu'il ait joué un rôle la légende juive (mentionnée par le Pseudo-Philon, Antiquités bibliques, 1^{er} s. de l'ère moderne) sur Miriam, soeur de Moïse, qui reçoit une apparition d'ange en rêve qui l'informe que qu'à travers l'enfant à naître (Moïse) de ses parents Dieu sauvera son peuple.

À ce point-ci, faisons une mise au point. Ce n'est pas parce que l'apparition à Marie d'un ange ne relève pas d'une tradition historique qu'il faille rejeter une révélation divine quelconque de la naissance de Jésus. Comme il y a des éléments qui ne s'expliquent par le recours à la structure littéraire d'annonce de naissance, comme la conception virgine par exemple, il faut chercher d'autres sources, qui celles-là peuvent avoir une valeur historique. Marie a pu vivre une forme d'expérience de révélation divine. Pour traduire tout cela, Luc se serait servi de ce que lui offrait l'AT.

B. La conception virgine (1, 34)

Deux fois au v. 27 Luc nous dit que Marie était vierge. Pourtant, rien dans la structure littéraire des récits d'annonciation tirés des figures de l'AT ne suggère une telle idée : on parlera de personne âgée ou stérile, mais jamais de personne vierge. Il est temps d'aborder cette question, non pas sur le plan historique (cela sera traité à l'Annexe IV), mais sur le plan de l'intention de Luc en écrivant son récit.

1. Est-ce que le récit actuel contient une conception virgine?

Quand on lit le récit de Luc pour lui-même, en oubliant le texte de Matthieu, tous les détails de son récit peuvent s'expliquer dans le cadre d'une naissance normale, car Luc, contrairement à Mt 1, 25, ne dit pas explicitement que Marie n'a pas eu de relations sexuelles après l'annonciation. Théoriquement, si Marie et Joseph ont eu des relations sexuelles et que l'enfant a été naturellement conçu, cela n'empêcherait pas Luc de voir dans la conception de Jésus l'œuvre de l'Esprit Saint sur la base que l'ange a prédit cette conception et que l'enfant aura un rôle unique comme fils de Dieu.

Cependant, il y a un consensus chez les biblistes pour affirmer que Luc entend présenter une conception virginale. Rappelons d'abord que tous les évangélistes s'entendent pour dire que Jean-Baptiste a précédé Jésus dans leur ministère respectif, mais en même temps ils le subordonnent à Jésus. Luc a prolongé cette perspective jusque dans le récit de l'enfance avec une annonce de naissance du Baptiste qui précède celle de Jésus : l'un vient en premier, mais l'autre le dépasse.

- Jean-Baptiste est « grand devant le Seigneur » (1,15a), mais Jésus est grand absolument (1, 32a : sans qualificatif)
- Jean-Baptiste est « est rempli d'Esprit Saint dès le ventre maternel » (1, 15c) mais la conception elle-même de Jésus implique l'Esprit Saint qui « vient sur » la mère de Jésus (1, 35b)
- Jean-Baptiste « prépare pour le Seigneur un peuple prêt » (1, 17e) mais Jésus règnera sur la maison de Jacob/Israël et possède un royaume éternel (1, 33a.b)

Or, une telle démonstration de la supériorité de Jésus s'écroulerait complètement si Jésus avait été conçu normalement. Rappelons-nous qu'Élisabeth était âgée et stérile, et la puissance de Dieu s'est manifestée malgré cet obstacle par une naissance normale. Quel serait donc l'obstacle pour une femme jeune et non stérile qui exigerait l'intervention de Dieu? Aussi c'est à une conception virginale que renvoie Élisabeth quand elle dit à Marie : « Oui, bienheureuse celle qui a cru en l'accomplissement de ce qui lui a été dit de la part du Seigneur! » (1, 45); une naissance normale n'aurait pas exigé cette foi dont parle Élisabeth.

L'étude des motifs littéraires des deux récits d'annonciation pointent également vers une conception virginale. Dans la première annonciation, Zacharie dit : « Comment le saurais-je ? Je suis un vieil homme, et ma femme est avancée en âge » (1, 18); c'est une référence à l'obstacle que doit vaincre la puissance de Dieu. Dans la deuxième annonciation, Marie dit : « Comment est-ce possible, puisque je n'ai pas eu de relations avec un homme ? » (1, 34); c'est une référence à l'obstacle de sa virginité déjà mentionnée deux fois en 1, 27 et que doit vaincre la puissance de Dieu. Mentionnons enfin un détail de Lc 3, 23 (« Jésus, à ses débuts, avait environ trente ans. Il était fils, croyait-on, de Joseph ») : ce « croyait-on » n'aurait aucun sens si pour Luc Jésus était le fils naturel de Joseph.

2. Est-ce que le récit originel contient une conception virginale?

La question vient de ce que certains biblistes ont suggéré que le récit originel de Luc ne mentionnait pas la conception virginale, et que c'est après coup qu'elle a été ajoutée : ainsi dans le récit originel on passait du v. 33b (« il n'y aurait pas de fin à son royaume ») au v. 36 (« Et voici qu'Élisabeth ta parente... »), et seulement par la suite dans une deuxième phase ont été ajoutés les v. 34-35 (« Cependant, Marie dit à l'ange : "Comment est-ce possible..." ... "l'enfant à naître sera appelé saint - Fils de Dieu" »).

Cette suggestion ne tient pas la route.

- i. La principale raison vient du fait que les v. 34-35 appartiennent à une étape essentielle de la [structure standard des récits d'annonciation](#), l'étape 4 que nous avons appelé : l'objection. De plus, l'absence des v. 34-35 détruirait tout le parallélisme avec l'annonciation à Zacharie qui contient aussi l'étape d'objection. Et c'est aussi peu plausible que Luc aurait ajouté tout à coup une toute nouvelle notion théologique et aurait réussi à l'harmoniser avec l'ensemble de son récit
- ii. Les tenants de l'ajout pensent ainsi résoudre ce problème : pourquoi Zacharie a-t-il été puni par son objection, et non pas Marie? Le problème disparaît quand on admet qu'on est devant une composition lucanienne, que pour Zacharie il s'est servi du cadre du livre de Daniel où ce dernier est réduit au silence, et que pour Marie il s'est servi de la figure d'Anne, la mère de Samuel, dont le cantique (1 S 2) servira à la composition du Magnificat, et donc l'affliger de quoi que ce soit ne servait pas son propos
- iii. Les tenants de l'ajout ont aussi invoqué la présence d'une christologie différente au v. 35 (« fils de Dieu ») par rapport aux v. 32-33 (« fils du Très-Haut »). Mais en fait les deux titres sont synonymes comme le montre un fragment araméen de Qumran (4Q243) où ils sont mis en parallèle. Parler d'abord de fils du Très-Haut, puis de fils de Dieu ne fait que reproduire la séquence des premiers crédos, comme on le voit par exemple en Rm 1, 3-4.

Une conclusion s'impose : tout le récit d'annonciation a été composé par Luc et les v. 34-35 en ont toujours fait partie.

3. La logique de la question de Marie en 1, 34 (« Comment est-ce possible... »)

Les diverses propositions des biblistes pour expliquer la question de Marie peuvent être regroupées en deux catégories.

- a. Les explications psychologiques

Dans les étapes du mariage en Palestine (voir [Mt 1, 18](#)), Marie a déjà franchi l'étape de l'engagement, en attente de la cohabitation. Mais quand l'ange lui dit qu'elle enfantera un fils, pourquoi pose-t-elle la question du « comment »? Où est la difficulté? Ne doit-elle pas assumer que la conception aura lieu au moment de la cohabitation, en éliminant bien sûr l'idée naïve que la question proviendrait de ce que Marie n'avait eu aucune éducation sexuelle?

Une réponse ancienne est d'assumer que Marie avait déjà fait le vœu de virginité et de reformuler ainsi la question : comment est-ce possible, puisque je n'aurai pas de relations sexuelles avec un homme? Cette théorie a été populaire dans les milieux qui croyaient que Marie a été vierge toute sa vie. Cette théorie assume que son mariage avec Joseph était un mariage de convenance par lequel il se serait engagé à respecter son vœu de virginité et à la protéger contre de possibles prétendants. À l'appui de cette théorie il y a l'image d'un Joseph qui apparaît comme un veuf âgé. Cette théorie a été très populaire à l'époque où plusieurs femmes chrétiennes entraient dans les ordres ascétiques et monastiques pour vivre une vie de célibataire, en particulier au 4^e s. quand les persécutions cessèrent et qu'on cherchait une nouvelle façon de vivre l'exigence du martyr. Le plus ancien témoignage de cette théorie nous vient d'Orient par Grégoire de Nysse en 386, mais elle apparut en Occident par Ambroise et Augustin, et devint la façon classique d'interpréter Lc 1, 34. Mais, malgré le fait qu'une telle interprétation rend intelligible la réaction de Marie, elle n'est pas plausible dans le contexte du Judaïsme palestinien : rien ne peut expliquer qu'une jeune fille de douze ans aurait voulu entrer dans un contrat marital avec l'intention de préserver sa virginité, et donc de ne pas avoir d'enfant, surtout quand on sait que de ne pas avoir d'enfant était une « disgrâce » (1, 25) à l'époque.

D'autres biblistes ont essayé de défendre la théorie du vœu de virginité de Marie en évoquant cette secte à Qumran qui plaçait une grande valeur sur la virginité et le célibat. De fait, les rouleaux de Qumran disent très peu sur le sujet, et la description du célibat essénien nous vient d'auteurs comme Josèphe, Philon et Plin, et ce qu'on en déduit est simplement que leur célibat est une extension de l'abstinence demandée aux prêtres avant d'offrir les sacrifices au temple. Tout ceci est temporaire, et la priorité demeure d'engendrer des enfants pour conserver la lignée sadoquite. Quoi qu'il en soit, tout cela n'éclaire en rien le vœu de virginité d'une fille de village qui s'est déjà engagée dans un contrat matrimonial.

Des biblistes ont proposé que Marie aurait médité Isaïe 7, 14 (« Voici, la jeune fille est avec un enfant et enfantera un fils, et elle appellera son nom Emmanuel »), et aurait compris que le messie doit naître d'une vierge. Cette explication n'est pas plausible : tout d'abord, il n'y a aucune allusion à Is 7, 14 en Lc 1, 34, puis rien ne permet de croire que les Juifs lisaient ce passage dans une perspective messianique, et enfin ce passage ne contient aucune allusion à une conception virginale.

Tout en délaissant la théorie du vœu de virginité de Marie, certains biblistes ont proposé de voir dans le v. 31 un verbe au présent : « tu es en train de concevoir et d'enfanter un fils », et la question de Marie deviendrait : « Comment est-ce possible? Je n'ai pas eu de relations sexuelles avec un homme ». Même si les verbes avec la forme participiale en Hébreux dans les récits d'annonciation peuvent être compris comme un présent ou un futur, chez Luc les verbes sont clairement au futur. Et ici, imaginer un présent violerait l'intention de Luc de soumettre la conception de Jésus à l'acceptation libre de Marie.

Une autre proposition des biblistes est d'imaginer que dans un récit originel Marie était simplement une vierge non mariée. Dans un tel contexte la question de Marie sur la possibilité de concevoir dans une telle situation va de soi. Mais Luc aurait eu en main une tradition indépendante, reflétée par 2, 4-5 (où Joseph est de la Maison de David, et Marie est sa fiancée), et donc aurait modifié le récit originel, en particulier en ajoutant au v. 27 : « à une vierge fiancée à un homme du nom de Joseph, de la maison de David ». Tout cela aurait rendu incompréhensible la réaction de Marie au v. 34, alors que tout était compréhensible avant. Une telle proposition pose plus de problèmes qu'elle n'en résout : pourquoi Luc aurait-il introduit un récit en lien avec la lignée davidique, alors qu'il n'en était pas question dans le récit originel? Cette proposition détruit également le parallélisme entre les deux annonces où l'objection fait partie de la structure de base et permet d'offrir un signe.

Bref, aucune de ces propositions n'est vraiment acceptable.

b. L'explication littéraire

Cette explication assume que la réponse de Marie peut être clairement expliquée avec le texte actuel, et abandonne toute réponse basée sur la psychologie et un dialogue historique entre l'ange Gabriel et Marie. Elle assume que nous sommes devant une composition de Luc qui entend informer, non pas Marie, mais le lecteur comment l'enfant a été conçu et quel est son identité.

Les v. 34-35 reflètent la structure standard des annonces de naissance, plus particulièrement les étapes 4 et 5 (l'objection et la réassurance par un signe). Et donc le « comment » dans la bouche de Marie et la réponse de l'ange est la façon pour Luc d'expliquer l'identité du messie davidique dont la naissance vient d'être annoncée aux v. 31-33, i.e. fils de Dieu engendré par la puissance du Saint Esprit. Le v. 34 vocalise dans la bouche de Marie l'objection du lecteur qui a appris au v. 27 que Marie était vierge; l'idée est d'invoquer une impossibilité humaine que Dieu doit surmonter. Ce qui guide Luc dans la rédaction de

son récit est la tradition qu'il reçoit où le plan divin exclut une conception humaine de l'enfant. Et dès lors, la conjonction « puisque » écartant toute intervention humaine, Luc peut expliquer l'intervention de la force créatrice de Dieu. Ainsi, à la fois Marie et l'ange, tous deux sont les porte-parole du message christologique de Luc et nous offrent le portrait de la conception du messie comme fils de Dieu, une conception non par relation sexuelle (ce qu'explique Marie), mais le Saint Esprit (ce qu'explique Gabriel).

L'annonce d'un messie davidique et d'un fils de Dieu par l'action du Saint Esprit relève d'une tradition préévangélique. Il est possible que ce soit la tradition populaire d'un messie davidique qui est devenue par la suite le véhicule d'une affirmation christologique sur l'engendrement du fils de Dieu. Quoi qu'il en soit, c'est à partir d'une telle tradition que Matthieu et Luc ont composé leur récit de naissance, l'élaborant chacun à leur façon.

C. Les futurs accomplissements de l'enfant (1, 32.33.35)

Nous avons affirmé que Luc suit la structure standard des récits d'annonciation qui expliquent en bonne partie sa composition. En même temps, nous avons affirmé qu'il y a des éléments qui ne peuvent venir de cette structure, en particulier l'idée d'une conception virginale. Maintenant, il nous faut considérer un autre élément qui ne s'explique par cette structure, i.e. le détail des futurs accomplissements de l'enfant. Disons tout de suite que si Matthieu a insisté surtout sur Jésus comme fils de David, et qu'il l'était non d'une conception physique à travers Joseph, de lignée davidique, mais à travers l'action de l'Esprit Saint, qui en a fait l'Emmanuel ou fils de Dieu (Mt 2, 15), Luc fait un peu de même, mais en parlant plutôt de messie davidique (v. 32-33) et, de manière plus claire que Matthieu, de « fils de Dieu » (v. 35).

1. Le messie davidique (32-33)

La tradition préévangélique qu'utilise Luc contenait probablement déjà le thème de la naissance du messie davidique, inspiré de 2 Samuel 7, 8-10, la promesse du prophète Nathan à David, qui a servi de base à l'attente messianique. Mettons en parallèle le texte de Luc et celui de Samuel, en soulignant les phrases cruciales.

Luc 1, 32-33

2 Samuel 7

32a Il sera grand et sera appelé Fils du Très-Haut.

9 Je te ferai un grand nom...

32b Et le Seigneur Dieu lui donnera le trône de David, son père ;

13 J'établirai le trône de son royaume pour toujours.

33a et il sera roi sur la maison de Jacob pour toujours,

14 Je serai son père, et il sera mon fils...

33b et il n'y aura pas de fin à son royaume."

16 Et ta maison et ton royaume seront assurés pour toujours.

Cette promesse à David reçoit un écho dans plusieurs psaumes royaux concernant le couronnement et la lignée d'un roi davidique : Ps 2, 7 (que Luc applique à Jésus en 3, 22); Ps 89, 30 (29) : « J'établirai sa dynastie à jamais, et son trône pour la durée des cieux ».

Il est possible que l'annonciation d'un messie davidique ait existé dans le Judaïsme préchrétien, comme en témoigne ce *peshet* (interprétation de l'Écriture) trouvé à Qumran. Nous avons mis en regard le texte choisi de 2 S 7 et le commentaire qumranien.

2 Samuel 7

4Q174, line 10-13

11. Le Seigneur déclare qu'Il te construira une Maison. 12. J'élèverai ta lignée après toi. 13 J'établirai le trône de son royaume pour toujours. 14 Je serai son père, et il sera mon fils.

Le "Il" est le germe [*šemaḥ*] de David qui se lèvera avec l'Interprète de la Loi qui [régnera] à Sion dans les derniers jours. Il est écrit : "Je relèverai la hutte de David tombée" [Amos 9:11] - la "hutte de David tombée" est celui qui se lèvera pour sauver Israël.

Comme on peut l'observer, l'interprétation de Qumran déplace l'accent d'une suite de rois pour se concentrer sur un seul roi davidique, le germe messianique qui se lèvera aux derniers jours; de même, il ne s'agit plus d'une suite de règnes sans fin, mais d'une description eschatologique des derniers jours. Luc fait la même chose, mais pour lui c'est Jésus qui est ce germe. D'une certaine façon, les v. 32-33 n'ont rien de particulièrement chrétien, sauf que le messie attendu est Jésus.

2. Le Fils de Dieu par la puissance de l'Esprit Saint (35)

C'est dans la réponse à la question de Marie que Luc nous donne l'aspect le plus christologique de l'identité de Jésus :

35b Le Saint-Esprit viendra sur toi,
35c et la puissance du Très-Haut te couvrira de son ombre.
35d C'est pourquoi l'enfant à naître sera appelé saint - Fils de Dieu.

Nous avons ici encore des échos de l'AT comme Is 11, 1-2 (« Un rameau sortira de la souche de Jessé... sur lui reposera l'Esprit du Seigneur... ») ou Is 4, 2-3 (« En ce jour-là, ce que fera germer le Seigneur... les survivants de Jérusalem seront appelés saints ...»). Mais Luc combine toutes ces idées pour nous amener plus loin que l'attente juive dans le monde des premières expressions de la foi chrétienne. Car l'Esprit Saint et la puissance du Très-Haut ne vient pas sur un roi davidique, mais sur sa mère; il ne s'agit plus d'adoption par Dieu d'un fils au moment du couronnement du roi, mais de la conception d'un fils dans le ventre de Marie par la force créatrice de Dieu.

Ce sont les premiers crédos qui peuvent éclairer ce que Luc entend exprimer ici, comme Rm 1, 3-4

3 issu selon la chair de la lignée de David,
4 établi Fils de Dieu avec puissance selon l'Esprit Saint [Esprit de Sainteté], au moment de sa résurrection d'entre les morts

Ici, Paul reprend une formule pré-paulinienne. Le mouvement va de la descendance davidique pour conclure avec « fils de Dieu », tout comme chez Luc on va du messie davidique (v. 32-33) pour conclure avec « fils de Dieu ». Tant chez Paul que chez Luc apparaissent le même groupe de mots : fils de Dieu, puissance, Esprit Saint. Tout cela n'est pas un hasard. Pour Paul, le moment christologique où Jésus est reconnu comme fils de Dieu a lieu au moment de sa résurrection d'entre les morts, mais au moment où les évangiles seront écrits, ce moment christologique s'est déplacé pour commencer lors du baptême de Jésus avec les mêmes mots (puissance, Esprit Saint, fils de Dieu; voir Ac 10, 37-38). Et maintenant, dans son récit de l'enfance, Luc a déplacé ce moment christologique pour le faire commencer dès la conception de Jésus avec les mêmes mots. Cependant il y a une différence significative : alors que l'intronisation de Jésus soit à la résurrection soit lors de son baptême impliquait un engendrement symbolique, ici dans le récit de naissance l'engendrement est plus littéral : en couvrant Marie de son ombre l'Esprit Saint engendre vraiment l'enfant comme fils de Dieu. Cet engendrement n'a rien de sexuel et l'Esprit Saint ne remplace pas le principe mâle dans une relation sexuelle avec Marie; il s'agit plutôt de la force créatrice de Dieu.

Quand on compare l'annonciation à Zacharie et celle à Marie, les contrastes sont saisissants.

- Élisabeth est stérile et Dieu coopère avec le mari pour donner naissance à l'enfant, tandis que Marie n'est pas stérile, mais est plutôt vierge, et ainsi l'action de Dieu sera totalement son œuvre
- L'annonciation au prêtre Zacharie a lieu dans le temple, en continuité avec les institutions juives, tandis que l'annonciation à Marie aura lieu à Nazareth, un lieu où n'existe aucune attente dans l'AT, signe de la nouveauté de ce que Dieu entreprend
- L'esprit prophétique a rempli Jean-Baptiste dès le ventre de sa mère, tandis que l'Esprit vient sur Marie un peu à la manière de l'Esprit de Dieu planait sur la surface des eaux dans le récit de la création, alors que la terre était déserte et vide, mais cette fois l'Esprit rempli le vide du ventre de Marie avec un enfant qui est Son Fils
- Dans l'annonciation à Zacharie, Dieu répond à la prière du couple âgé qui désirait un enfant, tandis qu'avec Marie, encore vierge, il n'y a aucune attente d'enfant, et donc nous sommes devant l'initiative gratuite de Dieu
- L'annonciation à Zacharie mentionne le mal de ne pas croire (« tu n'as pas cru en mes paroles », 1, 17d), tandis que l'annonce à Marie est uniquement positive, reflet d'une création bonne par le Créateur

Il y a toutefois une expression dans les formulations christologiques qui n'a pas été mentionnée en évoquant le moment christologique de la résurrection ou du baptême de Jésus : « te couvrira de son ombre ». Toutefois, l'expression apparaît dans le récit de la transfiguration de Luc (9, 34ss et par.) où la nuée signale la présence divine qui recouvre tout le monde et une voix qui vient du ciel : « Celui-ci est mon Fils ». C'est un récit parallèle à celui du baptême de Jésus : dans un cas une nuée couvre, dans l'autre l'Esprit Saint descend; mais dans les deux cas la voix divine donne le même message. Le baptême révèle au lecteur le mystère christologique de la filiation divine, tandis que la transfiguration le révèle à des disciples choisis. Les deux récits offrent une façon alternative pour exprimer comment Dieu est actif pour établir et confirmer cette filiation. Donc, Luc a raison en plaçant les deux images en parallèle : 1, 35b et 1, 35c.

Ainsi, pour Luc, non seulement Jésus est le messie davidique devenu fils de Dieu à sa résurrection comme l'affirme Paul, il était fils de Dieu dès sa naissance.

D. Le portrait de Marie comme servante (1, 38)

Marie réagit à la réponse de l'ange avec ces mots : « Voici la servante du Seigneur. Que cela m'arrive selon ta parole ». On ne trouve pas d'équivalent dans l'annonciation parallèle à Zacharie. Et cela ne fait pas partie de la structure standard d'une annonciation de naissance. Sur quoi Luc s'est-il alors basé pour introduire ces mots de Marie? La réponse se trouve dans ce que dit le récit du ministère de Jésus sur elle.

Or, il n'existe qu'une seule véritable scène dans la tradition synoptique où Marie joue un rôle, rapportée par Marc, et reprise par Luc et Matthieu. Mettons en parallèle le texte de Marc et de Luc, en soulignant les mots communs, et en mettant en italique ce qui est particulier à chaque évangéliste.

Marc 3, 20-21.31-35

Lc 8, 19-21

20 Et il vient à (la) maison et la foule s'y réunit de nouveau, de sorte qu'ils ne pouvaient pas même manger de pain. 21 Et, ayant entendu, les siens sortirent pour s'emparer de lui, car ils disaient : « Il est hors de sens ».

31 Et viennent et sa mère et ses frères et, se tenant dehors, ils lui envoyèrent (quelqu'un) pour l'appeler.

32 Et une foule était assise autour de lui, et ils lui disent : « Voici, ta mère et tes frères et tes sœurs dehors te cherchent. » 33 Et, leur répondant, il dit : « Qui est ma mère, et mes frères? »

34 Et, regardant ceux qui étaient assis en cercle autour de lui, il dit : « Voici ma mère et mes frères : 35 celui qui fait la volonté de Dieu, celui-là est mon frère et (ma) sœur et (ma) mère. »

19 Or arrivèrent près de lui sa mère et ses frères, et ils ne pouvaient l'aborder à cause de la foule.

20 On lui annonça : « Ta mère et tes frères se tiennent dehors voulant te voir. »

21 Lui, répondant, leur dit : « Ma mère et mes frères, ce sont ceux qui écoutent la parole de Dieu et (la) pratique.

La présentation par Marc de la famille de Jésus est très dure : celle-ci trouve qu'il a perdu la tête, une façon de dire qu'ils ne sont pas croyants. Et Marc aux v. 32-35 crée une sorte d'opposition entre la famille de Jésus, restés dehors, et ceux de l'intérieur, assis en cercle autour de lui et sur lesquels Jésus pose son regard en disant : « Voici ma mère et mes frères ». Ce remplacement de la famille naturelle par la famille spirituelle pourrait être vu comme un rejet, surtout quand on voit que plus loin Marc (6, 4) aura cette scène où Jésus se plaint qu'un prophète « n'est méprisé que dans sa patrie, dans sa parenté et dans sa maison ».

Luc, qui a sous les yeux ce texte de Marc, le modifie complètement. Tout d'abord il omet les v. 20-21 où la famille de Jésus juge qu'il a perdu la tête. Il omet également la question du v. 33 de Marc (« Qui est ma mère, et mes frères? »). Bref, il a omis tout ce qui crée une opposition entre la famille de Jésus et ceux qui croient en lui. Car, pour Luc, « ma mère et mes frères » qui écoutent la parole de Dieu incluent sa famille naturelle. Et bien sûr, quand il reprendra Mc 6, 4 (le prophète méprisé dans patrie, sa parenté et sa maison) en Lc 4, 24, il éliminera complètement l'allusion à la parenté et à la maison, si bien que Jésus se plaindra seulement qu'un prophète « n'est bien reçu dans sa patrie ». De même, de manière logique, quand il décrira la réunion de prière de la jeune communauté chrétienne de 120 personnes, il inclura « Marie mère de Jésus, et avec ses frères. » (Ac 1, 14).

C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre pourquoi Luc a mis sur les lèvres de Marie ces paroles de notre v. 35 : elle fait partie de ceux qui « écoutent la parole de Dieu et la pratique ». Il n'est donc pas nécessaire d'assumer une source spéciale à laquelle aurait puisé Luc : il n'avait qu'à refléter sa description de la seule apparition que fait Marie dans son évangile. Il se fait aussi le porte-parole d'une intuition chrétienne que la conception virginale a constitué pour Marie le début de sa confrontation avec le mystérieux plan de Dieu. Et dans cette première confrontation, Luc nous assure que Marie s'est montrée comme le disciple idéal : « Voici la servante du Seigneur. Que cela m'arrive selon ta parole ».

L'ensemble des v. 36-38 éclaire aussi la réaction de Marie. Au v. 36 on revient avec le thème des six mois pendant lesquels Élisabeth s'est isolée, si bien que sa grossesse est un signe et une bonne nouvelle révélée à Marie. Et Luc revient alors avec une référence à Abraham et Sarah, car en entendant l'annonce qu'elle serait enceinte, Sara s'est mise à rire, sceptique; alors le Seigneur dit : « Y a-t-il une chose trop prodigieuse pour le Seigneur » (Gn 18, 14). C'est ce que reprend Gabriel au v. 37 : « Rien de ce que dit Dieu ne peut être impossible ». Dans ce contexte, Luc nous présente la réaction opposée de Marie par rapport à Sara, une réponse qu'il emprunte en partie à celle d'Anne, la mère de Samuel : « Que ta servante trouve grâce à tes yeux » (1 S 1, 18). Avec un grand art, en terminant cette scène

avec une allusion à la mère de Samuel, Luc nous prépare au Magnificat, un récit parallèle au cantique d'Anne en 1 S 2, 1-10.

E. Marie et la symbolique de l'Ancien Testament

Comme l'annonciation de la naissance de Jésus se fait à une figure féminine chez Luc, et non à une figure masculine comme chez Matthieu, des biblistes ont cherché de peine et de misère à y voir une symbolique tirée de l'AT. Regardons d'un plus près.

1. La fille de Sion dans l'Ancien Testament

Avant de parler de Marie comme « fille de Sion », il faut d'abord connaître la signification du mot. Rappelons que Sion a d'abord été le nom de la colline fortifiée au sud de la Jérusalem pré-Israélites; le premier fait d'arme de David fut de conquérir la « forteresse de Sion » (2 S 5, 6-10). Avec l'expansion de la ville vers le nord, le nom Sion en est venu à désigner la colline sur laquelle se situe le temple, et par la suite elle désigna la colline ouest. À des fins pratiques, on pourrait dire que Sion désigne tout Jérusalem.

Maintenant, l'expression « fille de » dans un contexte géographique renvoie à une subdivision, que ce soit d'un pays, d'une ville ou d'un village. Ainsi les villes d'un pays sont les filles du pays (« filles de Juda, Ps 97, 8; « filles des Philistins », Ez 16, 27), tout comme les filles d'une ville ou d'un village sont des banlieues (« Heshbon et ses filles », Nb 21, 25; « Bethshan et ses filles », Jos 17, 11).

L'expression « fille de Sion » apparaît pour la première fois en Michée 1, 13 (vers 700 av. JC), et désignerait un nouveau quartier de Jérusalem, au nord du temple, où habitaient des réfugiés ayant fui le Royaume du Nord après la chute de Samarie en -721. Ce sont donc des pauvres et des gens déplacés ayant besoin des encouragements et du message d'espoir du prophète Michée. Éventuellement, comme une partie peut faire référence au tout, « fille de Sion » en est venue éventuellement à personnifier tout Jérusalem, et même tout Juda ou Israël. Mais la connotation de gens pauvres et misérables est restée.

Avant de revenir à Marie, il faut examiner le terme « vierge » appliqué à Sion dans l'AT. Le ravage des nations et des cités par des conquérants étrangers était souvent comparé au viol d'une vierge, et la plupart des références de l'AT à Israël ou Sion comme vierge renvoie à un état d'oppression, et même d'égarment d'une personne cédant aux désirs d'amour d'étrangers et infidèles à Dieu.

Aussi, pouvons-nous conclure que les passages concernant une vierge de Sion ou d'Israël sont tout à fait inappropriés comme arrière-plan de la description de Marie comme vierge chez Luc. Il est vrai qu'elle peut faire partie des pauvres, par contre ce n'est pas une femme en état d'oppression, et elle est totalement fidèle à la parole de Dieu.

2. La salutation en 1, 28

Tout en délaissant la référence à la vierge dans l'AT, un certain nombre de biblistes voient néanmoins une référence à la « fille de Sion » dans l'annonciation à Marie, en particulier dans la salutation du v. 28, interprétée à la lumière des v. 30-31.

v. 28	v. 30-31
<i>Chaire</i> (Je te salue) = « Réjouis-toi »	Ne crains pas
<i>kecharitōmenē</i> (toi la gratifiée) = « Pleine de grâce »	Tu as trouvé grâce (<i>charis</i>) auprès de Dieu
le Seigneur est avec toi	Tu vas concevoir dans ton ventre

Analysons chacune de ces trois lignes.

a. *Chaire* interprété comme « Réjouis-toi ».

Il est vrai que le verbe *chairein* signifie littéralement : se réjouir. Mais dans la vie courante du monde grec auquel s'adresse Luc, il signifie : salut, bonjour, allô, et a été traduit en latin par *ave*, en syriaque de la Peshitta par l'équivalent de « paix » (l'équivalent de l'hébreu « *shālôm* » pour la salutation).

Malgré tout cela, certains biblistes tiennent absolument à traduire *chaire* par « réjouis-toi ». Selon eux, Luc aurait dû utiliser *eirēnē* (paix; héb. *shālôm*) s'il avait voulu exprimer une simple salutation, puisque c'est la formule habituelle dans un milieu avec un arrière-plan sémite. À cela il faut répondre que Luc comprend très bien la différence entre *chaire* et *eirēnē* : quand il utilise *eirēnē* en 10, 5 et 24, 36, le

vocabulaire provient d'une source qui parle de paix; mais quand il est dans une composition libre, comme dans l'annonciation à Marie, il choisit la signification standard de *chaire* dans le monde grec.

Les partisans du « réjouis-toi » utilisent surtout Sophonie 3, 14-17 comme argument. Prenons une sélection du texte de Sophonie en regard du texte de Luc.

LXX Sophonie 3, 14-17

Luc 1, 28.30-31

Réjouis-toi (<i>chaire</i>), fille de Sion...	Réjouis-toi (<i>chaire</i>), toi la gratifiée,
le roi d'Israël, le Seigneur, est au milieu de toi (<i>en mesō sou</i>)	le Seigneur est avec toi (<i>meta sou</i>)
Rassure-toi, Sion...	Ne crains pas, Marie,
Le Seigneur ton Dieu est en toi (<i>en soi</i>);	car tu as trouvé grâce auprès de Dieu
le Tout-Puissant te sauvera	tu vas concevoir dans ton ventre et enfanter un fils

On fait ce rapprochement parce que le texte de Sophonie avec « le Seigneur est au milieu de toi » et « le Seigneur est en toi » évoque le « Seigneur est avec toi de Luc » et le fait que Marie a en son ventre un enfant. Mais, la première question à se poser est : en entendant le *chaire* de la salutation de Gabriel à Marie, le lecteur grec de Luc aurait-il perçu un lien avec le texte de Sophonie qui ne parle pas du tout de la naissance d'un enfant? Dans la Septante, le verbe *chaire* n'a pas toujours une signification salvifique, et le lecteur grec de Luc entend ce mot tous les jours avec le sens de « salut », « bonjour ». Pour prendre un exemple contemporain, si quelqu'un dit aujourd'hui « adieu », est-ce que l'interlocuteur y verra la connotation religieuse de l'origine du mot, i.e. à-Dieu? Si vraiment Luc avait voulu évoquer la joie messianique, pourquoi n'a-t-il pas utilisé un verbe non-ambigu comme *euphranein* (se réjouir), comme il le fait en 15, 32 ou Ac 2, 26, un verbe qu'utilise Zacharie 2, 14-15 (« réjouis-toi, fille de Sion, car me voici, je viens demeurer au milieu de toi – oracle du Seigneur »).

Bref, l'argument qu'est le texte de Sophonie avec « réjouis-toi » est trop fragile pour penser que Luc avait ce passage en tête ou qu'il pensait à Marie comme fille de Sion. Le verbe qui suit (*kecharitōmenē*) évoque la faveur de Dieu à travers le messie et donc peut susciter une atmosphère de joie, mais cette joie religieuse vient de tout le contexte, pas de *chaire*.

b. « Le Seigneur est avec toi »

Un des arguments de partisans du rapprochement entre la salutation à Marie et le texte de Sophonie est l'expression « le Seigneur est au milieu de toi (*en mesō sou*) » (So 3, 15). Mais ce rapprochement est extrêmement douteux. Chez Sophonie, c'est une référence au Seigneur dans le temple ou à Sa présence avec les forces de Son peuple (Ex 34, 9). Par contre, chez Luc c'est une salutation ordinaire comme on en voit un exemple chez Ruth 2, 4 (« Or voici que Booz arriva de Bethléem. Il dit aux moissonneurs : « Le Seigneur soit avec vous ! »); elle ne vise qu'à réassurer Marie que la visite divine est bienveillante et qu'il n'y a rien à craindre. Si Luc entend peut-être évoquer un passage de l'AT, c'est plutôt Jg 6, 12 : « L'ange du Seigneur lui (à Gédéon) apparut et lui dit : « Le Seigneur est avec toi, vaillant guerrier ! », un contexte semblable à celui de Marie.

c. *Kecharitōmenē* interprété comme « Pleine de grâce »

La discussion autour de ce verbe n'est pas liée à l'expression « fille de Sion », mais elle illustre la tendance à vouloir soutirer de 1, 28 la moindre goutte de théologie ou de mariologie. Bien sûr, *kecharitōmenē*, que nous avons traduit par « gratifiée », comporte une signification théologique : il est habituel qu'un récit d'annonciation de naissance donne des attributs au visionnaire en lien avec le message transmis. Par exemple, les différences de rang entre Ismaël et Isaac est annoncée par des qualificatifs comme « Hagar, servante de Sara » (Gn 16, 8), et « Sara, ta femme » (Gn 17, 15), ou encore « fils de David » attribué à Joseph chez Mt 1, 20, ou encore « vaillant guerrier » attribué à Gédéon (Jg 6, 12). Ainsi, *kecharitōmenē* dit quelque chose de l'annonciation qui suit.

Kecharitōmenē est le verbe *charitoō* au participe passif, un verbe dérivé du nom *charis* : grâce, faveur, charme. Il signifie que Marie a été favorisée par Dieu, i.e. Dieu lui a fait une faveur. Cela explique la question que pose par la suite Marie qui se demande ce que tout cela signifie. La réponse de l'ange va dans la même direction : « tu as trouvé grâce auprès de Dieu ». Et comme le lecteur l'apprendra, cette grâce ou cette faveur est celle de concevoir le fils de Dieu.

Ainsi, l'accent est sur la faveur accordée par Dieu, et non pas sur une qualité intrinsèque de Marie. Voilà pourquoi la traduction de *kecharitōmenē* par « pleine de grâce », qui nous parvenue en latin sous la

forme *gratia plena*, est trop forte et a donné lieu à toutes sortes de dérives : Marie aurait possédé toutes les perfections possibles d'une créature. Ce n'est pas le message de Luc dans le récit de l'annonciation.

3. L'arche d'alliance en 1, 35?

Plusieurs biblistes qui pensent que Luc a présenté Marie comme la « fille de Sion », croient aussi que Luc a vu aussi en Marie l'Arche d'alliance ou la Tente de la gloire divine. Leur argument est la phrase : « la puissance du Très-Haut te couvrira de son ombre [*episkiazein*] » (1, 35c). Nous avons vu plus tôt que « couvrir de son ombre » est une expression parallèle à « l'Esprit Saint viendra sur toi », un écho de la christologie primitive qui apparaît au baptême de Jésus et à la transfiguration. Or, à la transfiguration, en plus de la nuée qui couvre les personnages, il y a la proposition de Pierre de construire des tentes pour Jésus, Moïse et Élie. Tout cela évoque la nuée de la gloire de Dieu qui couvrirait la Tente de la présence de Dieu au désert (Ex 40, 35; Nb 9, 18.22), où la nuée qui couvrait le mont Sion et les assemblées festives du peuple (Is 4, 5), la nuée qui couvrait les Israélites quand ils quittaient leurs camps au désert (Nb 10, 34); de même, Dieu couvrait de son ombre ses élus (Dt 33, 12; Ps 91, 4), et au temple, les chérubins couvraient de leur ailes l'arche d'alliance (Ex 25, 20; 1 Ch 28, 18).

Or, s'imaginer que Luc, en utilisant ici le verbe *episkiazein* (couvrir de son ombre) à propos de Marie, proposerait de voir en elle la Tente ou l'Arche d'alliance que la présence divine couvre de son ombre, ou encore qui contient cette présence divine, tout cela est pure supposition. Dans l'AT, ce sont les chérubins et non Dieu qui couvrent de leur ombre l'arche d'alliance, sans mentionner que l'Arche et la Tente ne sont pas les seuls lieux que Dieu couvre de sa présence.

Nous n'entendons pas nier l'influence de l'AT sur Luc. Au contraire, nous pensons que sa présentation de Marie comme mère qui enfante un fils est profondément influencée par des figures de l'AT, comme Anne dont le nom signifie : comblée de grâce. De plus, en mettant l'accent sur l'acceptation volontaire par Marie de la parole de Dieu, Luc commence à l'associer avec les « pauvres » (*anawim*) d'Israël qui sont totalement dépendants du soutien de Dieu. C'est ce qu'il développera avec le Magnificat.

IV. La visite de Marie à Élisabeth

Traduction de 1. 39-56

39 En ce temps-là, Marie se leva et se rendit en hâte dans une région montagneuse, dans une ville de Judée. 40 Là, elle entra dans la maison de Zacharie et salua Élisabeth. 41 Et quand Élisabeth entendit la salutation de Marie, le bébé sauta dans son ventre, et elle fut remplie du Saint-Esprit,

42 Elizabeth proclama avec un grand cri :

42b "Bénie es-tu entre les femmes,
42c et béni est le fruit de ton ventre.
43a Qui suis-je
43b que la mère de mon Seigneur vienne à moi ?
44a Car voici dès le moment où ta salutation a résonné à mes oreilles,
44b le bébé dans mon ventre a sauté d'allégresse,
45a Bienheureuse est celle qui a cru
45b que les paroles du Seigneur à son égard trouveraient leur accomplissement".

46 Et Marie dit :

46b "Mon âme proclame la grandeur du Seigneur,
47 et mon esprit a trouvé l'allégresse en Dieu mon Sauveur :
48a Parce qu'il a considéré la basse condition de sa servante -
48b car voici, désormais toutes les générations m'appelleront bienheureuse,
49a Parce que le Puissant a fait de grandes choses pour moi.
49b Et son nom est saint,
50a et sa miséricorde est de génération en génération
50b sur ceux qui le craignent.
51a Il a montré sa force avec son bras ;
51b Il a dispersé les orgueilleux dans l'imagination de leur cœur.
52a Il a fait descendre les puissants de leurs trônes
52b et a exalté ceux d'un bas niveau.
53a Il a comblé les affamés de bonnes choses,
53b et les riches, Il les a renvoyés à vide.

54a Il a aidé son serviteur Israël
54b en souvenir de sa miséricorde,
55a comme Il l'a dit à nos pères,
55b à Abraham et à sa postérité pour toujours".

56 Maintenant, Marie resta avec Élisabeth pendant environ trois mois, puis retourna chez elle.

Notes

v. 39

- En ce temps-là ». Littéralement : « en ces jours-là ». Cette indication chronologique est moins bien définie que l'ouverture de la section précédente avec « aux jours d'Hérode ». Mais il est comparable avec « en ces jours-là » de Lc 2, 1 et est typiquement lucanien.
- « se leva (*anistanai*) et se rendit ». Luc utilise trois fois plus souvent *anistanai* que le reste du NT. Ici, le verbe n'a pas de sens précis, sinon celui de marquer le début de l'action.
- « en hâte ». Pourquoi cette hâte? On a proposé diverses raisons psychologiques (empêcher que les voisins de Nazareth sachent qu'elle est enceinte, ou pour montrer sa détermination), en oubliant qu'il faut se mettre dans la perspective de Luc : refléter l'obéissance de Marie à la parole révélée par l'ange, un plan qui inclut la grossesse de Marie.
- « dans une région montagneuse, dans une ville de Judée ». Luc a déjà mentionné que Zacharie ne demeurait pas à Jérusalem (1, 23). On estime que seulement un cinquième des prêtres vivaient à Jérusalem; plusieurs vivaient dans des villes de Judée (Ne 11, 3; 1 M 2, 1). Certains biblistes trouvent invraisemblable qu'une toute jeune fille ait entrepris ainsi un voyage de plusieurs jours à partir des collines de la Galilée pour franchir la plaine d'Esdréon, parvenir ensuite aux montagnes de Samarie avant d'arriver dans les collines de Judée. C'est oublier que chez Luc la Judée signifie parfois toute la Palestine (« Hérode, roi de Judée », 1, 5; « Jésus prêchait dans les synagogues de la Judée », 4, 44), et donc inclut la Galilée.

Luc écrit littéralement : « dans une ville Juda » (*eis polin louda*), sans que le nom de la ville soit au génitif, i.e. complément de nom (on se serait attendu plutôt à *eis polin tēs loudaias* : « dans une ville de Judée »); Juda est ici à une forme indéclinable. Les biblistes ont proposé diverses explications (une source pré-lucanienne, une source traduite de l'hébreu, le nom d'un district de Jérusalem). À notre avis, Luc n'avait probablement que de vagues informations sur les parents de Jean-Baptiste, comme le fait qu'ils appartenaient à une classe sacerdotale et que beaucoup de prêtres vivaient dans les environs de Jérusalem. Il a combiné tout cela avec ce que disaient certains passages de l'AT comme 2 S 2, 1 : (« Irai-je en l'une des villes de Juda ? - *eis mian tōn poleōn louda*) où Juda est aussi à une forme indéclinable, ou encore 1 S 1, 1 (« Il y avait dans les montagnes d'Ephraïm ») qui parle du lieu de résidence des parents de Samuel. Cette dépendance à l'AT expliquerait pourquoi Luc nomme la région Juda, plutôt que Judée.

La tradition a refusé de garder anonyme cette ville. Comme la légende a fait par erreur de Zacharie un grand prêtre (voir la [note 1.5](#)), et comme les grands prêtres avaient un palais près de Jérusalem, que les pèlerins du 6e s. ont identifié avec la ville de Aïn Karim, alors la tradition a fait de ce patelin à environ 8 km à l'ouest de Jérusalem la résidence de Zacharie et Élisabeth.

v. 40

- « la maison de Zacharie ». Certains ont proposé de voir ici la traduction de l'hébreu *Beth-zachariah*, une ville dont parle 1 M 6, 32, à une vingtaine de kilomètres au sud de Jérusalem. Cette hypothèse présuppose que Luc utiliserait une source sémitique, ce que nous rejetons.

v. 41

- « le bébé sauta (*skirtan*) dans ventre ». La phrase commence avec *egeneto* comme Luc le fait souvent : « Et il arriva comme... le bébé sauta » (voir la [note 1.9](#)). Certains biblistes ont vu dans le mot *skirtan* (sauter) un terme médical pour le mouvement du bébé dans le ventre maternel, et donc confirmerai que Luc était médecin (Col 4, 14) et auteur de l'évangile. Mais ce verbe est un terme général pour désigner le fait de bondir, sautiller, comme les brebis dans un champ, et il est appliqué au bébé dans le ventre de la mère en Gn 25, 22.
- « elle fut remplie du Saint-Esprit ». En 1, 15, Gabriel avait promis que Jean-Baptiste serait rempli d'Esprit Saint dès le ventre de sa mère. Ce moment est arrivé. Notons qu'en grec le mot esprit n'a pas d'article défini (voir la [note 1.15](#)).

v. 42

- « proclama (*anaphōrein*) avec un grand cri ». Littéralement : « elle s'écria avec un grand cri ». Luc s'est permis une forme de tautologie pour traduire le sentiment de joie débordante. Le parallélisme poétique des deux premières lignes (42bc) suggère que nous serions devant un cantique d'Élisabeth, un hymne de louange, qui

sera suivi par la réponse de Marie, le Magnificat. Cette idée est soutenue par le fait que la Septante utilise régulièrement le verbe *anaphôrein* (proclamer) en référence avec la musique liturgique (1 Ch 15, 28; 16, 4.5.42).

- « Bénie (*eulogēmenos*) es-tu entre les femmes ». Il y a deux groupes de mots bibliques qu'on doit garder distincts même s'ils font tous deux références à la bénédiction de Dieu
 - La forme participiale passive : en hébreu *bārûk*, en grec *eulogētes* ou *eulogēmenos*, en latin *benedictus*, en français : (soit) béni.
 - La forme adjectivale : en hébreu *'āšrē*, en grec *makarios*, en latin *beatus*, en français : bienheureux, ou heureux

Les phrases du NT où la forme adjectivale du mot se présente sont appelées : béatitudes ou macarismes (du grec *makarios*). On n'y confère pas une bénédiction, mais on reconnaît un état existant de bonheur ou de bénédiction; c'est une proclamation qui approuve une situation, signifiant souvent que la joie eschatologique est arrivée. C'est le cas en Lc 1, 45.48. Mais avec *eulogēmenos* nous avons la forme participiale passive où on s'adresse habituellement à Dieu pour qu'il soit béni par un être humain. Quand cette bénédiction s'étend à êtres humains, elle prend la forme d'un souhait pour qu'ils reçoivent des faveurs divines. Ici, au v. 48, l'Esprit Saint permet à Élisabeth de reconnaître que cette bénédiction ou faveur a déjà été accordée par Dieu à Marie. Notons que Luc n'écrit pas : « plus que les autres femmes », mais « entre les femmes », car la même chose peut arriver à d'autres femmes (Jg 5, 24; Jdt 13, 18).

- « béni (*eulogēmenos*) est le fruit de ton ventre ». Comme au début du verset, nous avons la forme participiale passive. L'expression « fruit du ventre » est un hébraïsme (Gn 30, 2; Lm 2, 20).

v. 43

- « Qui suis-je ». Littéralement : « D'où à moi cela », i.e. d'où cela me vient-il?
- « la mère de mon Seigneur (*kyrios*) ». Le titre *kyrios* renvoie indubitablement à Jésus. Voir la [note de 1.17](#).

v. 44

- « Car (*gar*) voici (*idou*) ». Nous avons déjà discuté de l'utilisation générale de *idou* à la [note de 1.20](#). Ici nous avons l'expression *idou gar* qui apparaît six fois chez Luc, et une seule fois dans le reste du NT (2 Co 7, 11). Sur les six occurrences, trois appartiennent au récit de l'enfance (ici, et en 1, 48; 2, 10).
- « d'allégresse (*agalliasis*) ». Nous n'avons pas ici le mot *chara* (joie), mais *agalliasis*. Les deux mots apparaissent ensemble dans la promesse à Zacharie en 1, 14 : « Et tu auras de la joie et de l'allégresse » (voir Ac 2, 26).

v. 45

- « Bienheureuse (*makarios*) ». Sur la différence entre *makarios* et *eulogēmenos* (ou l'adjectif *eulogētos*), voir la [note de 1.42](#). Les macarismes sont fréquents chez Luc et Matthieu.
- « a cru que les paroles du Seigneur à son égard trouveraient leur accomplissement (*teleiōsis*) ». Littéralement : « a cru qu'il y aura un accomplissement aux choses dites à elle de la part du Seigneur ». Il est aussi possible de traduire : « a cru parce qu'il y aura un accomplissement », une traduction promue par la Vulgate et les Réformateurs. Même si les paroles ont été prononcées par un ange, elles sont considérées comme provenant du Seigneur. Le nom *teleiōsis* provient du verbe *telein* (achever, compléter). Notons qu'en 1, 20, pour décrire le fait que la promesse de l'ange s'accomplira malgré l'incrédulité de Zacharie, Luc utilise plutôt le verbe *plērōun* (remplir, s'accomplir), qui est beaucoup plus commun pour parler de l'accomplissement de l'Écriture. Mais *telein* et son synonyme *teleioun* sont aussi utilisés (Jn 19, 28).

v. 46

- « Et Marie dit ». La majorité des manuscrits soutiennent la recension « Marie ». Mais certains présentent plutôt la recension « Élisabeth ». Plus précisément :
 - a. Les vieilles latines a, b, l (la version originale) qui s'étendent du 4e au 8e siècle
 - b. Un manuscrit d'Irénée, [Contre les hérétiques](#) IV vii 1.
 - c. La traduction latine par Jérôme du [In Lucam Homiliae](#) 7 d'Origène (la mention d'Élisabeth pourrait venir de Jérôme plutôt que d'Origène)

- d. Niceta de Remesiana (Serbie), *De psalmodiae bono* (ou *De utilitate hymnorum*), évêque vers l'an 400 serait le plus ancien témoin de cette recension et confirmerait que cette version du Magnificat serait restreinte autour de l'Italie

Les témoins textuels sont si limités au monde latin qu'ils n'auraient pas retenu l'attention, si ce n'est de l'appui d'un certain nombre de biblistes depuis 100 ans. On a proposé la solution qu'à l'origine le texte de Luc disait simplement : « Et elle dit », et la majorité des scribes l'aurait interprété comme désignant Marie, alors que d'autres auraient compris qu'il s'agissait d'Élisabeth.

Pour résoudre cette question, il faut tenir compte des éléments suivants.

- a. Certaines lignes du Magnificat conviennent mieux à Élisabeth (« a considéré la basse condition » = état stérile, « le Puissant a fait de grandes choses pour moi »), alors que d'autres conviennent mieux à Marie (« sa servante », « bienheureuse » renvoie à « bienheureuse celle qui a cru »). Cette démarche n'est pas décisive, car il est probable qu'à l'origine il s'agissait d'un hymne général s'appliquant aux opprimés d'Israël et que Luc aurait adapté au contexte actuel au v. 48, et ce verset cadre mieux avec Marie qu'avec Élisabeth
- b. Le fait de mentionner Marie au v. 46 et de répéter son nom après le Magnificat au v. 56 est étrange; la séquence serait plus harmonieuse si au v. 46 c'est le nom d'Élisabeth qui apparaissait. Mais alors Élisabeth serait mentionnée deux fois de suite au v. 41-42 et 46. La solution sera présentée dans notre commentaire : le Magnificat aurait été introduit par Luc dans une seconde étape et qu'à l'origine le v. 45 était suivi du v. 56.
- c. Pourquoi Luc a-t-il placé le Magnificat lors de la visite à Élisabeth, et non pas après l'annonciation à Marie ou après la naissance de Jésus? Il s'agit probablement d'une approche littéraire où le cantique de Marie est une réponse au cantique de louange d'Élisabeth.
- d. Le Magnificat utilise comme modèle le cantique d'Anne en 1 Samuel 2. On pourrait penser que la situation d'Anne, stérile, est plus près de celle d'Élisabeth. Mais alors Pourquoi Luc a-t-il omis 1 S 2, 5 (« Ainsi la stérile enfante sept fois, et la mère féconde se flétrit ») qui aurait fait clairement référence à la situation d'Élisabeth? L'ensemble du cantique d'Anne peut décrire la situation de Marie.
- e. Les partisans d'Élisabeth invoquent que, sur le plan textuel, il est plus facile de comprendre que des copistes auraient remplacé le nom d'Élisabeth par celui de Marie qui était l'objet de dévotion, que l'inverse. Mais cet argument perd toute sa force si à l'origine le texte était : « Et elle dit ».
- f. L'argument le plus fort pour assigner le Magnificat à Marie découle du fait que, dans la deuxième étape de son travail d'édition, Luc aurait inséré à la fois le Magnificat et le Benedictus. Son intention était probablement d'attribuer ces deux cantiques de louange aux deux bénéficiaires des annonces, Marie et Zacharie. Pourquoi le Magnificat n'a-t-il pas été inséré à la suite de la naissance de Jésus, comme le Benedictus après la naissance de Jean-Baptiste? C'est que la naissance de Jésus est déjà saluée par le cantique angélique, le *Gloria*, et par le cantique de Syméon, le *Nunc Dimittis*.

Bref, la question est difficile, mais la meilleure réponse est celle où Luc assigne le Magnificat à Marie.

- « Mon âme (*psychē*)... et mon esprit (*pneuma*) ». Même si *psychē* et *pneuma* représentent deux composantes différentes de la personne dans l'anthropologie hébraïque et grecques, ici dans ce parallélisme ils sont identiques et signifient : « Je » (voir Jb 12, 10 « N'a-t-il pas en sa main la vie [*psychē*] de tout ce qui existe et le souffle [*pneuma*] de tout homme ? » et Sg 15, 11 « parce qu'il a méconnu Celui qui l'a créé, qui l'a doué d'une âme [*psychē*] créatrice, qui l'a inspiré de l'esprit [*pneuma*] de vie »).
- « proclame la grandeur (*megalunein*) ». Littéralement : « magnifie », comme le Ps 69, 31 (« Je pourrai ... le magnifier par des actions de grâce ») et Si 43, 31 (« Qui le magnifiera à la mesure de ce qu'il est ? »).

v. 47

- « a trouvé l'allégresse (*agallan*) ». Le verbe *agallan* (trouver allégresse, jubiler) est ici à l'aoriste (temps passé et complété), alors que « magnifier » au verset précédent était au présent. Voir la [note sur l'allégresse au v. 44](#).
- « Dieu mon Sauveur (*sōtēr*) ». Dans la Septante, *sōtēr* est appliqué bien plus souvent à Dieu (35 fois) qu'à des hommes (5 fois). Voir Ps 24, 5 (« car tu es, ô Dieu, mon Sauveur, et je t'ai attendu tout le jour ») et Is 12, 2 (« Voici mon Dieu et mon Sauveur ; je mettrai en lui ma confiance »).

v. 48

- « Parce que (*hoti*) ». Pour les partisans d'une origine hébraïque au Magnificat, la conjonction *hoti* traduirait l'hébreu *kī*, une conjonction utilisée par plusieurs psaumes pour présenter la liste des raisons pour louer Dieu.

- « la basse condition (*tapeinōsis*) ». D'autres traductions de *tapeinōsis* sont possibles : humilité, humiliation, pauvreté, stérilité. Dans l'AT, le mot décrit souvent la persécution ou l'oppression de laquelle Dieu délivre son peuple (par ex. Dt 26, 7; Ps 136, 23). En 1 Samuel 1, 11 (le récit d'Anne), qui est presque certainement l'arrière-plan du Magnificat, *tapeinōsis* traduit l'hébreu *'ōnī*, un mot relié au concept des Anawim.
- « servante ». Une répétition de l'auto-description de Marie au v. 38.
- « car voici ». Une expression très lucanienne. Voir [1, 44](#).
- « désormais (*apo tou nyn*) ». Littéralement : « à partir de maintenant ». C'est une expression qui apparaît six fois en Luc/Actes et seulement une fois ailleurs (2 Co 5, 16). Dans la plupart des cas, il s'agit d'une référence au moment salvifique (12, 52; 22, 18; 22, 69; Ac 18, 6).
- « m'appelleront bienheureuse (*makarizein*) ». Le verbe *makarizein* (estimer heureux, proclamer ou appeler bienheureux) est relié au nom *makarios*; voir la [note du v. 42](#).

v. 49

- « le Puissant (*dynatos*) ». Dans la Septante *dynatos* désigne souvent un être humain, mais en So 3, 17 le Seigneur reçoit ce titre au sens de « Guerrier puissant », traduisant l'hébreu *Gibbôr*.
- « grandes choses (*megala*) ». Le mot *megala* appartient à un ensemble d'expressions pour désigner les réalisations merveilleuses de Dieu lors de l'exode (Dt 10, 21; 11, 7; Jg 2, 7).
- « son nom est saint (*hagios*) ». Même si *hagios* est ici un adjectif, on pourrait le traduire comme un nom : le Saint. Le Dieu d'Israël est saint (Lv 11, 44-45; 1 P 1, 16).

v. 50

- « sa miséricorde (*eleos*) ». *Eleos* est la traduction grecque de l'hébreu *hesed*, l'amour du Dieu de l'alliance qui a choisi Israël comme partenaire sans mérite de sa part (Ex 34, 6; 2 S 7, 15).
- « de génération en génération ». Cette expression grecque *eis geneas kai geneas* ne se retrouve pas telle quelle dans la Septante, mais seulement dans le [Testament de Lévi](#) 18, 8.
- « ceux qui le craignent ». La crainte est la réaction fondamentale de l'AT dans la reconnaissance de la souveraineté de Dieu.

v. 51

- « Il a montré ...force ». Littéralement : « Il a fait force », une expression qui n'est pas d'origine grecque. Il faut lire cette phrase comme un parallèle aux autres actions de Dieu : « Il a dispersé les orgueilleux », « il a fait descendre les puissants », etc. Les bénéficiaires de la force de Dieu sont ceux qui le craignent. Cette force ne consiste pas seulement à sauver les pauvres, mais aussi à punir les ennemis.
- « avec son bras ». C'est une expression sémitique fréquente pour désigner les hauts faits de Dieu pour libérer Israël d'Égypte : « Je vous délivrerai avec un bras étendu » (Ex 6, 6; Dt 4, 34).
- « les orgueilleux (*hyperēphanos*) ». L'orgueilleux est celui qui regarde de haut les autres, car il ne veut pas lever les yeux vers Dieu, et dans la Bible l'orgueilleux est constamment présenté comme l'ennemi de Dieu (Is 13, 11).
- « dans l'imagination de leur cœur ». La capacité de raisonner est localisée dans le cœur (1 Ch 29, 18), et donc il peut être le siège de l'orgueil : « L'orgueil de ton cœur t'avait enivré » (Abdias 1, 3).

v. 52

- « les puissants (*dynatēs*) ». *Dynatēs* peut signifier « potentat, prince » (Gn 50, 4); et ils peuvent être des rivaux de Dieu qui est « l'unique *Dynatēs* » en 1 Tm 6, 15, et que Luc a appelé « puissant » (*dynatos*) au v. 49.

v. 53

- « les riches, Il les a renvoyés à vide ». C'est une idée répandue dans la Bible que la fortune du riche lui sera enlevée (Jb 15, 29; Jr 17, 11). Plutôt que de dire que les riches ont été appauvris, on parle ici de leur vide pour faire contraste avec les bonnes choses données aux pauvres à la ligne précédente. Les contrastes du cantique d'Anne

sont plus équilibrés en parlant d'affamés et de repus, de pauvre et de riche. Luc utilise l'expression « renvoyer à vide » dans la parabole des vigneronniers meurtriers (Lc 20, 10-11).

v. 54

- « Il a aidé (*antilambanein*) ». L'image derrière *antilambanein* est celle de se saisir de quelqu'un pour le soutenir. Le même verbe est utilisé pour décrire le fait que Dieu se saisit de son serviteur Israël des confins de la terre (Is 41, 8-9).
- « son serviteur (*pais*) Israël ». Pour désigner l'état de serviteur, on a ici *pais*, plutôt que *doulos* comme aux v. 38 et 47. C'est le terme pour Jacob ou Israël dans les chants du serviteur dans le deutéro-Isaïe (41, 8; 44, 1; 45, 4; etc.).
- « en souvenir (*mimnēkein*) de sa miséricorde ». Littéralement : « se souvenir de sa miséricorde »; le verbe est à l'infinitif. Le même verbe à l'infinitif sera aussi utilisé dans le Benedictus au v. 72 pour définir l'aide accordé. Cela pourrait être une tournure sémitique. Sur la miséricorde, voir la [note du v. 50](#).

v. 55

- « comme Il l'a dit à (*pros*) nos pères ». Le fait que nous ayons ici la préposition *pros* suivie de « pères » à l'accusatif, et que la phrase qui suit a plutôt Abraham au datif a semé le doute chez certains biblistes que 55a et 55b soient vraiment parallèles. Mais il arrive à Luc de faire de telles variations.

v. 56

- « environ trois mois ». La chronologie concerne la grossesse d'Élisabeth, et ce chiffre doit s'ajouter aux six mois de 1, 26.36. Le calcul est basé sur une grossesse présumée de dix mois lunaires (voir la [note de 1, 24](#)), si bien que Marie quitte juste avant la naissance mentionnée en 1, 57.
- « retourna (*hypostrephein*) ». Le verbe *hypostrephein* est lucanien et revient 33 fois en Luc/Acts, en regard de quatre fois dans le reste du NT. Pour le thème du départ pour terminer une scène dans le récit de l'enfance chez Luc, voir la [note de 1, 23](#).
- « chez elle ». Au moment de l'annonciation, Marie n'a pas encore eu de relations sexuelles avec Joseph, son fiancé, et donc la cohabitation n'a pas encore commencé. Si l'annonciation a eu lieu chez elle, et qu'à la suite elle s'est rendue en hâte chez Élisabeth, cela signifie qu'elle est revenue, non pas chez Joseph, mais dans la maison de ses parents. Luc ne précise jamais quand a commencé la cohabitation avec Joseph, quoiqu'il mentionne en 2, 5 qu'elle a voyagé avec Joseph. Il n'est pas sûr que Luc connaissait bien les coutumes matrimoniales de la Palestine, celles décrites dans la [note à Mt 1, 18](#).

Commentaire

A. La structure et la composition de la scène

Nous avons déjà fait remarquer que Luc a composé les deux scènes d'annonciation sous forme d'un diptyque bien équilibré (voir la [structure parallèle](#)). La scène de la visitation vient briser cet équilibre, à moins qu'on élimine le Magnificat qui apparaît comme un corps étranger : alors on aurait l'ensemble 39-45.56 (Marie rend visite à Élisabeth et celle-ci proclame la louange de la mère du Seigneur) qui devient un épilogue au récit de l'annonciation à Marie, en parallèle à l'épilogue à l'annonciation à Zacharie. Nous avons donc proposé que le Magnificat a été ajouté au récit dans une deuxième étape de composition. Avec cette proposition, nous rejetons deux approches mises de l'avant par certains biblistes.

1. Nous rejetons la thèse d'une source pré-lucanienne sur Jean-Baptiste qui aurait commencé en 1, 5-25 et se poursuivrait avec la scène de la visitation : cette thèse n'a pas d'argument convaincant. À part le Magnificat, tout le style est bien lucanien. Et le thème dominant où Élisabeth avec bébé Jean-Baptiste rendent hommage à Marie et Jésus relève de la théologie de Luc.
2. Nous rejetons la thèse qu'il y aurait eu dans l'Église primitive des hymnes à Marie pré-lucanien. Tout d'abord, aucun bibliste sérieux n'accepte l'idée que le Magnificat aurait été composé par Marie elle-même. De plus, à l'exception du v. 48 qui serait un ajout de Luc, il n'y a aucune référence à Marie dans le Magnificat, qui décrit plutôt Israël, plus spécifiquement le reste pauvre et opprimé. C'est l'idée de Luc de prendre cet hymne indépendant et de l'insérer dans le contexte actuel, car il jugeait que Marie appartenait au groupe des pauvres. Quand au cantique qu'Élisabeth adresse à Marie, la situation est un peu différente. Certains biblistes y ont vu un hymne pré-lucanien que les premiers chrétiens chantaient en l'honneur de Marie. Malheureusement, c'est totalement improbable. D'une part, d'après les premiers écrits que nous avons, Paul ne nomme jamais Marie et ne lui montre aucun intérêt, et la seule scène de Marc à son sujet n'est pas très favorable. D'autre part, le texte est très lucanien et ne fait que refléter le récit qu'il fait du ministère de Jésus (voir Lc 11, 27-28: « Heureuses le ventre qui t'a porté et les seins que tu as sucés... »).

B. La visitation (1, 39-45.56)

1. Introduction : v. 39-41

La visitation commence au v. 40 avec la salutation de Marie à Élisabeth qui met un terme à son isolement. Tout comme c'est par révélation que Marie avait appris la grossesse d'Élisabeth, c'est également par révélation qu'Élisabeth apprend la situation de Marie, i.e. l'action du bébé dans son ventre qui saute de joie, saluant le début de l'âge messianique. Rempli de l'Esprit Saint, c'est la première action prophétique de Jean-Baptiste. Cela permet à Élisabeth de percevoir que non seulement Marie porte un enfant, mais que cet enfant est le messie. En effet, n'avait-elle pas appris par l'ange que son enfant marcherait devant le Seigneur? Aussi la joie de son enfant ne s'explique que si elle devant la mère de son Seigneur. Maintenant, comme chaque mère à reçu la révélation de ce que Dieu a fait pour l'autre, Luc met dans la bouche de chacune un cantique de louange, tout en respectant la supériorité de Jésus sur Jean-Baptiste, comme il l'a fait dans les deux annonces : ce qu'a fait Dieu pour Marie est plus grand que ce qu'il fait pour Élisabeth et Zacharie.

2. Cantique d'Élisabeth : v. 42 et 45

Nous avons ici des échos de motifs de l'AT ainsi qu'une anticipation des motifs qui apparaîtront dans l'évangile.

i. « Bénie es-tu entre les femmes » (42b)

Nous avons des bénédictions semblables pour des femmes dans l'histoire d'Israël. Dans son cantique, la prophétesse Débora proclame : « Bénie soit parmi les femmes Yaël » (Jg 5, 24); de même, Ozias proclame à Judith : « Bénie sois-tu, ma fille... parmi toutes les femmes qui sont sur la terre » (Jdt 13, 18). Yaël et Judith sont bénies parce que Dieu a utilisé des êtres physiquement faibles pour détruire un ennemi puissant.

ii. « et béni est le fruit de ton ventre » (42c)

Cette bénédiction est subordonnée à la précédente : Marie est bénie entre les femmes en ce qu'est béni le fruit de son ventre. Cela reflète la bénédiction promise par Moïse à Israël si Israël est fidèle à la voix de Dieu (comme Marie à la parole de son Seigneur, 1, 38) : « Bénis seront le fruit [LXX : enfant] de ton ventre » (Dt 28, 1.4). Cela suggère que cette bénédiction n'est pas seulement personnelle, car en concevant le messie, le rôle de Marie aura la dimension de tout un peuple.

iii. « Bienheureuse est celle qui a cru » (45a)

Cette phrase anticipe ce que Luc écrira en 11, 27-28 : « (une femme dans la foule dit) : 'Heureuse celle qui t'a porté et allaité !' Mais Jésus dit : 'Heureux plutôt ceux qui écoutent la parole de Dieu et qui l'observent !' » Comme cette femme dans la foule, Élisabeth a d'abord louangé la mère qui donne physiquement naissance au messie (42bc). Mais comme Jésus a corrigé la femme dans la foule en situant les véritables liens au niveau de la foi, de même Élisabeth élève maintenant sa louange au niveau de la foi : bienheureuse cette qui a cru, i.e. qui écoute et observe la parole de Dieu. Cette foi concerne la conception virginale, œuvre de l'unique action créatrice de Dieu, sans la participation physique d'un homme. La foi, voilà la contribution de Marie, en contraste avec l'attitude première de Zacharie.

iv. « Qui suis-je que la mère de mon Seigneur vienne à moi ? » (v. 43)

L'expression « mère de mon Seigneur » évoque indirectement le Ps 110, 1 : « Le Seigneur a dit à mon Seigneur ». Luc mentionne ce psaume à la fois en 24, 41-44 et en Ac 2, 34. Selon la croyance en Israël, c'est David qui a écrit ce psaume. Or la figure d'Élisabeth a pu évoquer pour Luc une autre scène qui met en vedette David en 2 Samuel 6, une scène qui se passe également dans la région montagneuse de Judée, comme dans la visitation. Ayant demandé d'apporter l'arche d'alliance aux abords de Jérusalem, David eut soudainement peur, se rappelant qu'elle avait causé la mort d'un homme qui l'avait touché, et il dit : « Comment l'arche du Seigneur pourrait-elle venir chez moi ? » (2 S 6, 9). Cette question est à rapprocher à celle d'Élisabeth, d'autant plus que David décida de remiser l'arche dans la maison d'un homme pour trois mois, tout comme Marie demeura trois mois chez Élisabeth.

v. « Car voici dès le moment où ta salutation a résonné à mes oreilles, le bébé dans mon ventre a sauté d'allégresse » (v. 44)

Cette phrase est une répétition de ce que nous avons appris dans l'introduction. C'est une technique typique de Luc que nous avons vu dans les deux récits d'annonciation (v. 18 répète v. 7; v. 34 répète v. 27). Cela permet à Luc de souligner et de nous rappeler que c'est par l'action prophétique de Jean-Baptiste dans son ventre qu'Élisabeth sait que Marie est la mère de son Seigneur. En faisant cela, Luc reprend un thème connu de l'AT où les bébés dans le ventre maternel anticipent leur destinée (voir Jacob

et Ésaü en Gn 25, 22-23). Bébé, le Baptiste a déjà commencé son ministère, le ministère tel que Luc le connaît selon la tradition rapportée par Marc.

3. Conclusion : « Maintenant, Marie resta avec Élisabeth pendant environ trois mois, puis retourna chez elle » (v. 56)

Nous avons déjà discuté du fait que, dans une première étape du récit de l'enfance, le v. 56 suivait l'ensemble 39-45 (le cantique d'Élisabeth). Cette scène très brève où Marie demeure trois mois avec Élisabeth avant de retourner chez elle a donné lieu à beaucoup de spéculations de biblistes qui ont adopté une perspective historique et psychologique : on comprend mal pourquoi Marie a abandonné Élisabeth au moment où elle allait accoucher et avait besoin d'elle, à moins qu'elle se soit hâtée de retourner vers Joseph pour éviter les rumeurs scandaleuses sur l'origine du bébé, étant donné qu'elle était enceinte de trois mois. Cette perspective ignore totalement celle de Luc qui est de l'ordre de la dramatisation scénique de sa théologie : il est important que Marie disparaisse de la scène avant de raconter la naissance de Jean-Baptiste. Car la naissance de Jean-Baptiste et de Jésus ont leur propre scénario bien équilibré, avec en vedette les deux parents et l'enfant nouveau-né; avoir Marie dans la scène de la naissance du Baptiste aurait brisé cet équilibre. Alors pourquoi Luc a-t-il créé cette scène de la visitation? Nous avons vu que l'évangéliste avait voulu que Jean-Baptiste soit un parent de Jésus afin de l'intégrer dans le cadre de la théologie chrétienne. La visitation lui permet de dramatiser cette parenté.

C. Les cantiques lucaniens en général

On ne peut aborder le Magnificat en l'isolant de tous les autres cantiques lucaniens : le Benedictus (1, 67-79), le Gloria in Excelsis (2, 13-14), et le Nunc Dimittis (2, 28-32).

1. La composition des cantiques

Pour l'instant, mettons de côté le Gloria dans nos discussions. Dans le débat sur l'origine des cantiques, quatre théories s'affrontent.

- a. Les cantiques auraient été composés par ceux qui les proclament : le Magnificat par Marie, le Benedictus par Zacharie, le Nunc Dimittis par Syméon. Malheureusement, il est invraisemblable que ces œuvres poétiques achevées aient été composées sur le champ par des gens ordinaires. Aucun bibliste sérieux ne soutient cette hypothèse naïve.
- b. Les cantiques auraient été composés par Luc en même temps que l'ensemble du récit de l'enfance. Malheureusement, cette hypothèse est invraisemblable, car le style des cantiques est trop différent du reste du récit, et les enlever non seulement ne nuirait pas au flot du récit, mais il le rendrait plus harmonieux. Peu de biblistes soutiennent cette hypothèse.
- c. Les cantiques auraient été composés par Luc, mais ajoutés dans une deuxième étape au récit existant. Plusieurs biblistes sérieux soutiennent cette hypothèse.
- d. Les cantiques n'ont pas été composés par Luc, mais ce dernier les aurait ajoutés dans une deuxième étape au récit existant. Dans cette hypothèse on débat si ces cantiques sont nés dans les milieux Juifs ou Juifs chrétiens, et s'ils ont été composés en langue grecque ou sémitique. Beaucoup de biblistes se sont ralliés à cette hypothèse. Pour notre part, nous croyons que ces cantiques sont une composition chrétienne juive.

Ces cantiques rappellent les discours qu'on trouve dans les Actes des Apôtres où Luc donne la parole à Pierre ou à Paul dans certaines scènes afin d'éclairer l'action. Il ne faut pas voir ici une pure fiction, car Luc essaie d'y représenter un certain type de piété que le cantique va exprimer. Ainsi, il écrit en 1, 40 que Marie salua Élisabeth, sans nous donner de mots; les mots nous seront donnés avec le Magnificat. En 1, 64 il écrit que Zacharie commença à louer Dieu, sans nous donner de mots; les mots nous seront avec le Benedictus. En 2, 34-35, il écrit que Syméon bénit les parents et parla à Marie, le contenu de ce qui a été dit apparaît plutôt avec le Nunc Dimittis.

Quand on compare les cantiques entre eux, on note des similitudes et des différences. Parmi les similitudes on peut indiquer qu'ils évoquent beaucoup l'AT et certains passages intertestamentaires, si bien qu'on peut parler d'une mosaïque de morceaux tirés de l'AT qu'on aurait collés ensemble. Par contre, le style poétique varie beaucoup, alors qu'on trouve beaucoup plus de parallélisme poétique dans le Magnificat que dans le Benedictus. Dans l'ensemble, le style est très sémitique, différent de celui de Luc, sauf pour des versets particuliers (1, 48; 1, 76-77).

Le lien du cantique avec son contexte est remarquable, car il en est presque indépendant. En effet, le Benedictus ne s'applique pas spécifiquement à la situation de Zacharie ou Jean-Baptiste, tout comme le Magnificat ne s'applique pas spécifiquement à la situation de Marie ou de Jésus. Par exemple, comment des expressions comme « a montré sa force avec son bras » (51a), ou « il a dispersé les orgueilleux » (51b), ou « il a fait descendre les puissants de leurs trônes » (52a) s'appliquent-elles à la conception d'un enfant? Si Luc avait composé les cantiques, il se serait assuré d'une plus grande harmonie d'ensemble.

La solution la plus satisfaisante de leur origine est que ces cantiques ont été composés dans un cercle non-lucanien et visaient originellement à louer l'action salvifique de Dieu sans référence précise aux événements dont parle Luc dans son récit de l'enfance. Quand Luc a pris connaissance de ces cantiques, il a cru pouvoir les intégrer à sa trame principale avec le minimum d'effort, d'autant plus que la piété et le concept de salut qui s'y trouve correspondaient à ce qu'on pouvait s'attendre de ses personnages principaux; il lui suffisait d'ajouter des points de suture assez bruts.

Peut-on être plus précis sur le cercle des écrivains à l'origine de ces cantiques? On peut voir un parallèle entre ces cantiques et les hymnes juifs et les psaumes dans la littérature qui s'étend de l'an 200 av. JC à l'an 100 ap. JC, i.e. 1 Maccabées, Judith, 2 Baruch, 4 Esdras, les psaumes d'action de grâce à Qumran. Comme ces hymnes existent à la fois en grec et en hébreu, il est difficile de déterminer si ceux, qui ont composé les cantiques lucaniens, étaient de langue grecque ou hébraïque. Par exemple, par moment le Magnificat et le Benedictus semblent dépendre de la Septante; cela peut signifier soit qu'ils ont été composés en grec, soit que quelqu'un familier avec la Septante les a traduits de l'hébreu.

2. Les cantiques et les anawim juifs chrétiens

Essayons d'être plus précis en proposant que ces cantiques seraient issus de milieux juifs chrétiens, en particulier ceux marqués par la piété des Anawim. Rappelons que le mot Anawim est le pluriel du mot hébreu *ʿānāw* (pauvre, humble, affligé), et lié au mot plus générique *ʿōnî* (pauvreté, humiliation). À l'origine, le mot peut avoir désigné ceux qui étaient physiquement pauvres, mais il s'est élargi pour inclure ceux qui ne mettaient plus leur confiance dans leur propre force, mais dans celle de Dieu : les humbles, les pauvres, les malades, les affligés, les veuves et les orphelins.

Dans l'histoire d'Israël, les Anawim ont aussi été associés au « petit reste ». Quand le Royaume de Nord, appelé Israël, fut détruit par les Assyriens en -722, le Royaume du Sud, appelé Juda, se considéra comme ce petit reste. Quand l'élite du Royaume du Sud fut envoyée en captivité à Babylone, d'abord en -598, puis en -587, ceux qui demeurèrent en Palestine ont eu tendance à se considérer comme le petit reste. Éventuellement sous l'impact des multiples défaites et persécutions, le petit reste fut redéfini non en termes tribaux ou historiques, mais en termes de piété et de façon de vivre. C'est à eux que fait référence un psaume comme Ps 149, 4 : « Car le Seigneur favorise son peuple ; il pare de victoire les humbles (*ʿānāwîm*) ».

On peut considérer la communauté de Qumran comme un groupe sectaire d'Anawim. On entend parler d'eux pour la première fois en 1 Maccabées 2, 42 quand des Hassidiqes (*Ḥasîdîm* ou « pieux ») se joignent à Mattathias, père de Judas Maccabées, outrés par le blasphème d'un roi syrien et ses alliés juifs hellénisés. Mais les Hassidiqes s'éloignèrent des Maccabées qui avaient des ambitions politiques d'établir une dynastie, alors que leur intérêt était avant tout religieux. La rupture, racontée par 1 M 7, 9-16 eut lieu vers -162, et il semble que vers -150, après que les Maccabées eurent usurpé le rôle de grand prêtre (qui ne devait appartenir qu'à la lignée sadoquite), un groupe d'Hassidiqes se réfugia à la mer Morte sous la direction du Maître de Justice, et est devenu ce que nous appelons la communauté de Qumran. Ce groupe sectaire prit une tangente différente des autres Anawim juifs en ayant leur propre interprétation de la Loi sous la direction du Maître de Justice, en menant leur vie communautaire à part, en s'opposant au Temple de Jérusalem, en modifiant leur espoir messianique pour le tourner vers un messie de la Maison d'Aaron, en plus du messie Davidique. Ce groupe avait néanmoins en commun avec les Anawim le partage des biens, une piété intense et le sentiment d'être persécuté. Parmi leurs écrits, il faut signaler les *Hodayoth* (Psaumes d'action de grâce), où l'auteur se décrit comme « le pauvre » (peut-être le fondateur de la secte), et qui a une grande parenté de style avec les cantiques lucaniens. Par exemple : « Tu as, ô Seigneur, donné assistance à l'âme du pauvre et du nécessiteux contre celui qui est plus fort que lui. Tu as racheté mon âme de la main des puissants » (1QH v 13-14).

On peut donc penser que Luc a obtenu ces cantiques d'une communauté juive d'Anawim semblable qui se serait convertie à la foi chrétienne. Contrairement à la communauté de Qumran, elle serait demeurée fidèle au temple et au messianisme davidique. En considérant la figure de Jésus qui a béni les pauvres, les affamés, les affligés, les persécutés, ayant été lui-même persécuté et ayant décidé de s'en remettre dans les mains de Dieu jusqu'à la mort, la communauté des Anawim aurait vu dans cette figure l'accomplissement des attentes messianiques. Les hymnes auraient alors servi à exprimer à Dieu leur gratitude de ce qu'il a accompli en Jésus. Tout ce cadre éclaire la signification du Magnificat et du Benedictus. On remarquera qu'il n'y a pas de christologie profonde dans ces hymnes, mais seulement un concept juif vraiment de base du salut.

Ainsi, Luc aurait pris quelques uns de ces hymnes célébrant joyeusement le salut en Jésus et les aurait insérés dans son récit de l'enfance, leur donnant une spécificité qui n'était pas dans l'intention de l'auteur originel : la joie a été déplacée pour s'appliquer maintenant à la naissance de Jésus et de Jean-Baptiste. Luc était d'autant plus justifié dans sa décision que ses personnages principaux incarnaient la piété des Anawims : Marie est la servante du Seigneur, fidèle à sa parole et croyant à l'accomplissement de ce qui lui a été dit; Zacharie était un prêtre droit du temple qui observait sans faute les commandements et les ordonnances du Seigneur avec sa femme, malgré l'épreuve d'être sans enfant; Syméon était un homme âgé, droit et dévot, attendant la consolation d'Israël.

Il ne faut pas penser que ces Anawims juifs chrétiens sont purement hypothétiques. Ce sont eux que Luc décrit quand il parle de la communauté juive de Jérusalem (Ac 2, 43-47; 4, 32-37 : ils vendaient leurs biens pour les donner aux nécessiteux, ils étaient assidus à la prière et se rendaient régulièrement au temple, ils louaient sans cesse Dieu. Le fait que les quatre cantiques sont proclamés dans les alentours de Jérusalem nous donne peut-être un indice de leur lieu de composition.

Doit-on conclure que les cantiques sont des hymnes anciens qui auraient été composés dans la langue sémite, i.e. araméen ou hébreu, la langue des premiers chrétiens à Jérusalem? Pas nécessairement. L'épître de Jacques est révélatrice à ce sujet, car c'est un texte très juif, marqué par la mentalité des Anawim, mais écrit en grec assez tard au premier siècle; elle témoigne que l'attitude du pauvre observée au début chez les chrétiens de Jérusalem s'est poursuivie dans les églises du Judaïsme de la Diaspora jusqu'à tard au premier siècle et pour qui Jacques, un leader à Jérusalem, représentait l'autorité. Aussi, il n'est pas impossible qu'au moment où il rédige son évangile dans le deuxième tiers du premier siècle, Luc ait mis la main sur des cantiques d'une communauté chrétienne juive d'expression grecque, mais influencée par la communauté de Jérusalem.

D. Le Magnificat (1, 46-55)

1. La structure

Si on utilise la façon dont les biblistes catégorisent les psaumes, le Magnificat ressemble beaucoup aux hymnes de louange. Ceux-ci sont habituellement structurés ainsi :

- a. L'introduction proclamant la louange de Dieu
- b. Le corps de l'hymne qui énumère les motifs (« car » ou « parce que ») de louange : les hauts faits pour Israël ou pour un individu, les attributs de Dieu (puissance, sagesse, compassion)
- c. La conclusion qui récapitule les motifs de louange

Le Magnificat a une introduction (46b-47) qui proclame la louange de Dieu. Le corps de l'hymne (48-53) énumère les motifs de louange. Mais comme le v. 48 est probablement une addition de Luc pour rendre l'hymne plus spécifique à Marie, et où apparaît son vocabulaire (« sa servante », « car voici », « bienheureuse »), le corps de l'hymne originel commence plutôt au v. 49. Les motifs de louange incluent à la fois les attributs de Dieu (puissant, saint, miséricordieux) aux v. 49-50, et ses hauts faits aux v. 51-53; on peut donc diviser le corps de l'hymne en deux strophes. Enfin, la conclusion résume ce qui a été dit aux v. 59-53. Le tout est mis sous la rubrique de la réalisation des promesses de Dieu aux pères.

On peut noter le parallélisme dans ces lignes poétiques, illustré par ce tableau avec deux colonnes :

46b "Mon âme proclame la grandeur du Seigneur,	47 et mon esprit a trouvé l'allégresse en Dieu mon Sauveur :
51a Il a montré sa force avec son bras ;	51b Il a dispersé les orgueilleux dans l'imagination de leur cœur
52a Il a fait descendre les puissants de leurs trônes	52b et a exalté ceux de bas niveau
53a Il a comblé les affamés de bonnes choses,	53b et les riches, Il les a renvoyés à vide

2. Le contenu

Nous avons déjà mentionné que le Magnificat ressemble à une mosaïque constituée de morceaux tirés de l'AT et de la littérature intertestamentaire. Avant d'entrer dans le détail du contenu, il faut d'abord établir cet arrière-plan représenté par le tableau suivant.

L'arrière-plan du Magnificat

Introduction de la louange

46b *Mon âme proclame la grandeur du Seigneur*
47 et mon esprit a trouvé l'allégresse en Dieu mon Sauveur

Ps 35, 9 Alors âme trouvera son allégresse dans le Seigneur,
elle se délectera dans son salut

1 S 2, 1-2 (l'hymne d'Anne) :
Mon cœur s'est affermi dans le Seigneur,
ma corne est exaltée en mon Dieu...
je me suis réjouie dans ton salut

Ha 3, 18 (l'hymne d'Habaquq)
Je trouverai l'allégresse dans le Seigneur ;
je me réjouirai en Dieu, mon Sauveur.

Première strophe

48a Parce qu'il a considéré la basse condition de sa servante

1 S 1, 11 (Anna qui prie pour un enfant)
Seigneur des Armées, si tu jetais les yeux sur la bassesse de ta servante

Gn 29, 32 (Léa, après la naissance d'un enfant)
Parce que le Seigneur a regardé ma bassesse

4 Esdras 9, 45 (Sion qui parle comme une femme stérile)
Dieu, tu a entendu ta servante et tu a considéré ma basse condition,
Et il a considéré ma détresse et m'a donné un fils

48b car voici, désormais toutes les générations m'appelleront bienheureuse,

Gn 30, 13 (Léa, après la naissance d'un enfant)
Bienheureuse je suis, car les femmes m'estiment bienheureuse

49a Parce que le Puissant a fait de grandes choses pour moi

Dt 10, 21 (Moïse à Israël)
il est ton Dieu, lui qui a fait de grandes choses en toi

So 3, 17 Le Seigneur ton Dieu est avec toi,
le Tout-Puissant te sauvera

49b Et son nom est saint

Ps 111, 9 son nom est saint et redoutable.

50a et sa miséricorde est de génération en génération

50b sur ceux qui le craignent.

Ps 103, 17 Mais sa miséricorde est depuis toujours et pour toujours
sur ceux qui le craignent

Ps. de Sa miséricorde est pour ceux qui le craignent
Salomon 13,
11

Deuxième strophe

51a Il a montré sa force avec son bras ;

51b Il a dispersé les orgueilleux dans l'imagination de leur coeur.

52a Il a fait descendre les puissants de leurs trônes

52b et a exalté ceux d'un bas niveau.

53a Il a comblé les affamés de bonnes choses,

53b et les riches, Il les a renvoyés à vide.

1 S 2, 7-8 (l'hymne d'Anne)
Le Seigneur appauvrit et il enrichit ;
il réduit à la petitesse et il élève ;
Il élève l'indigent de la terre
et de la fange, Il relève le pauvre
pour les faire asseoir parmi les puissants,
et leur donner en héritage un trône de gloire

Ps 89, 11 (un hymne louant Dieu pour le roi de lignée davidique)
Tu as réduit l'orgueilleux à la petitesse, comme chose blessée,
et par ton bras puissant tu as dispersé tes ennemis

Si 10, 14 Le Seigneur renverse le trône des princes,
et fait asseoir à leur place les humbles.

Jb 12, 19 Il a renversé les puissants

- 1QM xiv 10-11 Tu as relevé les déçus par ta force,
et tu as abattu les grands et les puissants.
- Ez 21, 31 (26) tu as réduit l'orgueilleux à la petitesse;
tu as exalté l'homme d'un bas niveau.
- Ps 107, 9 Tu as comblé l'âme de l'affamé avec de bonnes choses.

Conclusion

*54a Il a aidé son serviteur Israël
54b en souvenir de sa miséricorde,
55a comme Il l'a dit à nos pères,
55b à Abraham et à sa postérité pour toujours".*

- Is 41, 8-9 Et toi, Israël,
mon serviteur Jacob que j'ai choisi,
postérité d'Abraham que j'ai aimée
que j'ai aidé des extrémités de la terre
- Ps 98, 3 Il s'est souvenu de sa miséricorde pour Jacob,
et de sa bonté pour la maison d'Israël.
- Ps. de Salomon 10, 4 Le Seigneur se souviendra de ses serviteurs dans sa miséricorde.
- Mi 7, 20 Tu donneras vérité à Jacob et miséricorde à Israël,
comme tu l'as juré à nos pères aux jours d'autrefois.
- 2 S 22, 51 (L'hymne de David à la fin de sa vie)
Faisant miséricorde à son oint,
à David et à sa postérité à jamais.

a. Introduction (46b-47)

L'hymne originel, qui aurait été composé par un Juif devenu chrétien, célébrait le salut général en Jésus Christ. L'auteur a probablement cru que ce que le prophète Habacuc (3, 18) cherchait s'est maintenant réalisé. Luc, pour sa part, a mis cet hymne sur les lèvres de Marie parce qu'il considérait qu'elle a été la première disciple chrétienne et était porte-parole des Anawim. Il s'est sans doute senti justifié parce qu'il pouvait trouver plusieurs précédents dans l'AT, comme Anne, la mère de Samuel, qui a chanté l'hymne des Anawim. Et il pouvait également laisser parler Marie de salut, car autrefois associé à la mort/résurrection de Jésus, ce salut était maintenant associé à la naissance de Jésus. Comme représentante des Anawim, elle peut proclamer la présence du messie, une vérité qui lui a été révélée. Même si Luc donne beaucoup d'importance à Marie avec tous ces verbes à la première personne, il ne perd jamais de vue le fait que cette importance est un don de Dieu : Marie a été « gratifiée ».

b. Première strophe (48-50)

Commençons avec le v. 48. Nous avons déjà signalé que ce verset est une insertion de Luc à l'hymne originel où il réutilise son vocabulaire, comme servante (v. 38) ou bienheureuse (v. 45), qu'on trouve également dans l'hymne d'Anne. Le terme « basse condition » est appliqué habituellement dans l'AT à la femme stérile, mais Luc l'applique à Marie qui n'est pourtant pas stérile, mais vierge. Pour Luc, c'est semblable, car les deux situations représentent un obstacle à avoir des enfants (il faut éviter de projeter sur la virginité le statut noble qu'il aura dans le christianisme ultérieur). Avec les termes de « servante » (i.e. un esclave féminin) et de basse condition, Luc associe Marie à tous ces pauvres de l'AT qui ne peuvent compter que sur la force de Dieu, que ce soit les femmes sans enfant ou les opprimés.

Aux v. 49-50, on retrouve le langage traditionnel des Anawim, par exemple : « le Puissant (*ho dynatos*) ». Dans l'AT, comme on le voit en Sophonie 3, 17, Dieu montre sa puissance comme guerrier dans la bataille pour sauver Israël. Pour l'Anawim juif chrétien, cette puissance salvifique s'est manifestée en Jésus dans ses actions dans son ministère (Ac 2, 22). Dans la bouche de Marie, cette puissance renvoie à celle du Très-Haut qui l'a couverte de son ombre dans la conception de Jésus. Tout cela illustre cette phrase de l'ange : « Rien de ce que dit Dieu ne peut être impossible » (1, 38).

Un autre exemple de réinterprétation est le v. 49b : « Et son nom est saint ». Dans l'AT, la perception que Dieu est saint (Ps 111, 9) provient d'une déclaration du Dieu de l'alliance (Lv 11, 44-45). Pour l'Anawim juif chrétien, Jésus crucifié et ressuscité était l'incarnation de la sainteté de Dieu (Ac 3, 14; 4, 27.30). À

Marie cette sainteté fut révélée quand on lui dit que l'Esprit Saint la couvrira de son ombre et qu'elle enfantera un fils, et donc il sera saint.

Quant à l'affirmation « et sa miséricorde est de génération en génération sur ceux qui le craignent », un thème commun de l'AT, Marie peut en témoigner pas son expérience personnelle.

c. Deuxième strophe (51-53)

Dans la deuxième strophe, les motifs pour louer Dieu sont moins personnels et deviennent plus généraux. Les v. 52-53 ont une certaine proximité avec le cantique d'Anne (1 S 2), ce qui explique peut-être le parallélisme des versets (les puissants contre ceux de bas niveaux, les affamés contre les riches) avec une forme d'inclusion sémitique. Le v. 51 échappe un peu à ce parallélisme, car il prolonge le v. 50 (« ceux qui le craignent ») pour parler de la situation des Anawim qui comptent sur Dieu pour montrer la force son bras, et par là s'opposent aux orgueilleux.

On peut être surpris de constater que tous les verbes sont au passé (à l'aoriste en grec), comme si le salut avait eu lieu, alors que Jésus n'est même pas encore né. Il faut se rappeler qu'il s'agit d'une composition d'un Anawim juif chrétien après la mort et la résurrection de Jésus, exprimant ses sentiments devant la force de Dieu qui a dispersé les orgueilleux et les puissants, les chefs et les princes qui s'étaient rassemblés contre son oint, i.e. le messie, et l'a exalté à sa droite (Ac 4, 24-27). En mettant ces paroles sur les lèvres de Marie, Luc a projeté sur la conception de Jésus la vision sotériologique postpascale : avec la conception de Jésus, la victoire était déjà commencée.

La pauvreté et la faim sont avant tout spirituelles dans le Magnificat. Mais elles sont aussi physiques, comme l'attestent les premiers chrétiens. Les premiers disciples de Jésus étaient de Galilée, ce territoire victime de l'absence de propriétaires fonciers, et le terreau fertile de premières révoltes contre l'oppression de l'occupation et le fardeau fiscal. Les premières communautés chrétiennes à Jérusalem étaient si pauvres que Paul doit organiser une collecte pour leur venir en aide (Ga 2, 10; 1 Co 16, 1-4). Un écho des chrétiens de la Diaspora juive nous vient de l'épître de Jacques qui dénonce les riches (5, 1-6). Pour sa part, Luc est l'évangéliste qui aborde le plus la question des richesses (6, 24-26; 12, 19-20; 16, 25; 21, 1-4), un écho sans doute de sa propre communauté. Avec le Magnificat, il anticipe un certain nombre de thèmes de son évangile où la richesse et le pouvoir ne sont pas des valeurs réelles devant Dieu. En l'introduisant comme leitmotiv, il commence déjà à parler du scandale de la croix comme partie intégrante de la bonne nouvelle. Et comme il a fait de Marie le modèle du disciple, il est tout à fait approprié qu'il place cet hymne dans la bouche de celle qui s'est décrite comme « servante », i.e. une femme esclave.

d. Conclusion (54-55)

Il est maintenant clair que l'Anawim juif chrétien se considère comme appartenant au nouveau « petit reste » d'Israël que Dieu a secouru, en souvenir de son alliance de miséricorde. On rejoint le thème du début de l'hymne où Marie proclame la louange de son Sauveur. Pour cet Anawim, « Abraham et sa postérité » représente tout Israël. Mais Luc élargira cette notion des fils d'Abraham quand le prophète Jean-Baptiste, qui a sauté de joie dans le ventre de sa mère, proclamera : « Dieu peut, des pierres que voici, faire surgir des enfants à Abraham » (3, 8); désormais, les fils d'Abraham incluent tous les peuples.

Ainsi se termine cette scène où deux grandes figures se sont rencontrées. Le cantique plus court d'Élisabeth a fait la louange de Marie comme mère, et le cantique plus long de Marie a transféré la louange vers Dieu qui joue le rôle principal dans le drame du salut. Et cette scène a aussi confirmé les destinées respectives de Jean-Baptiste et Jésus.

V. La naissance et le nom de Jean-Baptiste ; la prophétie de Zacharie

Traduction de Luc 1, 57-80

57 Maintenant, le moment est venu pour Élisabeth d'accoucher, et elle donna naissance à un fils. 58 Lorsque ses voisins et ses parents apprirent que le Seigneur avait montré sa grande miséricorde à son égard, ils se réjouirent avec elle.

59 Le huitième jour, ils vinrent pour circoncire l'enfant, et ils allaient l'appeler Zacharie, du nom de son père. 60 "Non, tu ne dois pas", intervint sa mère, "il doit s'appeler Jean ! 61 Mais ils se disputèrent avec elle : "Il n'y a personne dans ta famille qui porte ce nom." 62 Ils firent donc des signes au père pour savoir comment il voudrait que l'enfant s'appelle. 63 Il demanda une tablette d'écriture et étonna tout le monde en inscrivant : "Jean sera son nom". 64 Aussitôt, Zacharie put ouvrir la bouche ; et, sa langue enfin libérée, il se mit à parler à la louange de Dieu. 65 La peur s'empara de tous leurs voisins, et tous ces événements furent le sujet de conversation de toute la région montagnaise de Judée. 66 Tous conservèrent ce qu'ils avaient entendu dans leur cœur, se demandant "Que sera donc cet enfant ? Car la main du Seigneur était avec lui.

67 Mais Zacharie, son père, fut rempli du Saint-Esprit, de sorte qu'il prononça cette prophétie : (*en italique ce qui a probablement été ajouté par Luc à l'hymne*)

68a "Béni soit le Seigneur, le Dieu d'Israël :

68b Parce qu'il a visité
68c et a accompli la rédemption de son peuple,
69a et a suscité pour nous une corne de salut
69b dans la maison de David son serviteur,
70 comme il l'a dit par la bouche de ses saints prophètes d'autrefois :
71a le salut par rapport à nos ennemis
71b et à la main de tous ceux qui nous haïssent,
72a Montrant sa miséricorde envers nos pères
72b et se souvenant de sa sainte alliance,
73 le serment qu'il a prêté à notre père Abraham,
de nous accorder 74 que, sans peur,
délivrés des mains de nos ennemis,
nous puissions le servir 75 dans la sainteté et la justice,
devant lui, tous les jours de notre vie.

76a *Mais toi, mon enfant, tu seras appelé prophète du Très-Haut ;*
76b *car tu iras devant le Seigneur pour préparer ses voies,*
77a *pour accorder à son peuple la connaissance du salut*
77b *dans le pardon de leurs péchés.*

78a Par la miséricorde sincère de notre Dieu
78b par lequel nous a rendu visite une lumière montante venue d'en haut,
79a apparaissant à ceux qui étaient assis dans l'obscurité et l'ombre de la mort,
79b guidant nos pas sur le chemin de la paix".

80 Et comme l'enfant grandissait, il devint fort en Esprit, il resta dans le désert jusqu'au jour de son apparition publique en Israël.

Notes

v. 57

- « le moment est venu pour Élisabeth d'accoucher ». Littéralement : « Pour Élisabeth était accompli le temps d'enfanter ». Le sémitisme « les jours pour elle d'enfanter étaient accomplis » est utilisé en Gn 25, 24 pour décrire Rébecca qui accouche de Jacob et Ésaü, et également par Lc 2, 6 pour décrire l'accouchement de Jésus. Le moment mentionné ici se situe après le séjour de trois mois de Marie (1, 56). Sur les dix mois lunaires de la grossesse, voir la [note de 1. 24.](#)
- « elle donna naissance (*gennan*) ». Le même verbe *gennan* est utilisé dans la promesse à Zacharie en 1, 13.

v. 58

- « ses voisins et ses parents apprirent ». La grossesse d'Élisabeth était inconnue, parce qu'elle s'était isolée (1, 24) et seule Marie l'apprit par révélation après six mois (1, 36).
- « le Seigneur "avait montré sa grande" (*megalunein*) miséricorde à son égard ». Littéralement : « le Seigneur magnifia sa miséricorde avec elle ». C'est le même verbe qui est utilisé au début du Magnificat et que nous avons traduit par : « proclame la grandeur » (1, 46). La description de Luc pourrait être un écho de Lot lorsqu'il proclame en Gn 19, 19 : LXX « Ton serviteur a trouvé miséricorde devant toi, et tu as *magnifié* ta justice que tu as faite pour moi ».
- « ils se réjouirent avec elle ». À la fois avec elle et pour elle. Voir Gn 21, 6 sur le rire de Sara.

v. 59

- « Le huitième jour ». Même si à l'origine la circoncision a pu être pratiquée à la puberté, la loi biblique spécifie le 8e jour (Gn 17, 12). Cette pratique a été observée pour Isaac (Gn 21, 4) et pour Paul (Ph 3, 5). Selon ce qu'on connaît de la coutume juive, il fallait des témoins et une bénédiction était prononcée.

- « ils vinrent pour circoncire ». Littéralement : « Il arriva (*egeneto*) ...ils vinrent ». Une autre construction avec *egeneto* (voir la [note de 1. 9](#)). La circoncision pouvait être accomplie par un homme ou une femme (Ex 4, 25).
- « l'enfant (*paidion*) ». Le mot *paidion* est utilisé quatre fois dans cette section (59, 66, 76, 80). On l'emploie pour le nouveau-né en Gn 17, 12; 21, 8, et aussi en Mt 2 (voir la [note de Mt 2. 8](#)) pour Jésus – voir Lc 2, 17.27.40.
- « l'appeler ...du nom de son père ». Littéralement : « l'appeler selon le nom de son père ». L'utilisation de la préposition *epi* (selon) avec le verbe *kaloun* (nommer, appeler) est attestée dans texte de la Septante de Ne 7, 63. On ne sait pas s'il était habituel de donner le nom de l'enfant à l'occasion de la circoncision à cette époque, même si cela semble le cas pour Moïse dans la tradition rabbinique. À l'époque patriarcale, l'enfant recevait son nom à la naissance (Gn 4, 1; 1, 3; 25, 25-26); mais même à ce moment, l'action de donner un nom et circoncire l'enfant se faisait de manière rapprochée (Gn 17, 5 et 10; 21, 3 et 4). La coutume de donner le nom du père à l'enfant est attestée au second siècle de notre ère selon les documents légaux de Wadi Murabba'at.

v. 60

- « sa mère intervint ». À l'époque patriarcale, la mère comme le père pouvait donner son nom à l'enfant (voir la [note de Mt 1. 21](#)), mais à l'époque du NT c'était habituellement le droit du père. L'indication que c'est Marie qui donnerait le nom de Jésus à son enfant à cause de la conception virginale est une exception qu'on peut comprendre (voir 2, 21).
- « Il doit s'appeler Jean ». Comme Zacharie est muet, il n'a pu informer Élisabeth sur la demande de l'ange. Luc veut sans doute amener son lecteur à y voir une décision spontanée d'Élisabeth et la confirmation du plan merveilleux de Dieu.

v. 61

- « Il n'y a personne dans ta famille qui porte ce nom ». Pourtant, le nom Jean est bien connu dans les cercles sacerdotaux (Jean, le grand-père de Judas Maccabées, Jean Hyrcan), et Élisabeth était de lignée sacerdotale (1, 5).

v. 62

- « Ils firent des signes ». Luc assume que Zacharie n'est pas seulement muet, mais également sourd (1, 22.64).

v. 63

- « il étonna ». En effet, comme Zacharie est sourd, il n'a pas entendu Élisabeth dire son nom; alors les gens sont surpris quand il choisit le même nom que sa femme.

v. 64

- « Aussitôt (*parachrēma*) ». Ce mot *parachrēma* est typiquement lucanien (17 occurrences sur un total de 19 dans le NT).
- « Zacharie put ouvrir la bouche ; et, sa langue enfin libérée ». Littéralement : « Sa bouche fut ouverte et sa langue ». Nous sommes devant un zeugma, i.e. une figure de style où le verbe affecte deux mots qui ne sont pas sur le même plan sémantique; car le verbe « ouvrir » n'est pas approprié pour une langue.
- « il se mit à parler à la louange de Dieu ». Zacharie retrouve l'usage de la parole, et son premier geste est de louer Dieu, ce qui est approprié dans les circonstances.

v. 65

- « La peur s'empara ». Littéralement : « la peur vint ». Luc non seulement aime cette construction grecque, mais également ce thème. Avec Zacharie (1, 12) et Marie (1, 30), il mentionne la peur devant une intervention divine impressionnante.
- « sur tous leurs voisins, et tous ces événements ...de toute la région montagneuse ». Luc veut mettre l'accent sur la magnitude des événements (le nom surprenant donné à l'enfant et le père qui retrouve la parole), comme il le démontre en insérant un cantique de louange. Une réaction similaire suivra la naissance de Jésus (2, 17-20). Sur « région montagneuse », voir la [note 1. 39](#).
- « furent le sujet de conversation (*dialalein*) ». Le verbe *dialalein* n'apparaît qu'ici et en 6, 11 dans tout le NT.

v. 66

- « Tous conservèrent ce qu'ils avaient entendu dans leur cœur ». Littéralement : « Tous ceux qui avaient entendus mirent dans leur cœur ». C'est un thème typiquement lucanien (2, 19; 3, 15; 5, 22); on retrouve une formule semblable en 1 S 21, 13; Dn (Th) 1, 8; Ml 2, 2.
- « Que sera donc cet enfant ? ». L'utilisation du neutre « que » plutôt que « qui » suggère que l'enjeu est le rôle de l'enfant. La conjonction « donc » (*ara*) est fréquente chez Luc.
- « la main du Seigneur était avec lui ». L'expression « main du Seigneur » est une particularité de Luc (voir Ac 11, 21).

v. 67

- « Mais Zacharie, son père ». Luc met en contraste Zacharie avec « tous ceux qui avaient entendus » et se demandait ce que serait cet enfant; Zacharie, lui, sait. Luc identifie de nouveau Zacharie comme sujet, ce qui est consonant avec la thèse que Luc ajoute les v. 67-79 dans une deuxième étape de son travail d'édition.
- « rempli du Saint-Esprit ». En grec, "esprit" n'a pas ici d'article (voir la [note 1.15](#)).

v. 68

- « Béni soit (*eulogētos*) ». Littéralement : « Béni ». Le cantique d'Élisabeth commençait avec le verbe *eulogēmenos*, alors que Zacharie commence avec l'adjectif *eulogētos* (voir la [note de 1.42](#) sur la traduction). Comme le cantique est adressé à Dieu, la bénédiction est une exhortation, et donc la signification est : « béni soit », plutôt que « béni est ».
- « Parce que (*hoti*) ». La conjonction *hoti* introduit le motif de la louange, comme dans le Magnificat (voir la [note de 1.48](#)).
- « a visité (*episkeptesthai*) ». Le verbe *episkeptesthai* (examiner) peut avoir la connotation d'inspecter et de superviser; mais dans le grec biblique il renvoie à la visite gracieuse de Dieu, aidant son peuple. Cet usage est fréquent dans le [Testament des douze patriarches](#) (Lévi 4, 4; Juda 23, 5; Asher 7, 3), une œuvre qui trahit l'influence chrétienne juive avec un vocabulaire parallèle au Benedictus.
- « a accompli la rédemption de son peuple ». Littéralement : « il a fait rédemption », un sémitisme, quoiqu'on ne rencontre pas l'expression dans le grec biblique. Il faut présumer que la rédemption est par rapport aux ennemis (71a) ou « de la main des ennemis (74) ».

v. 69

- « a suscité (*egeirein*) pour nous une corne de salut ». Une corne dressée est une métaphore de l'AT provenant probablement de l'image du bœuf ou du taureau qui se tient en alerte dans toute sa force, et par la suite désignant le casque avec des cornes du guerrier victorieux. Cela cadre bien avec l'attente juive d'un messie triomphant de la maison de David. Pour exprimer l'idée de susciter une corne, la Septante emploie les verbes *hypsoin* (élever), *epairein* (lever), *exanatellein* (lever), alors qu'ici on a le verbe *egeirein* (se réveiller, se lever), utilisé dans l'imagerie de Dieu qui suscite des gens (juges, prêtres et rois). Son usage dans le cantique chrétien juif suggère que la « corne de salut » s'est personnifiée en Jésus le Sauveur que Dieu a ressuscité (Lc 7, 16; Ac 4, 10.12). On a ici un parallèle avec le Magnificat (1, 47). Les variations autour de « sauveur » et « salut » (*sôtēr, sôtēra, sôtērion*) est particulier à Luc et fréquent dans le récit de l'enfance.
- « David son serviteur ». Dans la Bible, le *pais* (serviteur) de Dieu est Israël, comme dans le Magnificat (1, 54). Le seul autre cas où David est appelé *pais* est Ac 4, 25. Malgré tout c'est bien attesté dans le Judaïsme contemporain aux premiers chrétiens, surtout dans les prières (1 M 4, 30; 4 Esdras 3, 23; la quinzième bénédiction du [Shemoné Esré](#)). Ça se poursuit dans la liturgie chrétienne utilisée par la [Didache](#) ix 2.

v. 70

- « par la bouche ». L'utilisation de cette expression pour désigner un oracle dans l'AT apparaît en 2 Ch 36, 22, en référence aux paroles de Jérémie. Dans le NT, c'est une particularité de Luc et attestée en particulier dans les discours associés à la communauté primitive de Jérusalem (Ac 1, 16; 3, 18.21; 4, 25).
- « saints prophètes d'autrefois ». C'est du bon style grec et cela ressemble à Ac 3, 21. Luc aime l'adjectif « saint », et l'expression « d'autrefois » n'apparaît ailleurs dans le NT que dans les Actes (3, 21; 15, 18; voir LXX Gn 6, 4). L'expression « saints prophètes » ne se trouve que dans la section tardive de la Septante (Sg 11, 1); voir aussi 2 Baruch 85, 1.

v. 71

- « salut ». Voir la [note du v. 69](#).
- « par rapport à nos ennemis ». Dans les psaumes, il s'agit des païens hostiles à Israël ou des ennemis personnels du psalmiste.

v. 72

- « Montrant sa miséricorde envers nos pères, se souvenant ». Littéralement : « faire miséricorde avec nos pères, se souvenir ». Ces deux verbes à l'infinitif et sans article en grec définissent l'aide de Dieu et présente celle-ci avant tout comme un résultat, plutôt qu'une intention; c'est le reflet d'une construction sémitique (voir la [note sur 1. 54](#)). L'expression « faire miséricorde avec » reflète une expression hébraïque pour désigner la bonté (*hesed*) dans l'alliance de Dieu, qui, ici et en 1, 50, est traduite en grec par « miséricorde ».
- « se souvenant de sa sainte alliance ». Avec *hesed*, l'hébreu utilise aussi le verbe « garder » en plus de « faire ». Les mots « miséricorde » et « alliance » reflètent deux facettes de la même réalité : c'est au sein de son alliance que Dieu exprime sa miséricorde ou bonté. L'expression « sainte alliance » commence à apparaître seulement dans la période intertestamentaire (1 Mc 1, 15.63). Le parallélisme avec le verset qui suit nous indique qu'il s'agit de l'alliance avec Abraham et ses descendants.

v. 73

- « serment ». Tout comme dans le Magnificat ([note 1. 55](#)), la grammaire ne reflète pas le parallélisme entre « serment » (à l'accusatif) et « alliance » (au génitif); pourtant ils sont bien en apposition. Car le serment fait partie de l'alliance avec Abraham (Gn 17, 4). Dieu a prêté serment (Gn 22, 16-18), et les paroles qui suivent ne font que rappeler ce serment (Gn 26, 3; Dt 7, 8). Voir aussi le parallélisme entre « alliance » et « juré » en référence à David en Ps 89, 4.
- « d'accorder ». Cet infinitif est accompagné de l'article et interrompt la suite des infinitifs sans article commencée au v. 72 (voir la [note du v. 72](#)). Nous avons ici plutôt un infinitif explicatif pour exprimer le contenu du serment (voir LXX Jr 11, 5 où cette fois le serment concerne la terre promise).

v. 74

- « sans peur (*aphobōs*) ». Cet adverbe précède et modifie les deux verbes « délivrés » et « nous puissions servir ».
- « délivrés ». Ce participe passé modifie le sujet sous-jacent « nous » du verbe à l'infinitif (servir), une construction grecque correcte.
- « ennemis ». Voir la [note du v. 71](#).
- « nous puissions servir (*latreuein*) ». Littéralement : « pour servir ». À la différence du verbe *doulein*, le verbe *latreuein* dans la Septante et le NT comporte souvent une note religieuse et de service cultuel (Ex 3, 12), surtout par rapport au Dieu de l'alliance (Dt 11, 13).

v. 75

- « dans la sainteté et la justice ». Cette paire de noms apparaît en Sg 9, 3, un écho de l'hébreu *'emet* et *tāmīm*, une expression souvent traduite par « vérité et justice » (Jos 24, 14; Jg 9, 16, 19). Ce sont des attributs de l'alliance.
- « devant (*enōpion*) lui ». Le verbe « servir » gouverne à la fois le pronom « le » au v. 74 et l'expression « devant lui ». La préposition *enōpion* dans les évangiles est presque exclusivement lucanienne.

v. 76

- « appelé ». Ou « reconnu comme », car le nom exprime ce qu'est l'enfant (voir 1, 32.35).
- « le Très-Haut ». Voir la [note sur 1. 32](#). L'expression « prophète du Très-Haut » n'apparaît pas dans l'AT, mais dans le [Testament de Lévi](#) 8, 15 en référence à un roi « qui se lèvera en Juda et établira un nouveau sacerdoce selon la mode des Gentils ». Comme cet écrit comporte des traits juifs chrétiens, il pourrait s'agir de Jésus.
- « tu iras devant le Seigneur ». C'est ce qui a été promis à Jean-Baptiste en 1, 15.17.

- « pour préparer ». Nous avons ici un infinitif sans article, qui sera suivi au v. 77 par un infinitif avec un article (pour accorder), la même construction qu'au v. 79 (« apparaissant... guidant »). Les verbes sont complémentaires, décrivant la même action de base.

v. 77

- « la connaissance du salut ». Ceci n'est pas une phrase de l'AT où on parlerait plutôt de connaissance de Dieu. « Connaissance » se définit ici par « expérience »; le salut est l'expérience du pardon des péchés.
- « pardon de leurs péchés ». Encore une fois, ce n'est pas ici une phrase de l'AT, même si on y parle de pardon. Les parallèles les plus clairs se trouvent à Qumrân. Cette expression est très lucaïenne (8 occurrences sur un total de 11 dans le NT). Ces versets affichent un langage trop chrétien pour que le cantique puisse venir du cercle des disciples non chrétien de Jean-Baptiste.

v. 78

- « miséricorde sincère (*splanchna*) ». Littéralement : « les parties les plus profondes de la miséricorde ». Le mot *splanchna*, souvent traduit par « les entrailles de la miséricorde », désigne les parties intérieures supérieures du corps, i.e. le cœur, les poumons et le foie, qu'on croyait être le siège du contrôle des émotions. L'idée est que cette miséricorde est réellement ressentie au plus profond du cœur. On retrouve l'expression dans le Testament de Zabulon 7, 3; 8, 2; Col 3, 12 présente une idée semblable avec « sincère compassion ». Qu'est-ce qui a été fait par une miséricorde sincère? Il semble que ce soit tout ce qui précède.
- « a rendu visite (*episkeptesthai*) ». Sur le verbe *episkeptesthai*, voir la [note du v. 68](#). Le problème ici se situe au niveau de la critique textuelle entre un verbe au passé (« a rendu visite ») et un verbe au futur (« rendra visite »). À l'appui du passé on trouve un très grand nombre de manuscrits, parmi lesquels : les codex Sinaiticus 2e correction, Alexandrinus, Ephraemi Rescriptus, Bezae, etc., les vieilles latines, le lectionnaire byzantin. À l'appui du futur on trouve quelques codex importants comme la version originelle du Sinaiticus, le Vaticanus, et un grand nombre de minuscules. En critique textuelle, la lecture la plus difficile est celle qu'on doit habituellement préférer. Or, la lecture difficile est celle du verbe au passé, car étant encore dans le ventre de Marie, Jésus ne peut pas nous avoir déjà visités. C'est cette lecture qu'il faut préférer, car il est plus facile d'imaginer qu'un copiste ait modifié un verbe à l'origine au passé par un futur, constatant que Jésus ne peut pas nous avoir déjà visité, et peut-être aussi sous l'influence des deux verbes au futur qui précèdent, que d'imaginer qu'un copiste ait modifié pour une raison inconnue un verbe à l'origine au futur pour introduire un verbe au passé.
- « une lumière montante (*anatolē*) venue (*ex*) d'en haut (*hypsous*) ». La phrase grecque *anatolē ex hypsous* peut aussi signifier : « un messie du [Dieu] Très-Haut », i.e. envoyé par le Très-Haut. Le mot *anatolē* (le lever, le levant) peut être un nom pour le messie comme témoigne LXX Za 3, 8 6, 12, alors que l'hébreu parle du « germe de David » (*šemaḥ*). Toutefois, le terme *anatolē* signifie littéralement : le lever, tout comme on le voit chez Mt 2, 2 avec l'expression : « son étoile à son lever » (voir la [note de Mt 2, 2](#)). L'attribut « d'en haut » et la référence à l'obscurité à la ligne suivante qui suggère un contraste avec la lumière nous amène à penser que Luc entend décrire la lumière du ciel à son lever; et l'analogie de Matthieu nous suggère une étoile à son lever. Bien sûr, ultimement il s'agit du messie. Certains Psaumes (102, 20; 144, 7) utilisent l'expression « d'en haut » pour décrire le plus haut du ciel d'où Dieu intervient pour offrir son aide à ceux sur terre.

v. 79

- « apparaissant (*epiphainein*)... guidant (*kateuthynein*) ». Le verbe *epiphainein* nous a donné le mot : épiphanie. Les deux verbes sont à l'infinitif, le premier sans article, le deuxième avec l'article; c'est la même combinaison qu'au v. 76 (« pour préparer... pour accorder »). Ils expriment le résultat de la visitation par le messie.

v. 80

- « esprit ». Il est difficile de déterminer s'il s'agit vraiment de l'Esprit-Saint. Mais jusqu'ici Jean-Baptiste a été si étroitement associé avec l'Esprit-Saint que la lettre majuscule semble appropriée.
- « jour de son apparition (*anadeixis*) publique ». Le verbe *anadeixis* signifie : « révéler » et « désigner », et donc il y a une atmosphère d'apparition que Dieu a prescrit à Jean-Baptiste. L'utilisation du mot « jour » pour désigner une période de temps reflète le style sémite.

Commentaire

Comme dans les deux annonces, nous avons dans les deux naissances de Jean-Baptiste et Jésus un diptyque avec des motifs parallèles : la circoncision/attribution du nom est accompagnée de l'annonce de la grandeur future de l'enfant, en relation dans le cas du Baptiste avec les merveilles entourant le choix du nom, en relation avec sa naissance dans le cas de

Jésus. Ce bel équilibre est un peu brisé par les cantiques ajoutés dans une deuxième étape, le Benedictus pour Jean-Baptiste, le Nunc Dimittis pour Jésus.

A. La naissance et le nom (1, 57-66.80)

La naissance de Jean-Baptiste est concentrée sur deux versets marqués par l'atmosphère de l'AT d'épouses stériles à qui Dieu donne la joie de la fertilité. Le v. 57 est l'écho de la naissance d'Ésaü et Jacob par Rebecca (Gn 25, 24), tandis que le v. 58 est l'écho des suites de la naissance d'Isaac par Sara : « Dieu m'a donné sujet de rire » (Gn 21, 6); Marie fut la première à apprendre cette grossesse et est venue saluer Élisabeth, et c'est maintenant au tour des autres parents de venir se réjouir avec elle.

Aux v. 59-66, Luc met l'accent sur le fait que la conception et la naissance de Jean-Baptiste est une œuvre divine. Il le fait de deux façons.

1. Les événements merveilleux qui entourent la naissance de Jean-Baptiste

Alors que Zacharie sait par l'ange Gabriel que la naissance de Jean-Baptiste est l'œuvre de Dieu, son entourage l'ignore. Comment l'apprend-il? D'abord, par l'événement miraculeux où Zacharie, sourd et muet, et donc n'a pas entendu le choix du nom par sa femme, choisit le même nom pour l'enfant (pour le lecteur de Luc, il y a aussi le fait qu'Élisabeth donne à l'enfant le même nom qu'a demandé Gabriel, alors que Zacharie n'a pas pu lui communiquer cette information). Ensuite, par l'événement miraculeux où Zacharie retrouve la parole.

2. Tout ce que l'ange Gabriel a annoncé se réalise

Annonce par Gabriel	Réalisation
13e et tu appelleras son nom Jean.	60b Il doit s'appeler Jean
14 Et tu auras de la joie et de l'allégresse, et beaucoup se réjouiront de sa naissance	58b ils (parents et voisins) se réjouissent avec elle.
20 tu seras réduit au silence et incapable de parler jusqu'au jour où ces choses arriveront	64 Aussitôt, Zacharie put ouvrir la bouche ; et, sa langue enfin libérée, il se mit à parler

Au v. 80 Luc nous fait un sommaire stéréotypé de Jean-Baptiste qui n'est que semi-biographique. Sur le Baptiste, il sait qu'il a commencé sa carrière au désert, et donc il dit à son sujet : « il resta dans le désert jusqu'au jour de son apparition publique ». Il sait qu'il a joué un rôle semi-prophétique au cours de son ministère, et donc « il devint fort en Esprit » pour se préparer à ce rôle. Cette présentation de Luc fait écho à des passages de l'AT, comme celui sur Isaac, fils d'Abraham et Sara, sur lequel on dit : « l'enfant grandit » (Gn 21, 8), comme celui sur Samson sur lequel on dit : « l'enfant grandit, et le Seigneur le bénit, et l'Esprit du Seigneur commença à l'accompagner » (Jg LXX 13, 24-25), comme celui sur Samuel sur lequel on dit : « L'enfant grandissait devant le Seigneur » (1 S 2, 21). Pour Luc, Jean-Baptiste revit l'histoire d'Israël.

B. Le Benedictus (1, 67-79)

Tout comme le Magnificat, le Benedictus provient fort probablement d'un cercle de Juifs chrétiens qui partage avec leurs frères juifs le langage militaire des Psaumes et même celui du Rouleau de la Guerre de Qumrân (1QM), sauf que maintenant Dieu est intervenu, et le messie est venu. Ce cercle a la même mentalité des Anawim que celui qui a composé le Magnificat : ils sont détestés par leurs ennemis (71, 74), ils étaient assis dans l'obscurité et l'ombre de la mort (79), et la délivrance de Dieu est le signe de sa miséricordieuse alliance avec son peuple (72-73), car ils sont le « petit reste » qui est demeuré fidèle dans la sainteté et la justice (75). On ne trouve pas dans le cantique une christologie développée qui apparaîtra plus tard dans le NT. Plusieurs indices nous amènent à situer ce cercle dans la communauté chrétienne de Jérusalem, celle que nous décrit Luc au ch. 2 des Actes des Apôtres, une communauté remplie de l'Esprit-Saint et mettant l'accent sur la prophétie.

1. Le cadre et la structure

a. Le cadre

Nous avons déjà fait remarquer que le Benedictus apparaît comme un ajout de Luc dans une deuxième étape dans la rédaction de son évangile. Si le cantique était omis, l'ensemble 1, 57-66 se terminerait en douceur avec le v. 80. Un autre indice de l'ajout est qu'au v. 64 Zacharie ouvre la bouche pour louer Dieu, mais le contenu de cette louange n'apparaît qu'au v. 67.

La scène a été composée avec un certain parallélisme avec la scène du Magnificat.

Magnificat

La scène se termine avec un cantique de louange de ce que Dieu a fait, un cantique chanté par Marie qui a reçu l'annonce de la naissance de Jésus

Luc ajoute quelques lignes au cantique pour le rendre approprié au contexte actuel (Marie, comme servante), avec un verbe au futur sur le rôle de la figure dont on a parlé à la scène précédente (« toutes les générations m'appelleront bienheureuse », 48)

C'est en étant rempli d'Esprit-Saint qu'Élisabeth a pu percevoir la grâce dont Marie a été gratifiée

Marie est louée en raison de son rôle préparatoire dans la venue de Jésus

Nous avons mentionné que l'ensemble des v. 57-66 voulait montrer que ce qu'avait annoncé l'ange Gabriel se réalisait maintenant. Le cantique fera référence à une autre annonce de l'ange qui se réalise, celle du rôle de Jean-Baptiste de « préparer pour le Seigneur un peuple qui est prêt »; maintenant Zacharie sait qu'il s'agit maintenant de préparer la voie pour Jésus.

b. La structure

Comme le Magnificat, le Benedictus ressemble à un hymne de louange, et donc comporte trois parties :

- i. Une introduction qui loue Dieu (68a)
- ii. Le corps de l'hymne donnant une liste des motifs de louange, commençant avec « parce que » (68b), se poursuivant avec deux strophes bien équilibrées (6b-71b; 72a-75), et une troisième strophe ajoutée en référence à Jean-Baptiste (76a-77b)
- iii. Une conclusion en 78a-79b qui récapitule certains des motifs de l'hymne

Malgré les similitudes avec le Magnificat, le Benedictus n'apparaît pas être du même auteur, et sur le plan grammatical, est une longue phrase avec les verbes principaux au v. 68-69 (« a visité », « a accompli la rédemption », « a suscité une corne de salut »). C'est seulement au niveau du parallélisme des idées qu'on peut faire une division en deux strophes principales, chacune commençant par le rappel de la miséricorde de Dieu pour le peuple ou les pères, puis se poursuivant par ce qu'il a fait pour nous, par fidélité à ses promesses à David et à Abraham. Après cette évocation de l'AT, Luc mentionne Jean-Baptiste qui est le pont entre l'AT et Jésus. L'hymne se termine avec l'eulogie de Jésus (78-79) par qui se réalise le thème de la visite de Dieu par lequel a commencé la première strophe, et le thème de la miséricorde de Dieu qui a amorcé la deuxième strophe.

Si Luc a emprunté ce cantique au cercle des Anawims de Jérusalem qui célébrait en Jésus messie la réalisation des attentes de l'AT, il a néanmoins ajouté les v. 76-77 afin de l'appliquer au contexte de la naissance de Jean-Baptiste. Mais il l'a ajouté au cantique de façon à respecter l'ordre : l'AT, Jean-Baptiste, Jésus; Jean-Baptiste termine le cycle de la Loi et des Prophètes, il précède Jésus, mais le sommet est atteint avec le messie qui termine le cantique dont le Baptiste ne fait que préparer la venue.

2. Le contenu

Tout comme le Magnificat, le Benedictus est une mosaïque dont les morceaux sont inspirés par l'arrière-plan biblique et intertestamentaire. En voici une liste.

L'arrière-plan du Benedictus

Introduction de la louange

68a Béni soit le Seigneur, le Dieu d'Israël :

Ps 41, 14; (Terminant les trois livres du Psautier)
72, 18; 106, Béni soit le Seigneur, le Dieu d'Israël
48

Benedictus

La scène se termine avec un cantique de louange de ce que Dieu a fait, un cantique chanté par Zacharie qui a reçu l'annonce de la naissance de Jean-Baptiste

Luc ajoute quelques lignes au cantique pour le rendre approprié au contexte actuel avec un verbe au futur sur le rôle de la figure dont on a parlé à la scène précédente (« tu iras devant le Seigneur pour préparer ses voies », 76)

C'est en étant rempli d'Esprit-Saint que Zacharie prononce sa prophétie sur Jean-Baptiste

Jean-Baptiste est loué en raison de son rôle préparatoire dans la venue de Jésus

1 Rois 1, 48 (David, après l'intronisation de Salomon)
"Béni soit le Seigneur, le Dieu d'Israël,
de ce qu'il a donné aujourd'hui quelqu'un pour s'asseoir sur mon trône,
et de ce que mes yeux peuvent le voir

1QM xiv 4-5 (« Hymne du retour » après la victoire) :
Béni soit le Dieu d'Israël,
qui garde la miséricorde à son alliance
et des témoignages de salut
au peuple qu'il a racheté

Première strophe

*68b Parce qu'il a visité
68c et a accompli la rédemption de son peuple,
69a et a suscité pour nous une corne de salut
69b dans la maison de David son serviteur,*

Document de Damas i 5-12 Trois cent quatre-vingt-dix ans après les avoir remis entre les mains du roi Nabuchodonosor de Babylone, il les a visités et a fait en sorte qu'une racine de plante jaillisse d'Israël et qu'Aaron hérite de son pays... Il a suscité pour eux un Maître de Justice pour les guider dans la voie de son cœur.

Ps 111, 9 Il a envoyé la délivrance à son peuple

Jg 3, 9 et le Seigneur suscita pour eux un sauveur pour Israël

Ps 132, 16-17 Je revêtirai du salut ses prêtres...
Là, je ferai germer la corne de David,

Ez 29, 21 En ce jour, je ferai croître la corne de la maison d'Israël

1 S 2, 10 (L'hymne d'Anne)
Il élèvera la corne de son oint [messie]

Ps 18, 3 Mon Dieu... la corne de mon salut

Shemoné (15e bénédiction)
Esré (1ier s. ap. JC) Que la pousse de David (ton serviteur) croisse rapidement
Et élève sa corne dans ton salut..
Que tu sois béni, ô Seigneur, qui fait fleurir la corne du salut

70 comme il l'a dit par la bouche de ses saints prophètes d'autrefois :

2 Ch 36, 22 pour accomplir la parole du Seigneur, sortie de la bouche de Jérémie, le Seigneur éveilla l'esprit de Cyrus, roi de Perse

Sg 11, 1 Elle fit réussir leurs entreprises grâce à un saint prophète.

2 Ba 85, 1 Aux temps anciens, dans la génération d'autrefois, nos pères ont eu pour soutien les justes et les prophètes saints

*71a le salut par rapport à nos ennemis
71b et à la main de tous ceux qui nous haïssent,*

Is 49, 6 (au Serviteur du Seigneur)
je t'ai choisi pour être l'alliance des peuples,
la lumière des nations,
le salut de tous, jusqu'aux extrémités de la terre.

- Ps de Salomon 10, 9 Le salut du Seigneur soit sur la maison d'Israël
- Ps 106, 10 (en référence à « nos pères » en Égypte)
Il les sauva des mains hostiles,
il les défendit contre la main de l'ennemi
- Ps 18, 18 Il me délivre de mon puissant ennemi,
et de ceux qui me haïssent
- 1QM xviii 7-11 Et tu nous as gardé ton alliance jadis,
Et tu nous as ouvert les portes du salut maintes fois
à cause de ta grâce et de ta miséricorde envers nous...
afin de supprimer la domination de l'ennemi de sorte qu'elle n'existât plus;

Deuxième strophe

*72a Montrant sa miséricorde envers nos pères
72b et se souvenant de sa sainte alliance,
73 le serment qu'il a prêté à notre père Abraham,
de nous accorder...*

- Mi 7, 20 Tu accorderas à Jacob ta fidélité, et ton amitié à Abraham.
C'est ce que tu as juré à nos pères, depuis les jours d'autrefois.
- Ex 2, 24 (cf Lv 26, 42) Dieu se souvint de son alliance avec Abraham, Isaac et Jacob
- Ps 106, 45 Il se souvint de son alliance avec eux,
et dans sa grande miséricorde il se ravisa.
- Gn 26, 3 (Dieu à Isaac, lui donnant Canaan)
je tiendrai le serment que j'ai prêté à ton père Abraham
- Ps 105, 8-9.11 Il s'est toujours rappelé son alliance...
celle qu'il a conclue avec Abraham,
confirmée par serment à Isaac...
quand il a dit : « Je te donne la terre de Canaan
- Jr 11, 5 et alors je pourrai tenir l'engagement solennel que j'ai passé avec vos pères
de leur donner un pays ruisselant de lait et de miel.
- Ps 89, 4 J'ai conclu une alliance avec mon élu,
j'ai juré à David mon serviteur
- 74 ...que, sans peur,
délivrés des mains de nos ennemis,
nous puissions le servir 75 dans la sainteté et la justice,
devant lui, tous les jours de notre vie.*
- Ps 18, 18 Il me délivre de mon puissant ennemi
- Jos 24, 14 Maintenant donc, craignez le Seigneur et servez-le avec intégrité et fidélité
- 1QH xvii 13-14 Ceux corrigés par ton jugement tu les délivreras
afin qu'ils puissent te servir dans la fidélité,
afin que leur postérité soit devant toi tous les jours

1 R 9, 4-5 Quant à toi, si tu marches devant moi comme David, ton père, d'un cœur intègre et avec droiture... je maintiendrai pour toujours ton trône royal sur Israël

Is 38, 20 Seigneur puisque tu m'as sauvé,
faisons retentir nos instruments
tous les jours de notre vie,
devant la Maison du Seigneur.

Conclusion

78a Par la miséricorde sincère de notre Dieu

78b par lequel nous a rendu visite une lumière montante venue d'en haut,

Testament de Zabulon 8, 2 Car, dans les derniers jours, Dieu enverra sa miséricorde sincère sur la terre, et là où il trouvera une miséricorde sincère, là il habitera.

Testament de Lévi 4, 4 Jusqu'à ce que le Seigneur visite toutes les nations par la miséricorde sincère de son fils à jamais.

Is 60, 1 Resplendis, Jérusalem, resplendis de lumière ; car ta lumière est venue,
et la gloire du Seigneur s'est levée sur toi.

Ml 3, 20 Pour vous qui craignez mon nom,
le soleil de justice se lèvera, portant la guérison dans ses rayons

Nb 24, 17 une étoile sortira de Jacob,
un homme s'élèvera d'Israël,

Testament de Lévi 18, 3 Son astre se lèvera dans le ciel comme celui d'un roi,
resplendissant de la lumière de la connaissance

79a apparaissant à ceux qui étaient assis dans l'obscurité et l'ombre de la mort,
79b guidant nos pas sur le chemin de la paix

Is 42, 6-7 (au serviteur du Seigneur)
À être lumière des nations,
à ouvrir les yeux aveuglés,
à tirer du cachot le prisonnier,
de la maison d'arrêt, les habitants des ténèbres

Is 9, 1 Le peuple qui marchait dans les ténèbres a vu une grande lumière.
Sur ceux qui habitaient le pays de l'ombre, une lumière a resplendi.

Ps 107, 9-10 Il a bien rempli le ventre affamé.
Certains habitaient dans les ténèbres et l'ombre de la mort

Is 59, 8 Ils ne connaissent pas le chemin de la paix,

Testament de Juda 24, 1 Après cela, une étoile se lèvera pour vus de Jacob, dans la paix,
et un homme se lèvera de ma descendance,
comme un soleil de justice, marchant avec les hommes dans la douceur et la justice

Jetons un coup d'œil sur chacune des composantes du Benedictus.

a. Introduction (68a)

Sur le plan du contenu, le Benedictus est une prophétie, mais sur le plan littéraire, c'est un hymne de louange. Et même s'il célèbre quelque chose de nouveau, il renvoie à une continuité avec ce que Dieu a accompli dans le passé, en particulier la promesse d'un messie davidique, d'un salut en fidélité à son

alliance. Voilà pourquoi, à l'instar des Psaumes, 1 R 1, 48 et le Règlement de la Guerre à Qumrân proclament, il proclame qu'il faut bénir le Seigneur.

b. Première strophe (68b-71b)

On retrouve dans cette strophe la même mentalité qui transparait dans les écrits de Qumrân où Dieu visite son peuple en suscitant un leader. Pour parler de ce leader, le Benedictus utilise le langage liturgique traditionnel qui évoque la corne ou force de l'oint, i.e. le messie. Comme on le voit dans le discours de Pierre dans les Actes (3, 21), l'action finale de Dieu est perçue dans le contexte d'une longue suite de prophètes qui a préparé le terrain. C'est une action de délivrance par rapport à des ennemis, des ennemis qui représentent toute forme de persécution, comme celle évoquée par la figure du serviteur dans le Deutéro-Isaïe.

c. Deuxième strophe (72-75)

Après avoir présenté le salut comme la fidélité de Dieu aux promesses faites à David par l'intermédiaire de prophètes, le Benedictus concentre maintenant son attention sur l'alliance avec Abraham et ses descendants. La strophe commence avec les qualités de Dieu comme l'un des partenaires de l'alliance, et se termine avec les qualités de l'autre partenaire, le peuple. Le but du salut est de pouvoir servir Dieu dans la sainteté et la justice, un langage qui a une saveur liturgique et qui serait approprié aux chrétiens de Jérusalem et leur piété du temple; ainsi, l'intervention de Dieu est perçue comme un renouvellement ou revitalisation de l'alliance ancienne (ce ne sera plus le cas plus tard quand les chrétiens y verront plutôt une nouvelle alliance ou remplacement de l'alliance ancienne).

La tradition juive parle de serment, d'alliance et des qualités reliées à l'alliance dans les relations de Dieu tant avec Abraham qu'avec David. Aussi, les deux strophes sont très semblables et évoquent les deux figures qui ont fait partie le plus souvent de la prédication chrétienne comme prédécesseur de Jésus.

d. Troisième strophe (76-77)

Cette strophe ne ferait pas partie du cantique originel, car elle reprend le récit des v. 59-66, et comme ces versets, elle est une composition de Luc. Elle vise à répondre à la question du v. 66 : « Que sera donc cet enfant ? ». Le v. 76 reprend le v. 17 (« Et il marchera devant Lui... pour préparer pour le Seigneur un peuple qui est prêt ») qui faisait partie du message de l'ange à Zacharie, un message qui est l'écho de Lc 3, 4 (« Voix de celui qui crie dans le désert: Préparez le chemin du Seigneur »), un amalgame de Is 40, 3 et Mt 3, 1.33. L'expression « prophète du Très-Haut » articule les sentiments de Jésus en Lc 7, 26 : « Un prophète? Oui, je vous le dis, et plus qu'un prophète. »

Au v. 77, le cantique affirme que Jean-Baptiste accordera la « connaissance du salut dans le pardon de leurs péchés », ce qui n'est jamais dit directement dans le récit de son ministère. Néanmoins, Luc est le seul à raconter que Jean-Baptiste donnait des instructions précises sur la façon de se repentir (3, 10-14), ce qui est une façon de partager la connaissance du salut. De plus, en 3, 3, Luc nous dit que Jean-Baptiste prêchait un baptême de repentir « pour la rémission des péchés ».

e. Conclusion (78-79)

Une conclusion récapitule ce qui a été dit. Or, la première strophe mentionnait la visite de Dieu, la deuxième l'alliance de miséricorde de Dieu, la troisième Jean-Baptiste qui précède le Seigneur pour préparer ses voies, et maintenant la conclusion parle de la « lumière montante (*anadolē*) venue d'en haut » par laquelle Dieu « nous a rendu visite » et montré sa « miséricorde », i.e. Jésus que Jean-Baptiste précèdera. Chez les juifs de langue grecque, le mot *anadolē* (le lever) était utilisé pour décrire le roi davidique attendu, et chez les premiers chrétiens il sera associé au messie. Ainsi, le Benedictus évoque deux grands symboles, la corne de salut dans la maison de David (v. 69) et la lumière montante venue d'en haut, deux symboles qui sont réunis chez le prophète Ézéchiël : « En ce jour-là, je ferai monter une corne pour la maison d'Israël ».

L'image de la lumière montante appelle celle de ceux qui sont « assis dans l'obscurité et l'ombre de la mort ». Ici, le Benedictus se trouve à évoquer le Ps 107, 9-10 : « Il a bien rempli le ventre affamé. Certains habitaient dans les ténèbres et l'ombre de la mort ». La Magnificat avait repris la première partie de cette citation, le Benedictus en reprend la deuxième partie. Tout cela confirme que l'hymne provient du cercle des Anawim.

Nous avons déjà présenté le v. 80, mais il vaut la peine de faire une dernière remarque concernant une technique littéraire utilisée par Luc, celle de faire disparaître un personnage en vue de donner toute la place à un autre. C'est par exemple ce qui se passera au ch. 3 où il décrit le ministère de Jean-Baptiste, incluant son emprisonnement par Hérode, avant de raconter que Jésus a été baptisé par Jean-Baptiste; c'est tout à fait illogique, car comment le Baptiste peut-il baptiser s'il est en prison? Mais c'est propre à la technique littéraire

de Luc : faire disparaître un personnage de la scène avant de se centrer sur un autre. C'est cette même technique que nous rencontrons ici au v. 80 : il raconte la croissance de Jean-Baptiste et son séjour au désert avant même de raconter la naissance de Jésus, même si seulement quelques mois séparent ces deux naissances; c'est pour Luc il le fait de signaler un changement dans notre attention, en faisant disparaître de la scène Jean-Baptiste, pour laisser la place à Jésus.

VI. La naissance et le nom de Jésus

Traduction de Luc 2, 1-21

1 En ce temps-là, parut un édit de César Auguste selon lequel il fallait procéder à un recensement du monde entier (2 C'était le premier recensement sous Quirinius, gouverneur de Syrie). 3 Et tous allèrent donc se faire inscrire pour le recensement, chacun dans sa propre ville. 4 Joseph aussi monta de Galilée, de la ville de Nazareth, vers la Judée, dans la ville de David, appelée Bethléem, parce qu'il était de la maison et de la lignée de David, 5 pour se faire inscrire au recensement avec Marie, sa fiancée, qui était enceinte.

6 Or, pendant qu'ils étaient là, le temps d'accoucher arriva pour elle ; 7 et elle enfanta un fils, son premier-né. Elle l'enveloppa dans des bandes de tissu et le coucha dans une mangeoire, car il n'y avait pas de place pour eux dans le logement.

8 Dans cette même région, il y avait des bergers qui faisaient paître leur troupeau et le surveillaient à tour de rôle pendant la nuit. 9 Et un ange du Seigneur leur apparut, et la gloire du Seigneur brilla autour d'eux, en sorte qu'ils furent remplis d'une grande peur. 10 L'ange leur dit : "N'ayez pas peur". "Car voici, je vous annonce une bonne nouvelle, une grande joie qui sera pour tout le peuple : 11 Aujourd'hui, il vous est né dans la ville de David un Sauveur qui est Messie et Seigneur. 12 Et voici votre signe : vous trouverez un bébé enveloppé dans des bandes de tissu et couché dans une mangeoire !

13 Et soudain il y eut avec l'ange une multitude de l'armée du ciel qui louait Dieu, disant

14a "Gloire à Dieu au plus haut des cieux,
14b et paix sur terre à ceux qui sont gratifiés (par Lui)".

15 Quand les anges les eurent quittés pour retourner au ciel, les bergers s'exhortèrent les uns les autres : "Allons maintenant à Bethléem et voyons l'événement qui a eu lieu, tel que le Seigneur nous l'a fait connaître. 16 Et, partant en hâte, ils trouvèrent Marie et Joseph, avec le bébé couché dans la mangeoire. 17 Ayant vu cela, ils firent connaître l'événement tel qu'il leur avait été annoncé au sujet de cet enfant. 18 Tous ceux qui entendirent furent étonnés de ce que leur disaient les bergers ; 19 mais Marie gardait soucieusement tous ces événements, les interprétant dans son cœur. 20 Et les bergers s'en retournèrent, glorifiant et louant Dieu pour tout ce qu'ils avaient entendu et vu, comme il le leur avait dit.

21 Et, huit jours après, quand le moment fut venu de circoncire l'enfant, il fut appelé Jésus, nom par lequel l'ange l'avait appelé avant qu'il fût conçu dans le ventre de sa mère.

Notes

v. 1

- « En ce temps-là ». Littéralement : « Aux jours ceux-là » ; à comparer avec « aux jours ceux-ci » en 1, 39 et « aux jours d'Hérode, roi de Judée » en 1, 5.
- « un édit (*dogma*) ». Si Luc donne un sens technique à *dogma*, alors il s'agit d'une action entreprise après consultation avec le sénat romain, distinct du *psēphisma*, une vote de l'assemblée du peuple.
- « parut ». Littéralement : « Il arriva qu'un édit sortit », une expression grecque sémitisée, probablement sous l'influence de la Septante. Sur *egeneto*, voir la [note sur Lc 1, 9](#).
- « César Auguste ». Il s'agit d'Octave, le petit-neveu de Jules César, auquel s'est joint Marc Antoine après l'assassinat de Jules en 44 av. JC pour punir et vaincre Brutus et Cassius à Philippes en l'an -42. Formant au début un triumvirat avec Lepidus et Antoine, Octave devient le seul chef après s'être assujéti Lepidus (-36) et ayant vaincu Antoine et Cléopâtre à Actium (-31). Il reçut le titre d'Auguste du Sénat et du peuple en -27. Il mourut en l'an 14 de l'ère moderne, après avoir désigné Tibère César, son beau-fils, comme successeur; c'est lors de la quinzième année de son règne que Jésus commença son ministère (Lc 3, 1).
- « selon lequel il fallait procéder à un recensement (*apographein*) ». Littéralement : « pour que tout le monde s'inscrive », s'il faut comprendre le verbe à la forme moyenne (réfléchie), et non à la forme passive. Le verbe *apographein* et le nom *apographē*, même s'ils signifient en général « inscrire », ou « inscription » servent plus spécifiquement à traduire la terminologie latine autour de *census*. Le but de ce présumé recensement concernerait l'impôt, plutôt que le service militaire dont étaient exemptés les Juifs.

- « du monde (*oikoumenē*) entier ». Le mot grec *oikoumenē* signifie : *orbis terrarum*, tout le monde civilisé sous le contrôle de l'empereur romain (voir Ac 11, 28 pour la même expression). Comme on ne connaît aucun recensement à l'époque d'Auguste, certains biblistes ont suggéré qu'il s'agirait peut-être ici d'un recensement dans une province, oubliant que Luc utilise le mot *gē*, et non *oikoumenē* pour parler d'une province (voir 4, 25).

v. 2

- « C'était le premier (*prōtos*) recensement sous ». La syntaxe grecque et les variantes textuelles permettent d'autres traductions : « Le premier recensement était sous »; ou « Ce recensement était plus tôt que celui sous »; ou « Ce recensement était avant la fonction de gouverneur de ». Les deux dernières traductions substituent le comparatif *proteros* (plus tôt que) ou l'adjectif *proteros* (antérieur) ou la préposition *pro* (avant) à notre adjectif *prōtos* (premier), dans le seul but de protéger l'exactitude de Luc en mettant de l'avant l'hypothèse non prouvée qu'il y aurait eu plusieurs recensements sous Quirinius. La réalité est que le recensement est appelé « premier » parce qu'aucun recensement n'a eu lieu en Judée avant celui de Quirinius en l'an 6-7 de notre ère (un recensement que Luc assigne par erreur au temps du roi Hérode le Grand par association avec 1, 5 (« Aux jours d'Hérode, roi de Judée »)).
- « Quirinius ». Publius Sulpicius Quirinius devint légat de Syrie en l'an 6 de notre ère et fut chargé de restructurer la Judée comme province romaine, après avoir déposé Archélaüs, le fils d'Hérode le Grand (Mt 2, 22), qui a régné de l'an -4 à l'an 6 de notre ère.
- « gouverneur (*hēgemoneuein*) de Syrie ». Le verbe *hēgemoneuein*, comme le nom *hēgemonos*, servaient à traduire des fonctions romaines, comme celui de *legatus* et *procurator*, avec la Syrie ayant un *legatus*, et la Judée un *prefectus* (ou plus tard un procureur).

v. 3

- « Et... donc ». Le v. 3 fait suite au v. 1, alors que le v. 2 n'était qu'une parenthèse.
- « tous ». Après l'expression « monde entier » au v. 1, ce mot devrait désigner l'ensemble de la population de l'empire romain. Malheureusement, nos données probantes sur le règne d'Auguste indiquent qu'on tenait des recensements séparés pour les citoyens romains et les habitants non-romains des provinces, comme la Syrie. Historiquement, le recensement de l'an 6-7 était limité à la Judée.
- « chacun dans sa propre ville ». Bien que pour Joseph « sa propre ville » désigne sa ville ancestrale de Bethléem, Nazareth est appelé « leur propre ville » en 2, 39 pour faire référence à leur lieu de résidence. Pour les recensements romains, nous n'avons vraiment aucune donnée probante sur une pratique où il fallait s'inscrire dans sa cité ancestrale (voir la [note du v. 4](#)).

v. 4

- « monta (*anabainein*) ». Le verbe *anabainein* est l'expression standard de la Septante, reprise par le NT, pour traduire l'ascension vers la région montagnaise de Judée, plus particulièrement vers Jérusalem (voir Mc 10, 32; Jn 2, 13; Lc 2, 42).
- « de Galilée ». Luc assume que le recensement couvre également la Galilée; mais nous savons que le premier recensement romain sous Quirinius en l'an 6-7 ne couvrait que la Judée, après qu'on eut déposé Archélaüs (la Galilée demeurait une tétrarchie sous le contrôle d'Hérode Antipas, le « Hérode » du ministère de Jésus).
- « de la ville de Nazareth ». La cité où Joseph et Marie vivaient (2, 39), une affirmation qui est en contradiction avec Mt 2, 11 qui affirme plutôt que Joseph et Marie vivaient à Bethléem.
- « vers la Judée... Bethléem ». Voir la [note de Mt 2, 1](#).
- « dans la ville de David ». L'expression désigne normalement Jérusalem, comme en 2 S 5, 7.9. Bethléem était la ville d'origine de David (1 S 16) où il retournait pour des événements familiaux (20, 6.28-29).
- « parce qu'il était ». La vieille version syriaque (Sinaïticus) présente la leçon « parce que tous les deux », supposant que Marie était aussi de lignée davidique; voir la [note de 1,27](#).
- « de la maison (*oikos*) et de la lignée (*patria*) de David ». Ici comme en 1, 27, Luc affirme que Joseph est de lignée davidique, une affirmation qu'on retrouve ailleurs dans les deux généalogies et en Mt 1, 20. Y a-t-il une différence entre *oikos* (maison) et *patria* (lignée)? Il ne semble pas. Certains biblistes ont pensé que ces termes pouvaient signifier que Joseph avait une résidence (*oikos*) ou une propriété (*patria*) à Bethléem, et qu'il ne serait allé à

Nazareth que pour aller chercher Marie, oubliant l'expression claire de Luc en 2, 39 : « leur propre ville de Nazareth ».

v. 5

- « avec Marie ». Que doit-on comprendre ici? Marie devait-elle aussi s'inscrire pour le recensement (ce n'est pas une impossibilité dans la pratique romaine), ou devons-nous penser que Marie accompagnait Joseph pour qu'ils soient ensemble lors de la naissance de l'enfant? Le motif n'est pas clair. Mais il faut totalement rejeter la théorie voulant que Joseph amena Marie avec lui pour dissiper les soupçons d'illégitimité et reconnaître l'enfant comme sien, une théorie née d'un effort d'harmonisation avec Matthieu; chez Luc, il n'y a aucun indice d'un quelconque soupçon d'illégitimité.
- « sa fiancée ». Sur l'utilisation du mot par Luc, voir la [note de 1. 27](#), et sur sa signification, voir la [note de Mt 1. 18](#). Quelques manuscrits comme les vieilles latines et la vieille syriaque (Sinaïticus) offrent plutôt la recension : son épouse. La question est donc : le texte originel se lisait-il avec « fiancée » que des copistes auraient modifiés, ou l'inverse? On pourrait apporter l'argument que le mot « conjointe » aurait plus de sens, puisque Joseph et Marie semblent maintenant vivre ensemble, ce qui n'était pas le cas plus tôt en 1, 27.24. S'ils ne vivaient pas ensemble, comment pouvaient-ils voyager ensemble? Mais cet argument présuppose que Luc comprenait bien les étapes du mariage dans le monde Juif, une compréhension qui n'est pas explicitée ici (comme Mt 1, 24-25 le fait). Et on peut très bien assumer que Luc ne fait que reprendre sans trop réfléchir le mot « fiancée » qu'il avait utilisé plus tôt en 1, 27 pour parler de Marie. Dès lors, il est bien possible que des copistes juifs aient assumé que Marie et Joseph vivaient ensemble, puisqu'ils voyageaient ensemble, ou encore que des copistes de la Gentilité n'aient pas compris que dans le monde Juif le véritable mariage commençait avec les fiançailles et auraient été scandalisés par la situation d'un voyage ensemble, et donc dans les deux cas ces copistes auraient remplacé « fiancée » par « épouse ». Bref, toutes les hypothèses se défendent bien. Notre décision finale se base sur le fait que les meilleurs manuscrits favorisent la recension originelle de « fiancée ».
- « qui était enceinte ». Certains biblistes ajoutent « parce qu'elle était enceinte », pour justifier le voyage ensemble. Malheureusement, le « parce que » n'est pas dans le texte originel, et c'est faire du récit quelque chose de trop psychologique. Luc veut plutôt préparer le lecteur au récit de la naissance qui suit.

v. 6

- « pendant qu'ils étaient là ». Luc place Marie et Joseph à Bethléem pour quelque temps avant la naissance de l'enfant. Dans le [Protévangile de Jacques](#) 18, 1, l'enfant est né dans une grotte avant d'atteindre Bethléem.
- « le temps d'accoucher arriva pour elle ». Littéralement : « Il arriva (*egeneto*) lorsqu'ils étaient là que les jours (*hemera*) pour elle de donner naissance furent accomplis ». Sur les constructions avec *egeneto* chez Luc, voir la [note sur 1. 9](#). On trouvera une description de naissance similaire avec Élisabeth en 1, 57, cette fois avec le mot « temps » (*chronos*). Les deux passages sont un écho de l'enfantement de Jacob et Ésaü par Rébecca en Gn 25, 24.

v. 7

- « et elle enfanta (*tiktein*) ». C'est le même verbe *tiktein* qui est utilisé dans la promesse à Marie en 1, 31; voir la [note de 1. 57](#) sur l'utilisation de *gennan* (accoucher) dans le cas d'Élisabeth.
- « un fils, son premier-né (*prōtotokos*) ». Même si *prōtotokos* est parfois l'équivalent de *monogenēs* (unique engendré), comme dans les Psaumes de Salomon 13, 8; 18, 4; 4 Esdras 6, 5, beaucoup de biblistes y voient plutôt la signification de « premier né parmi plusieurs ». Depuis l'époque d'Helvidius (an 380 de notre ère), ce verset a donné lieu à de vives discussions pour déterminer si Jésus a été fils unique ou si Marie a eu d'autres enfants après Jésus (les frères et les sœurs de Jésus mentionnés en Mc 6, 3); voir la [note de Mt 1. 25](#). Pourquoi Luc parle-t-il de « premier-né »? De manière claire, *prōtotokos* signifie qu'il n'y a pas d'enfant avant Jésus, et donc selon l'AT, Jésus partage le privilège des premiers-nés (Ex 13, 2; Nb 3, 12-13; 18, 15-16). Ainsi, Luc veut simplement préparer le lecteur à la consécration de Jésus comme premier-né en 2, 22-23. Et on peut être premier-né tout en étant fils unique, comme en témoigne cette inscription sur un tombeau près de Léontopolis en Égypte vers l'an 5 av. JC : « Dans les douleurs de l'enfantement d'un premier-né, le Destin m'a conduit à la fin de ma vie ». Bref, *prōtotokos* chez Luc ne peut servir d'argument pour ou contre la naissance de plusieurs enfants chez Marie.
- « Elle l'enveloppa (*sparganoun*) dans des bandes de tissu ». Littéralement : « Elle l'emballota ». Le verbe grec *sparganoun* est dérivé du nom *sparganon*, un des tissus ou des bandes de tissu utilisées pour envelopper les nouveau-nés. Emballoter un bébé est le signe de l'attention parentale (Sg 7, 4), et négliger l'emballotement exprime la négligence dans la description allégorique de Jérusalem en Ez 16, 4. Notons que le fait même que ce soit Marie elle-même qui emballote l'enfant ne prouve pas du tout que la naissance fut miraculeuse ou sans douleurs.

- « et le coucha dans une mangeoire (*phatnē*) ». Le mot grec *phatnē* désigne une « stalle » pour attacher les animaux, ou une « mangeoire », i.e. une auge pour les nourrir. Une stalle peut être extérieure ou intérieure; ce dernier cas est assumé en Lc 13, 15 où un homme détache ses animaux du *phatnē* pour les amener boire. Une mangeoire peut être une auge mobile placée sur le sol, ou dans une petite cavité rocheuse. Luc ne nous donne pas assez de détails pour être fixé. Le fait d'emballoter le bébé et de le déposer suggère une mangeoire de type berceau. Les scènes de Noël avec le couffin ont été popularisées par saint François d'Assise qui a fixé le type de mangeoire. Le bœuf et l'âne ont été introduits dans la scène de la nativité en combinant la référence au *phatnē* (la stalle et la mangeoire présupposent la présence d'animaux) et les lamentations de Dieu dans le texte de la Septante d'Isaïe 1, 3 : « Le bœuf connaît son possesseur, et l'âne le *phatnē* de son seigneur [*kyrios* comme en Lc 2, 11] ; pour Israël, il m'a méconnu, et son peuple ne m'a pas compris ».
- « car il n'y avait pas de place ». L'expression « pas de place » est ambiguë. Signifie-t-elle qu'il n'y avait pas du tout de place pour la famille (donc ils étaient à l'extérieur des logements), ou qu'il n'y avait pas de place « appropriée » pour l'enfant (donc ils sont dans le lieu d'hébergement). Le premier cas semble le plus probable, mais tout dépendant de la signification de « lieu d'hébergement ».
- « dans le lieu d'hébergement (*katalyma*) ». Dans la Septante, *katalyma* traduit cinq termes hébreux différents et est difficile à traduire. En soi, le terme désigne l'endroit où le voyageur dépose (*katalyein*) ses bagages et fait escale dans son déplacement. En 1 S 1, 18 (LXX), Elqana et Anne demeurent dans un *katalyma* quand ils visitent le saint lieu de Silo où la prière d'Anne pour un enfant sera exaucée. Le contexte de Luc d'un voyage à Bethléem, une ville ancestrale qui n'est pas son lieu de résidence, est cohérent avec l'idée d'une escale pour voyageur. Dans la scène de la multiplication des pains où les disciples suggèrent à Jésus de renvoyer la foule pour qu'elle trouve où se loger pour la nuit, Luc utilise le verbe *katalyein* (Lc 9, 12; aussi 19, 7). Parfois, la synagogue pouvait offrir des pièces dans l'édifice principal pour l'hospitalité.

Fondamentalement, il existe trois propositions chez les biblistes pour interpréter *katalyma* chez Luc.

i. Une maison privée.

Cette coutume des voyageurs qui séjournent dans une maison privée est attestée par 2 R 4, 8-10. Mais en utilisant un article défini (« le » lieu d'hébergement), Luc semble écarter l'idée d'une maison non identifiée. Et Luc aurait certainement donné plus d'information sur le refus d'un parent de les héberger.

ii. Une salle en un endroit non identifié.

En Lc 22, 11 on a un exemple d'une salle où Jésus veut manger avec ses disciples. Et on a souvent liée cette proposition à celle d'un berceau accroché au plafond, faute de place dans la pièce. Mais en grec, un tel hamac est désigné par *aiōra*, et non pas *phatnē*. Et le fait que « lieu d'hébergement » soit précédé de l'article défini écarte l'idée d'un endroit indéfini.

iii. Une auberge à Bethléem ou dans les environs.

Les auberges de l'époque n'étaient pas des lieux confortables, mais ressemblaient à des caravansérails où de grands groupes de voyageurs étaient hébergés sous un même toit ; les gens dormaient dans des lits de camp ou des plateformes légèrement surélevées, avec les animaux sur le plancher partageant la même salle. Selon Jr 41, 17 il y avait près de Bethléem un tel caravansérail. Malheureusement, quand Luc parle d'auberge dans le récit du bon Samaritain qui amène le grand blessé à l'auberge (Lc 10, 34), il utilise le mot *pandocheion*, et non pas *katalyma*.

Voilà pourquoi, devant l'impossibilité d'apporter plus de précision, nous avons opté pour la traduction générale de « lieu d'hébergement ».

Tout en étant imprécis sur le type d'hébergement, Luc demeure également imprécis sur le lieu où Jésus est né. La tradition subséquente a fixé le site dans une grotte. La tradition était bien établie au 4^e siècle pour que Constantin édifie une basilique en l'an 325 au-dessus d'une série de grottes à Bethléem. Saint Jérôme (347 – 420) a vécu dans une grotte adjacente à celle attribuée à la naissance de Jésus. Cette tradition d'une grotte pourrait provenir en partie de la mention par Luc d'une *phatnē*, qui est une stalle ou mangeoire pour animaux, et des bergers pour qui les grottes servaient d'abris ou de magasins pour animaux. C'est ce qu'on trouve chez Justin, *Dialogue*, lxxviii 5. Pour le *Protévangile de Jacques* 17-18, Joseph a choisi une grotte pour cacher la honte de la naissance d'un enfant illégitime. Mais pour Luc, tous ces détails sont sans intérêt.

v. 8

- « Dans cette même région (*chōra*) ». Le mot grec *chōra* signifie : la rase campagne. Aujourd'hui, les champs qu'on désigne sous le nom de « Champs des Bergers » se situent à trois kilomètres de Bethléem en direction de la mer Morte. Ceux qui croient que l'information de Luc est historique ont cherché à préciser la date de la naissance de Jésus en fonction du moment où les bergers amènent leurs animaux paître aux champs, si bien qu'on est arrivé

avec la théorie d'une naissance le 20 mai ou le 20 avril. Mais il est peu probable qu'une tradition fiable sur la date exacte de la naissance de Jésus ait survécu.

- « le surveillaient à tour de rôle pendant la nuit ». Littéralement : « gardant les gardes de la nuit ». Luc aime les jeux de mots apparentés. C'est de ce passage dont on s'est servi pour établir dans la nuit la naissance de Jésus. Et minuit fut suggéré par Sg 18, 14-15 : « Un silence paisible enveloppait tous les êtres et la nuit était au milieu de sa course ; alors ta Parole souveraine, quittant les cieux et le trône royal ».

v. 9

- « un ange du Seigneur ». Luc a raison d'utiliser l'expression « ange du Seigneur », car au v. 15, le message provient du Seigneur. Voir la [note de Mt 1, 20](#).
- « apparut (*ephistēmi*) ». Le verbe *ephistēmi* est un verbe favori de Luc (18 occurrences sur le total de 21 du NT). Voir la [note 1, 11](#).
- « d'une grande peur ». Littéralement : « Il eut peur d'une grand peur », un autre cas de jeu de mots apparentés. La peur est la réaction standard devant une apparition angélique (1, 12-13.29-30).

v. 10

- « Car voici ». Voir la [note de 1, 44](#).
- « je vous annonce une bonne nouvelle (*euangelizesthai*) ». Littéralement : « je vous évangélise ». *Euangelizesthai* (relié au nom *euangelion*, « évangile »), est un autre mot favori de Luc (10 occurrences sur le total de 11 dans les évangiles). Il a également utilisé ce verbe pour la naissance de Jean-Baptiste en 1, 19.
- « qui sera pour tout le peuple ». En grec, l'expression « tout le peuple » est au datif, ce qui est commun chez Luc après le verbe être. De quel peuple parle-t-on? Le présent contexte d'un sauveur davidique suggère qu'il s'agit seulement du peuple d'Israël (voir Lc 3, 21; 7, 29 8, 47 etc.).

v. 11

- « vous ». On peut présumer qu'il s'agit des bergers et du peuple.
- « Aujourd'hui (*sēmeron*) ». *Sēmeron* est l'un des mots favoris de Luc (20 occurrences), et exprime sa vision d'une eschatologie réalisée, i.e. à portée de main. On peut noter qu'une telle expression conviendrait parfaitement pour une célébration de la naissance du Christ, mais une telle fête n'est pas attestée si tôt.
- « la ville de David ». Voir la [note sur 2, 4](#).
- « un Sauveur (*sōter*) ». Plus tôt (1, 47), Luc a utilisé ce terme pour l'appliquer à Dieu, mais en 1, 69 Jésus a déjà été désigné « une corne de salut ». Ni Matthieu ni Marc n'utilisent *sōter* pour parler de Jésus; voir Jean 4, 42.
- « Messie (*christos*) et Seigneur (*kyrios*) ». La combinaison *christos kyrios* (littéralement : « Christ, Seigneur », sans article n'apparaît nulle part ailleurs dans le NT; d'autres possibilités de traduction sont « Christ le Seigneur » et « le Oint Seigneur ». Ailleurs, il apparaît une fois dans la Septante dans une mauvaise traduction de Lamentations 4, 20, et les Psaumes de Salomon 17, 36. Il y a eu plusieurs propositions pour expliquer cette expression inusitée : une mauvaise traduction d'une expression hébraïque de forme construite qui devrait être : « Oint ou Messie du Seigneur » (comme en 2, 26), ou encore une erreur de scribe. Quoi qu'il en soit, Luc est le seul évangéliste à utiliser si souvent le nom « Seigneur » pour désigner Jésus (14 occurrences, alors que Matthieu et Luc ne l'utilisent qu'une seule fois).

v. 12

- votre signe ». Littéralement : « un signe à vous ». Cette leçon est soutenue par le codex Vaticanus, alors que plusieurs autres manuscrits comme le codex Bezae présentent la leçon : « le signe pour vous ». La présence de l'article définie est sans doute empruntée à Ex 3, 12; 1 S 2, 34; 14, 10; 2 R 19, 29; 20, 9; Is 37, 30 38, 7).
- « un bébé (*brephos*) ». Le terme *brephos* (ici et au v. 16) désigne un enfant nouveau-né. Voir l'utilisation de *paidion* (enfant) au v. 17.
- « et couché ». Le verbe est omis par les codex Sinaiticus et Bezae.

v. 13

- « Et soudain il y eut (*egeneto*) ». Une autre construction avec *egeneto*. Voir la [note sur 1, 9](#).
- « avec l'ange ». La vieille version syriaque du Sinaïticus ajoute : « avec lui ». Cette variante et celle au début du v. 15 par rapport aux anges signalent la maladresse de 13-14 dans le présent contexte. Dans mon commentaire, je suggérerai qu'il s'agit d'un autre cantique ajouté par Luc dans une deuxième étape dans son édition du récit de l'enfance.
- « une multitude ». L'armée céleste est innombrable; la multitude ici n'épuise pas leur nombre.
- « louait (*ainoun*) ». Le verbe *ainoun* est un autre mot favori de Luc (six ou sept occurrences, comparativement à deux occurrences ailleurs dans le NT). Le verbe est participe pluriel qui modifie un nom au singulier (multitude), une construction rugueuse; l'ordre des mots portent peut-être la marque d'une influence sémitique.

v. 14

- « Gloire ». En 2, 9 la « gloire du Seigneur » a la connotation d'une manifestation de la majesté divine; ici « gloire » est plutôt l'honneur que les hommes et les anges doivent rendre à Dieu.
- « au plus haut des cieux ». L'expression traditionnelle : « Gloire à Dieu au plus haut des cieux » est parfois comprise par erreur comme signifiant : « au plus haut degré », ce que le texte grec ne dit pas.
- « et paix sur terre à ceux (*anthrōpois*) qui sont gratifiés (*eudokia*) [par Lui] ». Quelle signification doit-on donner à *eudokia*? Selon le dictionnaire ce mot signifie : bonne volonté, faveur, plaisir, vœu, désir. Mais la question est : cette réalité est-elle humaine ou divine? Notons que les meilleurs manuscrits nous donnent un mot au génitif (complément de nom) : des hommes de *eudokia*. La version syriaque de la Peshitta et Tatien interprètent ce verset comme une référence à ceux qui sont l'objet de l'estime ou de l'opinion favorable de leurs semblables. La Vulgate et la tradition catholique ont traduit la phrase par « hommes de bonne volonté ». Aujourd'hui, les biblistes ont plutôt tendance à considérer *eudokia* comme une réalité divine, et donc doivent ajouter « par lui » au texte pour le rendre intelligible, comme l'a fait la version copte sahidique. La Bible de Jérusalem a traduit : « aux hommes objets de sa complaisance » et la TOB par « pour ses bien-aimés ». Un parallèle avec les manuscrits de la mer Morte suggère que *eudokia* désigne la volonté ou faveur de Dieu en choisissant les personnes. En Lc 10, 21, Jésus louera son Père, le Seigneur du ciel, pour s'être révélé aux tout-petits, « car tel est ton *eudokia* ». Cette signification de *eudokia* traduit l'idée que la paix accordée par Dieu s'étend également au peuple qu'il a choisi, tout comme dans le Psaume de Salomon 8, 39 (33): « Pour nous et nos enfants à jamais (tu réserves) ta bienveillance (*hē eudokia*) : Seigneur, notre sauveur, nous ne chancelerons plus, jusqu'à la fin des temps. »

Considérons maintenant l'ensemble de la phrase. Il n'y a aucun verbe, ce qui suggère un modèle sémitique. L'expression « Gloire (soit) à Dieu » apparaît plus comme une exhortation qu'une simple déclaration (« Dieu est glorifié ») : la façon dont Dieu a manifesté sa gloire et apporté la paix doit être proclamée et reconnue en ce jour. Deux modèles de versification ont été proposés pour ce verset.

a. Trois vers

Gloire au plus haut à Dieu,
Et sur terre paix,
(et) parmi les hommes faveur divine.

Les mots ou expressions sont regroupés à trois catégories : un nom au nominatif (souligné), i.e. « gloire » et « paix »; l'expression d'une localisation (double souligné), i.e. « au plus haut », « sur terre »; l'expression qui exprime une direction (souligné sous forme de vague), i.e. « à Dieu », « parmi les hommes ». Le premier vers comporte trois éléments, le deuxième et le troisième deux chacun. Un nom au nominatif apparaît dans chaque vers, l'expression de direction du premier vers est appariée à celle du troisième vers, et l'expression de localisation du premier vers est appariée à celle du deuxième vers. Ce modèle exige que *eudokia* (faveur divine) soit au nominatif, ce qu'on trouve dans la version syriaque et copte boharique, ainsi que dans la majorité des manuscrits grecs ultérieurs, comme celui connu de Luther et du comité qui a produit la traduction King James. Malheureusement, la plupart des biblistes considèrent que le nominatif de *eudokia* a été introduit par un copiste pour l'uniformiser avec les deux autres mots au nominatif (« gloire », « paix »), surtout que le génitif du texte original, un écho d'une tournure sémitique, apparaissait comme un barbarisme.

b. Deux vers

Gloire au plus haut à Dieu,
Et sur terre paix parmi les hommes gratifiés (par lui).

Dans cette structure, chaque vers comporte trois éléments : un nom au nominatif (souligné), une expression de localisation (double souligné), et une expression de direction (souligné sous forme de vague). Malheureusement, le parallélisme est imparfait, car le deuxième vers est plus long que le premier (certains biblistes pensent que c'est Luc qui a ajouté le mot « gratifié » au texte originel, provoquant un déséquilibre du vers). Ici, *eudokia* est au génitif (complément de nom), une version soutenue par les meilleurs manuscrits grecs et les vieilles versions latines et copte sahidique. Les manuscrits de la mer Morte ont révélé des textes équivalents à la fois en hébreu (enfants de sa bonne volonté, 1QH iv 32-33; xi 9) et en araméen (un homme de sa bonne volonté, 4Q 18). Un dernier argument en faveur de cette versification en deux vers nous est donné par le parallèle avec Lc 19, 38 qui sera discuté dans notre commentaire.

v. 15

- « Quand (*egeneto hōs*) ... ciel, les bergers ». Une autre construction lucanienne avec *egeneto*. Voir la [note sur 1. 9](#). Littéralement : « Et il arriva que lorsque... ciel, les bergers ». La conjonction de temps *hōs* apparaît 58 fois en Lc/Ac.
- « les anges les eurent quittés ». Plusieurs manuscrits des vieilles latines ont le singulier; voir la [note du v. 13](#).
- « s'exhortèrent ». Littéralement : « Ils disaient ».
- « allons (*dierchesthai*) ». Le verbe *dierchesthai* survient trois fois plus fréquemment en Lc/Ac que dans le reste de tout le NT.
- « voyons l'événement (*rēma*) ». C'est un sémitisme : le mot *rēma* signifie « parole »; mais ici et au v. 17 et 19 il traduit la connotation double du mot hébreu *dābār*, « parole, fait ». Ici, c'est un fait qui est parlant.
- « le Seigneur ». En fait, c'est un « ange du Seigneur » qui a fait la révélation; voir la note de [2. 9](#) et [1. 45](#).

v. 16

- « en hâte (*speudein*) ». Littéralement : « se hâtant ». Luc est le seul à donner à ce verbe une signification intransitive, si bien qu'il prend la forme d'un adverbe accompagnant un verbe. Cette hâte implique l'obéissance immédiate des bergers à la révélation. Voir la [note de 1. 39](#).
- « ils trouvèrent (*aneuriskein*) ». Le verbe *aneuriskein* ne se trouve ailleurs dans le NT qu'en Ac 21, 4; c'est le verbe apparenté *euriskein* (trouver) qui a été utilisé au v. 12.
- « Marie et Joseph ». La vieille version syriaque du Sinaïticus renverse cet ordre. Placer Marie en premier pourrait refléter un grand respect pour la mère du messie, comme en Mt 2, 11 dans la scène des mages : « Ils virent l'enfant avec Marie sa mère ».

v. 17

- « Ayant vu cela ». Ce qu'ils ont vu est le bébé dans la mangeoire, ce qui était le signe que leur avait donné l'ange (v. 12) et l'événement qu'ils voulaient voir.
- « ils firent connaître ». Il semble que ce ne sont pas seulement les parents qui sont visés ici, mais aussi l'auditoire mentionné pour la première fois au verset suivant.
- « l'événement ». Voir la [note du v. 15](#).
- « cet enfant (*paidion*) ». Le vocabulaire passe de *brephos* (« bébé », v. 12 et 16) à *paidion* (ici et 2, 27.40), le diminutif de *pais* (« garçon, serviteur »). Mt 2, 11 utilise *paidion* dans une scène similaire.

v. 18

- « Tous ceux qui entendirent ». Jusqu'ici on n'avait jamais mentionné la présence d'un auditoire sur le lieu de naissance. La même expression fut utilisée en 1, 66 après la circoncision et l'attribution du nom à Jean-Baptiste; mais à ce moment nous avons été préparés par l'information voulant que les voisins et les parents étaient présents et que la nouvelle s'était répandue dans « toute la région montagnaise » (1, 58.65). Les deux récits de naissance et d'attribution du nom sont interdépendants.
- « furent étonnés ». Le verbe grec est typiquement lucanien, et cette même réaction survient en 1, 21.63 et 2, 33.

v. 19

- « mais Marie ». Luc poursuit sa description des réactions de l'ensemble des personnages : les bergers (17), ceux qui entendirent (18), et maintenant la mère. Dans les dix autres occurrences dans le récit de l'enfance, le nom de Marie apparaît dans sa forme hébraïsée *Mariam*, mais ici plusieurs manuscrits ont *Maria* (comme en 1, 41).
- « gardait soucieusement (*synterein*) ». Luc utilise ici le verbe *synterein*, et *diaterein* dans la scène parallèle de 2, 51. Ce qui est exprimé est plus que la simple mémoire des événements car *synterein* doit être compris en lien avec le verbe qui suit, *symballein* (méditer) : les événements difficiles qui sont survenus doivent être retenus dans le but de les interpréter correctement.
- « tous ces événements (*rēma*) ». Le pluriel de *rēma* ([note du v. 15](#)). La position de « tous » est emphatique.
- « les interprétant (*symballein*) ». Le verbe *symballein*, souvent traduit par « converser avec, réfléchir, méditer sur, comparer, rencontre », signifie littéralement : « jeter côte à côte ». Il exprime donc l'idée de chercher à interpréter des événements obscurs, trouvant souvent une réponse avec l'aide divine.
- « dans son cœur ». L'expression est reliée au verbe *symballein* (interprétant). Mais l'expression équivalente en Gn 37, 11 (LXX : « quant au père, il gardait (*diaterein*) ces choses (*rēma*) ») nous amène à penser que la portée de l'expression inclut aussi le verbe précédent.

v. 20

- « les bergers s'en retournèrent ». Au sujet des verbes de départ pour terminer une scène dans le récit de l'enfance, voir la [note de 1, 23](#).
- « et louant ... tout ». La combinaison de « glorifiant » et « louant » apparaît dans la Septante de Dn 3, 26.55. Cette combinaison était déjà associée avec l'armée céleste en 2, 13-14.

v. 21

- « Et (*kai*)... quand (*hote*) ». Cette structure « *kai hote* » apparaît 22 fois en Lc/Ac, mais seulement trois fois dans le reste du NT.
- « huit jours après ». La circoncision de Jean-Baptiste était datée « au huitième jour »; voir la [note de 1, 59](#). La même datation est utilisée par Luc 9, 28 pour la transfiguration (contre six jours chez Marc 9, 2), mais cela semble une pure coïncidence.
- « quand le moment fut venu de circoncire l'enfant ». Littéralement : « quand les huit jours furent accomplis pour le circoncire ». L'expression « les jours furent accomplis » se trouve également dans le récit de la naissance de Jésus (v. 6) et la purification (v. 22), et c'est la façon pour Luc de relier les trois événements. Mais c'est une expression plutôt gauche, car elle pourrait aussi signifier que le temps pour circoncire l'enfant était passé. Mais au v. 6 l'expression signifie clairement que le temps prévu pour donner naissance était arrivé, cela semble le cas aussi au v. 22. Le verbe « circoncire » est introduit en grec par un article au génitif, et une telle structure joue le rôle d'une proposition consécutive, i.e. elle décrit le résultat de ce que les huit jours soient accomplis; c'est une structure que Luc utilise assez souvent. Selon les meilleurs manuscrits, il s'agit de circoncire « lui ». Pour enlever toute ambiguïté, plusieurs copistes ont clarifié la phrase en modifiant « lui » par *paidion* (enfant), comme nous l'avons fait ici.
- « il fut appelé Jésus, nom ». Littéralement et de manière tautologique : « son nom fut nommé Jésus », comme en 1, 31 : « tu nommeras son nom Jésus »; sur ce sémitisme, voir la [note de Mt 1, 21](#). L'affirmation sur Jésus après sa circoncision combine pratiquement les affirmations faites par les deux parents de Jean-Baptiste après sa circoncision : « Il doit se nommer Jean » (1, 60), et « Jean sera son nom (1, 63).
- « avant qu'il fût conçu dans le ventre ». De nouveau, Luc évoque de manière délibérée la formulation du message de l'ange en 1, 31 : « Tu concevras dans ton ventre ».

Commentaire

A. La structure du récit en 2, 1-40

Comme il nous a présenté les deux annonces sous forme de diptyque, Luc présente également les deux naissances sous forme de diptyque.

Diptyque sur la naissance
(première étape de composition lucanienne)

1, 57-66.80

**Naissance, attribution du nom / grandeur de J.-
B.**

Avis de naissance : réjouissances chez les voisins
(57-58)

Scène de la circoncision / attribution du nom (59-66)

- Les deux parents impliqués dans l'étonnement autour de l'attribution du nom, indiquant la grandeur future de l'enfant

- Tous sont étonnés;
- Zacharie parle louant Dieu;
- Tous les voisins ont peur;
- Tous ceux qui entendirent gardèrent les événements dans leur cœur.

Conclusion (80)

- Refrain sur la croissance de l'enfant.
- Son séjour au désert

2, 2-12.15-27.34-40

**Naissance, attribution du nom / grandeur de
Jésus**

Scène de naissance (1-20) :

Cadre (1-7) : Recensement impliquant les deux parents, naissance à Bethléem.

Annonciation (8-12) : *

1. L'ange du Seigneur apparaît aux bergers tout près
2. Les bergers sont remplis de peur
3. Le message
 - c. N'ayez pas peur; grande joie
 - e. Aujourd'hui est né dans la ville de David
 - f. Un Sauveur qui est Messie et Seigneur
5. Le signe : un bébé enveloppé et couché dans une mangeoire

Réactions (15-20) :

- Les bergers se rendirent à Bethléem, virent le signe; firent connaître l'événement;
- Les auditeurs sont étonnés
- Marie garde ces événements dans son cœur;
- Les bergers s'en retournent, glorifiant et louant Dieu

Avis de circoncision / attribution du nom

Scène de la présentation au temple (22-27.34-38);

- Cadre (22-24) : purification des parents; consécration du premier-né, selon la Loi
- Salutation de Syméon (25-27.34-35); poussé par l'Esprit-Saint, Syméon bénit les parents, et prophétise l'avenir de l'enfant
- Salutation d'Anne (36-38)

Conclusion (39-40) :

- Retour en Galilée et à Nazareth
- Refrain sur la croissance de l'enfant

* Voir le tableau des [étapes de l'annonciation de naissance](#)

La séquence générale de ce diptyque est clairement semblable : la séquence naissance / circoncision / attribution du nom est suivie de réactions de l'auditoire et se termine avec un refrain sur la croissance de l'enfant, une transition vers leur ministère. Mais c'est dans le détail qu'on note un certain nombre de divergences : la scène sur Jean-Baptiste est centrée sur la circoncision et l'attribution du nom, avec la présence des parents, tandis que celle sur Jésus est centrée sur sa naissance avec la présence des parents; la réaction de l'entourage a lieu à la circoncision chez Jean-Baptiste, tandis qu'elle survient lors de l'annonciation de sa naissance par l'ange dans la scène sur Jésus.

Ce dernier point appuie l'idée que le centre d'attention n'est pas la naissance de Jésus, mais l'annonciation angélique interprétant la signification de cette naissance pour les bergers, et leur réaction à cette bonne nouvelle.

Dans cette perspective, on peut présenter ainsi la séquence du récit.

1. Cadre (1-7) :
 - a. L'occasion du recensement amène Joseph et Marie à Bethléem (1-5)
 - b. Pendant ce séjour, Marie enfante Jésus; elle l'emmailote et le couche dans une mangeoire (6-7).
2. Annonciation (8-14) :
 - a. Dans les environs, un ange du Seigneur annonce aux bergers la naissance du Sauveur, Messie, et Seigneur, leur donnant le signe d'un bébé dans une mangeoire (8-12)
 - b. Une multitude de l'armée céleste apparaît et récite le Gloria (13-14)
3. Réactions (15-20) :
 - a. Les bergers vont à Bethléem voir le signe; et l'ayant vérifié, ils font connaître ce qu'on leur avait dit (15-17)
 - b. Les auditeurs sont étonnés; Marie garde ces événements dans son cœur; les bergers s'en retournent, glorifiant et louant Dieu (18-20).

Le point culminant de la scène se situe dans la troisième partie quand tous les personnages de la première partie (Joseph, Marie, bébé) sont rejoints par ceux de la deuxième partie (les bergers) qui louent Dieu pour avoir accompli sa parole pour eux. Mais c'est dans la deuxième partie que le ciel et la terre se rencontrent, et que la signification de la naissance survenue à Bethléem est interprétée par les anges.

S'il faut chercher un vrai parallèle à l'annonciation aux bergers, on le trouvera dans le récit des mages de Mt 2, 1-12. Chez les deux évangélistes, après un premier chapitre où on informe un des parents sur la naissance prochaine de Jésus, le deuxième chapitre présente la même séquence d'événements :

- une brève mention de la naissance à Bethléem,
- la révélation de cette naissance à un groupe qui n'était pas présent (les bergers, les mages),
- l'arrivée du groupe à Bethléem guidé par une révélation
- la découverte de l'enfant avec Marie (et Joseph),
- une reconnaissance de leur part de ce que Dieu a accompli
- le retour au lieu d'où ils venaient

Ce groupe qui reçoit une révélation est le point central du récit, car la naissance de Jésus est un moment christologique. Nous avons déjà expliqué que pour la jeune communauté chrétienne, c'est d'abord la résurrection de Jésus qui a été le moment christologique, avec les apôtres comme premiers récipiendaires, qui proclamèrent la bonne nouvelle du salut et provoquèrent une réaction double : acceptation / hommage ou rejet / persécution. Beaucoup plus tard, on a déplacé ce moment christologique pour le situer à la naissance même de Jésus. Les récipiendaires de la bonne nouvelle sont maintenant un autre groupe (mages, bergers). La révélation se fait par un autre canal : une étoile pour les mages, l'annonce angélique pour les bergers. Cette révélation suscite une double réaction : d'une part, l'accueil et l'expression d'hommage chez les mages et les bergers, d'autre part, le rejet et la persécution tant de la part d'Hérode, des prêtres, des scribes que de la part de ces événements annoncés par Syméon.

B. Le cadre de Bethléhem (2, 1-7)

1. Le recensement dans le monde entier (1-5)

Luc commence son récit avec un recensement du monde entier ordonné par l'empereur Auguste, et conduit par Quirinius, qui obligea Joseph à quitter Nazareth en Galilée pour se rendre dans sa ville ancestrale de Bethléem. Cela fournit l'occasion pour faire naître Jésus à Bethléem à l'époque d'Hérode le Grand, roi de Judée. On se référera à l'annexe VII sur l'analyse de la valeur douteuse sur le plan historique de cette information. Qu'il nous suffise ici de relever deux points importants.

- Il n'existe aucune donnée probante d'un quelconque recensement sous l'empereur Auguste qui aurait couvert tout l'empire, ni d'un recensement qui aurait obligé les gens à aller s'inscrire dans leur ville natale
- Le seul recensement conduit par Quirinius, alors légat de Syrie, s'est produit vers l'an 6 ou 7 de l'ère moderne, soit dix ans après la mort d'Hérode le Grand

Qu'est-ce à dire? Écrivant plus de 80 ans après la naissance de Jésus, Luc n'était peut-être pas au courant qu'il y avait eu deux périodes troubles liées aux rois de Judée, l'une à la mort d'Hérode le Grand en l'an 4 av. JC, l'autre à la mort de son Fils Hérode Archélaüs en l'an 6 de notre ère, quand les Juifs se révoltèrent contre le recensement de Quirinius.

Pourquoi Luc a-t-il recours à cette mémoire confuse pour créer le cadre de la naissance de Jésus? Il s'est doute senti forcé de trouver une façon d'expliquer le déplacement de Joseph et Marie à Bethléem, puisqu'il assumait que le couple était résident de Nazareth en Galilée (pour Matthieu, Marie et Joseph étaient des résidents de Bethléem, non de Nazareth). Mais est-ce là sa motivation unique et la plus importante? Pourquoi avoir justement choisi l'occasion d'un recensement? Voici quatre réponses possibles qui ne s'excluent pas l'une l'autre.

a. Un commencement solennel

Quand les évangiles ont été rédigés, le moment christologique, i.e. la reconnaissance de Jésus comme Christ et Seigneur, originellement située au moment de la résurrection de Jésus, s'était déplacé au début du ministère de Jésus. Marc soulignera le caractère solennel de ce moment en citant Is 40, 3 (« Une voix proclame : « Dans le désert dégagez un chemin pour le Seigneur ») qui saluait la réalisation du rêve du retour d'exil. Jean 1, 19 soulignera le début de ce grand procès qu'est son évangile en amenant Jean-Baptiste comme premier témoin. Luc, pour sa part, soulignera ce grand moment du début du ministère de Jésus en le situant dans le cadre des grands chefs du monde et des chefs locaux (l'empereur Tibère César, le préfet de Judée, Ponce Pilate) qui seront impliqués dans les grands changements qui s'annoncent. Avec son récit de l'enfance, Luc déplace maintenant le moment christologique pour le situer à la conception et à la naissance de Jésus. Et il procède alors de la même façon en plaçant cet événement dans le cadre des chefs du monde et des chefs locaux (l'empereur Auguste César, le légat de Syrie Quirinius).

b. Auguste, le sauveur pacifique

Si Luc souligne que Jésus est né sous le règne d'Auguste, c'est qu'il se souvenait sans doute que c'est l'empereur qui avait pacifié le monde. En effet, Auguste avait réussi à mettre fin aux guerres intestines à la suite de l'assassinat de Jules César, si bien qu'en l'an -29 on avait fermé les portes du sanctuaire de Janus ouvert en périodes de guerre. Dans la pacification par Auguste, on a vu la réalisation de la promesse mystique décrite par Virgil dans son quatrième Églogue (voir l'annexe IX). Aussi entre l'an 13 et 9 av. JC, on érigea un monument faisant la propagande des idéaux d'Auguste, un monument, avec un autel et une inscription (*Ara Pacis Augustae*), qui existe encore aujourd'hui à Rome. Pendant ce temps, dans les cités grecques d'Asie Mineure, on adopta le 23 septembre, la date de naissance d'Auguste, comme premier jour de l'année, désignant l'empereur comme « sauveur du monde ». Aussi, ce n'est pas un hasard si Luc présente la naissance de Jésus avec cet arrière-plan : pour lui, la paix véritable pour le monde est apportée par Jésus; le témoignage de la *pax Christi* n'est pas celui de l'autel fait de mains d'homme, mais celui proclamé par l'armée céleste à ceux choisis par Dieu; la naissance qui marque le début des temps nouveaux n'a pas eu lieu à Rome, mais à Bethléem; l'inscription de Priène (« La naissance de dieu a marqué le commencement de la bonne nouvelle au monde ») a été réinterprété par : « Je vous annonce une bonne nouvelle, une grande joie qui sera pour tout le peuple : Aujourd'hui, il vous est né dans la ville de David un Sauveur qui est Messie et Seigneur ».

c. Les souvenirs évoqués par le recensement

Pour qui connaît l'AT, il y a un recensement fameux qui a retenu l'attention, celui commandé par le roi David (2 S 24), malgré l'opposition de son général Joab. Une fois le recensement complété, David se voit puni par Dieu pour avoir ainsi empiété sur sa souveraineté : la peste dévaste le pays et s'arrêtera à Jérusalem, au lieu qui deviendra celui du temple. Pour Luc, le souvenir de ce recensement était peut-être associé à la cité de David et au temple. Le recensement de Quirinius à des fins fiscales a dû aussi marquer son imagination, car il déclencha la rébellion de Judas le Galiléen, le fondateur du mouvement zélate et ultranationaliste qui connaîtra son apogée avec la révolte juive contre Rome, réprimé dans le sang, avec la destruction du temple en l'an 70 de notre ère. Quand les évangiles sont écrits, le mouvement messianique juif a mauvaise presse dans le monde romain. Cette situation politique sensible a marqué le récit de la passion chez Luc : il y a chez lui une insistance sur l'innocence de Jésus par rapport à toute ambition politique, et trois fois il met dans la bouche de Pilate (23, 4.14.22) l'affirmation de l'innocence de Jésus par rapport aux charges contre lui, en particulier celui du refus de payer l'impôt. Est-ce en continuité avec ce débat que Luc présente les parents de Jésus comme obéissant à ce même recensement qui a soulevé la révolte de Judas le Galiléen, et désassociant alors Jésus de toute forme de rébellion? Selon cette perspective, Luc mettrait en contraste deux recensements : le premier qui cause un désastre, le deuxième qui amène le Sauveur du monde.

d. Le recensement du Ps 87, 6

La question demeure : qu'est-ce qui a amené Luc à associer le recensement à la naissance de Jésus sur le plan théologique? Il est possible que ce soit le Psaume 87 qui décrit avec une exagération joyeuse comment les gens de diverses nations viennent à Jérusalem et apprennent à connaître le Seigneur qui, à son tour, les inscrit comme citoyen de Sion, si bien que chacun y trouve un chez soi spirituel. Ps 87, 6 dit plus explicitement : « Le Seigneur inscrit dans le livre des peuples : "A cet endroit est né tel homme" ». Mais il existe une traduction grecque, qui a fait partie de l'*Hexapla* d'Origène,

appelée *Quinta* (en référence à la 5e colonne des versions grecques), et rapportée par Eusèbe de Césarée ([Commentaire sur les psaumes](#)), qui lit ainsi ce verset : « Dans le recensement des peuples, celui-là naîtra là ». Comme la Septante parle de naissance de princes et la version araméenne du psaume parle d'éducation d'un roi, le « celui-là » dans la version de la *Quinta* a pu être interprétée comme la prophétie de la naissance future du roi messianique lors d'un recensement du peuple. Comme cette version de base de la *Quinta* montre de grandes affinités avec une version révisée de la Septante que les biblistes datent du 1er siècle de l'ère moderne, on peut émettre l'hypothèse que Luc a connu la *Quinta*, comme en témoigne Ac 2, 18. Ainsi, le Ps 87, 6, dans la version de la *Quinta*, se trouvant à annoncer la naissance du messie lors recensement, a pu être le catalyseur chez Luc pour associer la naissance de Jésus avec le recensement de Quirinius (associé accidentellement au mauvais roi Hérode), et avec un brin d'exagération, en l'étendant à l'univers entier.

2. La naissance, l'emballotement et la mangeoire (6-7)

La description de la naissance de Jésus est très brève : lors du séjour de Joseph et Marie à Bethléem, le temps vint pour Marie d'accoucher, et elle enfanta un premier-né. De manière curieuse, l'intérêt de Luc est plus centré sur ce qu'elle fait avec son bébé : elle l'emballote et le dépose dans une mangeoire, un détail qu'il répètera aux v. 12 et 16. Ce détail doit être significatif. Malheureusement, peut-être sous l'influence de la coutume de la crèche de Noël popularisée par saint François d'Assise fameux pour son amour de la pauvreté, la piété populaire a vu dans cette scène l'expression du dénuement et de la pauvreté des parents de Jésus et l'insensibilité d'un quelconque aubergiste. Tel n'est pas signification que Luc entend donner à cette scène.

Quelle est la signification de la mangeoire? Rappelons que l'ange l'a présentée comme un signe (v. 12). La réponse à cette question nous vient probablement de la version de la Septante de Is 1, 3 : « Le bœuf connaît son propriétaire, et l'âne, la mangeoire (*phatnê*) de son maître ; pour Israël, il m'a méconnu, et mon peuple ne m'a pas compris ». Le point de vue de Luc est que cette phrase d'Isaïe n'est plus valable, car à travers les bergers qui se sont rendus à la mangeoire pour y trouver leur Seigneur et se sont mis à louer Dieu, c'est tout le peuple qui a reconnu la mangeoire de son Seigneur.

La signification de l'absence de logement peut être éclairée par Jr 14, 8, une imploration adressée au Seigneur et Sauveur d'Israël : « Pourquoi te comporter comme un étranger au pays, comme un voyageur qui demeure dans un lieu d'hébergement (*katalyma*)? ». Maintenant le Seigneur et le Sauveur ne demeure plus dans un logement de voyageur.

La signification de l'emballotement est reflétée par Sg 7, 4-5 dans lequel Salomon, le plus riche des rois de Juda affirme : « J'ai été soigneusement emballoté et soigné. Aucun roi n'a débuté autrement à la naissance ». L'emballotement peut être un signe que le Messie d'Israël n'est pas un paria parmi son peuple, mais quelqu'un qu'on accueille bien et dont on prend soin.

Bref Jésus est né dans la ville de David, non pas dans un logement comme un étranger, mais dans une mangeoire où Dieu soutient son peuple. Son emballotement ne contredit pas son rôle royal.

C. L'annonciation aux bergers (2, 8-14)

1. Le symbolisme des bergers (8)

Aujourd'hui, les bergers dans les récits de l'enfance projettent l'image idyllique de gens gentils et nobles. Pourtant, dans le Judaïsme, ils étaient considérés comme des gens malhonnêtes, non respectueux des lois, laissant leurs troupeaux empiéter sur le territoire des autres, si bien qu'ils étaient inéligibles pour être témoins ou juges. Mais quel rôle Luc veut-il leur faire jouer?

La *Mishna Shekalim* 7, 4 nous dit que les animaux trouvés entre Jérusalem et Migdal Eder (près de Bethléem) étaient utilisés pour les sacrifices du temple. Or, Migdal Eder, « Tour du troupeau », pourrait être la clé qui rattache ensemble les bergers et leur troupeau à la région de Bethléem. Rappelons-nous que l'ange dans son message fait référence à la cité de David où est né un Sauveur qui est Messie et Seigneur, et dans leur réponse, les bergers s'exhortent l'un l'autre à se rendre à Bethléem pour voir l'événement qui vient d'arriver. Cette tradition du Messie qui doit naître à Bethléem est mentionnée en Jn 7, 42 : « L'Écriture ne dit-elle pas qu'il sera de la lignée de David et qu'il viendra de Bethléem, la petite cité dont David était originaire ? » Il s'agit probablement d'une référence à Michée 5, 1 (« Et toi, Bethléem... de toi sortira pour moi celui qui doit gouverner Israël »). Il vaut donc la peine de nous arrêter aux chapitres 4 et 5 de Michée, car ils semblent offrir l'arrière-plan pour comprendre la scène des bergers chez Luc.

Le cadre de Michée est d'abord l'humiliation de Jérusalem/Sion par les armées Babyloniennes, mais alors qu'on la croit condamnée, le prophète prédit que ses souffrances sont en fait celles d'une femme en travail et que le Seigneur viendra à son secours face à ses ennemis, et le résultat final sera que les nations viendront vers la montagne de Jérusalem / Sion, et que là, lieu de la « Tour du troupeau » (Migdal Eder), sera restaurée le royaume d'antan. Cette victoire finale sera assurée par un chef venu de la cité de David, Bethléem. Plusieurs motifs de Michée se retrouvent chez Luc. Marie vit les douleurs de la femme en travail comme l'évoque Michée. Le recensement d'Auguste amène un mouvement des peuples semblable à celui dont parle Michée au

sujet de Jérusalem; c'est ainsi que Joseph « monte » à partir de la Galilée pour se rendre à Bethléem, le même vocabulaire pour les montées à Jérusalem. Mais en appelant Bethléem « cité de David », nom traditionnel pour désigner Jérusalem, Luc change la référence de Michée à Jérusalem pour désigner « la montagne de la maison du Seigneur » qui est maintenant Bethléem; c'est désormais à Bethléem qu'il faut aller pour voir le Seigneur. Dans ce cadre, la référence aux bergers qui font paître leur troupeau dans la région de Bethléem pourrait refléter sa compréhension de Migdal Eder, la « Tour du troupeau » de Michée, qui est maintenant dans les environs de Bethléem, plutôt qu'à Jérusalem. Cela est vraiment possible quand on sait que la tradition juive pouvait lire en parallèle Michée 4, 8 et Michée 5, 1.

Mi 4, 8

Et toi, Migdal Eder (Tour du Troupeau), hauteur de la fille de Sion, vers toi fera retour la souveraineté d'antan, la royauté qui revient à la fille de Jérusalem.

Mi 5, 1

Et toi, Bethléem Ephrata, trop petite pour compter parmi les clans de Juda, de toi sortira pour moi celui qui doit gouverner Israël. Ses origines remontent à l'antiquité, aux jours d'autrefois.

Ainsi, la ville de David et la Tour du Troupeau constituaient la ville d'où viendra un chef et où serait restaurer le royaume. Un écho d'une lecture messianique de ces textes nous vient du Targum Pseudo-Jonathan (qui pourrait être du 1er siècle de notre ère) sur Gn 35, 21 : « La Tour du Troupeau, lieu où il arrivera que sera révélé le Roi Messie à la fin des jours ».

Dans son récit de l'enfance, Matthieu cite explicitement Mi 5, 1 quand le roi Hérode s'informe sur le lieu de naissance du messie. Luc ne cite pas directement le prophète Michée, mais il lui emprunte plusieurs de ses motifs, dont celui de la restauration du royaume d'antan qui aura lieu dans les environs de la Tour du Troupeau, par un chef venu de Bethléem. C'est ainsi que Dieu révèle à des bergers qui gardaient leur troupeau qu'un sauveur leur est né à Bethléem.

2. L'annonciation par l'ange du Seigneur (9-12)

Dans ce récit d'annonciation, les principales étapes de la structure standard des récits d'annonciation sont présentes, même s'il manque quelques étapes (voir le [diptyque avec les étapes numérotées](#)) : l'apparition d'un ange, la peur des bergers, l'instruction de ne pas avoir peur. Certains changements s'imposaient au contenu du message, car le contexte n'est plus celui d'une promesse, mais de la réalisation d'une promesse. Par contre, le don d'un signe et le départ de(s) l'ange(s) demeurent.

Le cœur du message est une bonne nouvelle : « Aujourd'hui, il vous est né dans la ville de David un Sauveur qui est Messie et Seigneur ». Puisqu'un des arrière-plans du titre de sauveur est celui que portait l'empereur romain, cette annonce revêt la forme d'une proclamation impériale. Mais Is 9, 5 est probablement l'arrière-plan le plus important : « Car un enfant nous est né, un fils nous a été donné ». Le contexte d'Isaïe est celui de l'héritier du trône de David, à qui le prophète attribue un certain nombre de titres : « Merveilleux - Conseiller, Dieu - Fort, Père à jamais, Prince de la paix ». Tout en reprenant cette annonciation d'Isaïe, Luc modifie les titres au profit du kérygme chrétien : Sauveur, Messie (Christ), Seigneur. Ces titres qui étaient nés avec la foi en la résurrection de Jésus et en la Parousie (voir Ph 3, 20 : « Car notre cité, à nous, est dans les cieux, d'où nous attendons, comme sauveur, le Seigneur Jésus Christ ») sont maintenant placés par Luc au moment de la naissance de Jésus. L'expression « aujourd'hui » est le même aujourd'hui que Ps 2, 7 (« Tu es mon fils ; moi, aujourd'hui, je t'ai engendré »), un verset à la résurrection de Jésus en Ac 13, 32, appliqué par Luc à la naissance de Jésus.

Il est donc fort probable que c'est le prophète Isaïe qui a guidé Luc dans la rédaction du message de la bonne nouvelle, et c'est à la lumière de Is 52, 7 (la bonne nouvelle de la paix et du règne de Dieu adressée à Jérusalem / Sion que Luc redirige vers Bethléem) ou 61, 1 (« Le Seigneur, en effet, a fait de moi un messie, il m'a envoyé porter la bonne nouvelle aux humiliés ») qu'il faut comprendre l'annonce de l'ange aux bergers.

3. Le cantique de l'armée céleste (13-14)

Avec les v. 13-14 le contexte change soudainement : ce n'est plus celui de l'ange du Seigneur, mais celui de l'armée céleste, i.e. les esprits qui demeurent en présence de Dieu dans le ciel ou au temple, chantant ses louanges. Le genre littéraire n'est plus celui d'une annonciation mais celui d'une théophanie. Luc nous y avait préparés au v. 9 avec « la gloire du Seigneur brilla autour d'eux », une caractéristique typique des théophanies.

Le cantique de l'armée céleste a probablement comme antécédent ce passage d'Isaïe où le prophète, devant la présence divine au temple, entend les Séraphim chanter : « Saint, saint, saint est Yahvé Sabaoth, sa gloire emplie toute la terre. ». On trouve dans la littérature juive de l'époque l'idée que, lorsque les anges virent ce que Dieu avait fait dans la création, ils chantèrent un hymne de louange. Or, l'aujourd'hui mentionné par l'ange chez Luc est l'équivalent d'une nouvelle création.

Le cantique de l'armée céleste, ajouté par Luc dans une deuxième édition de son évangile, a probablement été composé par la communauté chrétienne juive des Anawim, tout comme les Anawim de Qumran ont composé des hymnes à être chantés par des anges. Comme le Magnificat et le Benedictus, l'hymne commence par une louange adressée à Dieu, tout comme on le voit chez la communauté de Jérusalem décrite en Ac 2, 47. La deuxième ligne offre un parallèle très proche de ce qu'on trouve dans la littérature de Qumran, car les deux groupes d'Anawim se considèrent choisis par Dieu et objet de sa faveur. En Lc/Ac le parallèle le plus rapproché au Gloria se trouve dans l'acclamation de Jésus lors de son entrée à Jérusalem (Lc 19, 38) où seul Luc a l'expression suivante dans la bouche de la multitude des disciples :

Paix dans (le) ciel
Et gloire au plus haut (des cieux)

Ainsi, alors que l'hymne que la multitude de l'armée céleste proclame la paix sur terre, la multitude des disciples à Jérusalem proclame paix et gloire au ciel : les deux chants se répondent l'un l'autre. Ces hymnes sont nés du moment christologique de la résurrection de Jésus, mais Luc les déplace pour les insérer dans la carrière de Jésus. Ce que la multitude de l'armée céleste chante au v. 14 ne sera découvert qu'après la résurrection de Jésus.

D. La réaction alors que les bergers partent pour Bethléhem (2, 15-20)

Tous les personnages du récit se retrouvent maintenant devant la mangeoire dont le symbolisme évoque Is 1, 3 : « Le bœuf connaît son propriétaire, et l'âne, la mangeoire (*phatnē*) de son maître ; pour Israël, il m'a méconnu, et mon peuple ne m'a pas compris ». Le point central est constitué des diverses réactions autour de la mangeoire. Une première réaction est exprimée au v. 18 : « Tous ceux qui entendirent furent étonnés ». C'est un parallèle avec la scène de circoncision de Jean-Baptiste, mais à ce moment-là Luc ajoute qu'ils retinrent ces événements dans leur cœur. Ici, rien de tel, si bien que Luc entend peut-être les associer à ceux de la parabole du semeur qui entendent la parole avec joie, mais n'ont aucune racine (8, 15).

Les bergers, pour leur part, glorifient et louent Dieu pour tout ce qu'ils ont entendus et vus (v. 20). Leur mission est maintenant terminée, et ils retournent à leur troupeau. Ils ne sont pas appelés à faire partie de la communauté apostolique, mais ils représentent simplement la future communauté croyante qui glorifie et loue Dieu pour ce qu'ils ont entendus et vus. De ce point de vue, ils ressemblent aux mages de Matthieu dont on ne dit pas qu'ils conservèrent tous ces événements dans leur cœur; ce sera là une tâche accomplie beaucoup plus tard.

Entre le groupe large des auditeurs et les bergers, il y a Marie dont Luc dit qu'elle « gardait soucieusement tous ces événements, les interprétant dans son cœur » (v. 19). Ce serait une erreur d'interpréter ce verset comme appuyant l'idée que Marie a été un témoin oculaire à la source du récit de l'enfance. L'intérêt de Luc est de présenter Marie comme une croyante et une disciple, et donc capable de saisir la signification profonde des événements et du signe qui a été donné. Car les mots clés de Luc sur Marie sont « interprétant » et « événements ». Considérons quelques parallèles à la description de Luc :

- Gn 37, 11 : (après un rêve mystérieux dans lequel une révélation est dissimulée sous des symboles célestes représentant les membres de sa famille), l'auteur écrit : « mais son père retint soucieusement l'événement »
- Dn 4, 28 : LXX (après l'interprétation par Daniel du rêve obscur d'un arbre, l'auteur écrit : « Nabuchodonosor retint soucieusement ces paroles dans son cœur »
- Testament de Lévi 6, 2 : après que l'ange eut ouvert les portes du ciel et montré à Lévi le temple saint et le trône de gloire du Très-Haut, et après que Lévi eut été guidé à trouver le mystérieux bouclier, on dit à son sujet qu'il garda soucieusement ces événements dans son cœur

Marie fait donc face à des événements déroutants qu'elle garde dans son cœur. Elle sera en mesure de les interpréter correctement quand Jésus aura complété son ministère, lors de son intronisation céleste. Alors, avec la communauté rassemblée pour recevoir le don de l'Esprit de Jésus à la Pentecôte (Ac 1, 14), elle entendra la proclamation de Jésus glorifié comme « Seigneur, Messie, Sauveur (Ac 2, 36; 5, 31), et pourra comprendre pleinement la signification de ce qu'ont dit les bergers.

Un autre arrière-plan pour comprendre Lc 2, 19 est celui de la littérature sapientielle. Car garder dans cœur signifie aussi mettre en pratique dans sa vie le message entendu. Telle est la signification de plusieurs passages comme Siracide 39, 1-3 (garder les paraboles, les prophéties et les paroles mystérieuses pour y réfléchir et les mettre en pratique), Pr 3, 1 (l'homme sage « garde dans son cœur mes paroles »), Ps 119, 11 adressée à Dieu (« Dans mon cœur je garde tes ordres afin de ne pas pécher contre toi »). Tout cela s'applique à Marie, et cela anticipe son attitude pendant le ministère de Jésus, si bien qu'elle fera partie de ceux à propos desquels Jésus dit : « Heureux plutôt ceux qui écoutent la parole de Dieu et qui l'observent ».

E. La circoncision et le nom (2, 21)

La circoncision occupe une place centrale dans la naissance de Jean-Baptiste, avec un rôle préminent des parents. Rien de tel dans le cas de Jésus, et les parents ne sont même pas nommés; on a l'impression d'être devant un avis secondaire. Nous sommes pourtant devant une composition tout à fait lucanienne. Le fait qu'à trois reprises il utilise

l'expression « le temps vint » d'accoucher » (2, 6), de circoncire l'enfant (2, 21) et de leur purification (2, 22) est l'indication d'un motif planifié avec soin : la circoncision est l'intermédiaire entre la naissance et la purification.

Des biblistes ont essayé de donner une signification théologique à la circoncision de Jésus : elle exprimerait la solidarité de Jésus avec la nature humaine, ou avec le Judaïsme. On chercherait en vain un indice en ce sens chez Luc. L'évangéliste veut simplement montrer que le fait d'appeler l'enfant « Jésus » accompli le commandement de l'ange ; car l'ange avait demandé à Marie de l'appeler ainsi, et elle a répondu : « Voici la servante du Seigneur. Que cela m'arrive selon ta parole ». Ainsi, les parents de Jésus sont obéissants à la parole de Dieu, et la section suivante montrera qu'ils sont aussi obéissants à la Loi.

VII. La présentation; Siméon et la prophétesse Anne sur Jésus

Traduction de 2, 22-40

22 Le moment venu de leur purification selon la loi de Moïse, les parents firent monter Jésus à Jérusalem pour le présenter au Seigneur - 23 comme il est écrit dans la loi du Seigneur : "Tout enfant mâle qui ouvre le ventre de sa mère sera considéré comme consacré au Seigneur" - 24 et pour offrir un sacrifice, selon ce qui est dicté dans la loi du Seigneur : "Un couple de colombes ou deux jeunes pigeons."

25 Et voici qu'il arriva qu'à Jérusalem il y avait un homme du nom de Syméon, qui était droit et pieux, et qui attendait la consolation d'Israël. L'Esprit Saint était sur lui, 26 et il lui avait été révélé par cet Esprit Saint qu'il ne verrait pas la mort avant d'avoir vu le Messie du Seigneur. 27 Et ainsi, conduit par l'Esprit, Syméon entra dans la cour du Temple. Lorsque les parents amenèrent Jésus pour qu'il accomplisse pour lui ce qui était coutumier selon la Loi, 28 Syméon prit l'enfant dans ses bras et bénit Dieu, en disant

29a "Puissant Maître, tu peux maintenant laisser partir ton serviteur

29b en paix, puisque tu as tenu ta parole.

30 Car mes yeux ont vu ce salut

31 que tu as préparé face à tous les peuples :

32a une lumière qui sera une révélation pour les païens

32b et qui sera une gloire pour ton peuple Israël."

33 Le père et la mère furent étonnés de ces choses qui furent dites sur l'enfant. 34 Syméon les bénit et dit à Marie, la mère :

34c "Voici, il est là pour la chute ou le relèvement de beaucoup en Israël

34d et pour être un signe contesté -

35a en effet, une épée traversera ta propre âme -

35b afin que les pensées les plus intimes de beaucoup puissent être révélées".

36 Il y avait aussi une prophétesse, Anne, fille de Phanuel, de la tribu d'Aser, qui était fort avancée en âge ; car elle s'était mariée jeune fille et avait vécu avec son mari sept ans, 37 puis seule comme veuve pendant quatre-vingt-quatre ans. Elle ne quittait jamais les cours du Temple ; jour et nuit, elle adorait Dieu, en jeûnant et en priant. 38 Or, à ce moment précis, elle aussi entra en scène et rendit grâce à Dieu ; et elle parla de l'enfant à tous ceux qui attendaient la rédemption de Jérusalem.

39 Puis, après qu'ils eurent complété tous leurs devoirs selon la loi du Seigneur, ils retournèrent en Galilée et dans leur ville, Nazareth. 40 Et l'enfant grandit et devint fort, rempli de sagesse et gratifié par Dieu.

Note

v. 22

- « Le moment venu ». Littéralement : « quand les jours furent accomplis ». Cette expression peut signifier que le temps prévu pour la purification est passé ; mais la même formule en 1, 57 ; 2, 6.21 (voir la [note du v. 21](#)) nous indique que Luc entend simplement dire que le temps désigné pour l'impureté est terminé et que le temps de la purification est arrivé. C'est la naissance, non la conception, qui rendait la femme impure, et donc pour Luc la conception virginale n'enlève pas pour elle la nécessité d'être purifiée.
- « leur purification ». L'adjectif possessif « leur » indique que Joseph doit être également purifié, même s'il n'existe aucune tradition juive pour la purification du père. Certains copistes ont vu le problème et ont modifié « leur » par « sa » (comme le Codex Bezae, la vieille syriaque du Sinaïticus, certaines vieilles latines), mais les meilleurs manuscrits ont bel et bien « leur ».
- « les parents... Jésus ». Littéralement : « ils... lui ». Nous avons anticipé l'identification des personnages du v. 27.
- « Jérusalem (*Hierosolyma*) ». Le nom de la ville a deux orthographes dans le NT : *Hierousalēm*, qui est une translittération de l'hébreu, et *Hierosolyma* qui présente une forme plus proprement grecque. L'évangile selon Luc montre une préférence marquée pour *Hierousalēm* (26 fois) par rapport à *Hierosolyma* (4 fois) ; dans les Actes, les

occurrences sont plus égales (39 fois et 25 fois respectivement). On chercherait en vain une logique quelconque dans ces variations qui semblent non délibérées.

v. 23

- « il est écrit... "Tout" ». Littéralement : « il est écrit... que (*hoti*) "Tout" ». La conjonction *hoti* pourrait avoir une signification causale (parce que). Voir la [note de 1.25](#).
- « dans la loi du Seigneur ». Littéralement : « dans loi du Seigneur ». Le nom « loi » n'a pas d'article ici, alors que dans les quatre autres cas (2, 22.24.27.39) l'article est présent. Ce détail est trop insignifiant pour y voir la trace d'une autre main.
- « Tout enfant mâle qui ouvre le ventre de sa mère ». La citation de Luc est un mélange du texte de la Septante de Ex 13, 2.12.15 et peut-être Nb 8, 15-18. La phrase fait simplement référence à un premier-né. Certains biblistes catholiques romains ont senti le besoin d'affirmer de manière défensive que ce verset ne contredit pas la doctrine de l'Église que la naissance de Jésus a gardé intact la virginité physique de Marie, l'hymen n'ayant pas été rompu, et donc le ventre ne s'étant pas ouvert (voir l'Annexe IV). À cela il faut répondre qu'il est probable que Luc ne s'est même pas posé cette question, et que s'il avait vraiment voulu faire référence à une naissance miraculeuse, il n'aurait pas utilisé une expression comme « ouvrir le ventre de sa mère ».
- « sera considéré comme consacré ». Littéralement : « sera appelé saint ». C'est la même expression utilisée en 1, 35 à laquelle Luc entend faire écho.

v. 24

- « Un couple de colombes ou deux jeunes pigeons ». La phrase provient de la Septante de Lv 12, 8. Il s'agit des seuls oiseaux admissibles par la Loi pour le sacrifice; et les pigeons étaient vendus dans la cour du Temple dans ce but (Mc 11, 15; Jn 2, 14). Les pigeons des rochers sont une variété présente toute l'année en Palestine, à distinguer des espèces saisonnières. Les colombes sont une variété plus petite de pigeons.

v. 25

- « Et (*kai*) voici (*idou*) qu'il arriva (*egeneto*) ». Nous retrouvons l'expression *kai idou* (voir la [note du v. 1.20](#)) jointe à la structure avec *egeneto* (voir la [note de 1.9](#)).
- « Jérusalem (*Hierousalēm*) ». Nous avons ici l'orthographe *Hierousalēm*, plutôt que *Hierosolyma* du v. 22 (voir la [note du v. 22](#)).
- « un homme du nom de Syméon ». Le style du texte grec nous indique qu'un personnage inconnu est introduit au lecteur, ce qui rend impossible son identification avec Siméon, le fameux fils de Hillel et père de Rabbi Gamaliel l'Ancien. Au second siècle le [Protévangile de Jacques](#) en a fait un grand prêtre successeur de Zacharie, le père de Jean-Baptiste (sur le sujet, voir la [note de 1.5](#)). Dans la description de Luc, rien n'indique que Syméon aurait été un prêtre lévite, malgré le fait qu'il bénit les parents au v. 34. On présente sa présence au Temple comme un pur hasard, à la différence de Zacharie qui s'y trouvait pour remplir ses obligations sacerdotales. La mention dans le Nunc Dimittis qu'il est prêt à mourir laisse penser qu'il était âgé.
- « droit (*dikaïos*) ». C'est le même adjectif qui a été utilisé pour les parents de Jean-Baptiste en Lc 1, 6 et pour Joseph en Mt 1, 19; *dikaïos* est traduit diversement par « droit, pieux, saint ». Les personnages du récit de l'enfance qui n'apparaissent pas dans le reste de l'évangile sont présentés comme possédant la piété d'Israël.
- « pieux (*eulabēs*) ». Cet adjectif, qui n'apparaît qu'en Lc/Ac dans tout le NT, dénote l'attention aux devoirs religieux.
- « qui attendait la consolation d'Israël ». Lc 23, 50-51 décrira Joseph d'Arimatee comme un homme « bon et droit... qui attendait le règne de Dieu », si bien que Syméon est son équivalent avant le ministère de Jésus. Un autre parallèle de cette description est l'auditoire de la prophétesse Anne dont on dit qu'ils « attendaient la rédemption de Jérusalem » (2, 38).
- « L'Esprit Saint ». Littéralement : « Esprit était saint ». Le nom n'a pas d'article ici et l'adjectif est séparé du nom par un verbe. C'est la même construction qu'en Mt 1, 18.20 et en Lc 1, 15.35.41.67 (voir les notes de [Mt 1.18](#) et [Lc 1.15](#)). L'utilisation de l'expression « Esprit Saint » au verset suivant montre que Luc entend désigner l'Esprit Saint, mais il n'est pas clair s'il voit une différence entre le don de l'Esprit Saint avant et après Pâques.

v. 26

- « révélé (*chrēmatisizein*) ». Ce verbe désigne un oracle divin ou une réponse; par exemple, en Ac 10, 22 Luc l'utilise quand un ange donne à Corneille la direction pour se rendre en un lieu.
- « par cet Esprit Saint ». Littéralement : « par l'Esprit le Saint ». C'est la première fois que Luc utilise l'article en référence à l'Esprit Saint dans le récit de l'enfance. Voir la [note sur 1.15](#).
- « qu'il ne verrait pas la mort avant d'avoir vu le Messie du Seigneur ». Luc joue avec le thème de la vue pour nous préparer au Nunc Dimittis : « Car mes yeux ont vu ce salut » (2, 30). L'expression « Messie du Seigneur » apparaît également dans les Psaumes de Salomon 18, 7.
- « avant (*prin ē an*) ». Cette expression avec un verbe au subjonctif n'apparaît qu'ici dans tout le NT; la forme normale serait l'accusatif avec un verbe à l'infinitif.

v. 27

- « conduit par l'Esprit ». Littéralement : « il vint dans l'Esprit ». Le mot « Esprit » est précédé de l'article. Luc entend présenter la rencontre avec les parents de Jésus comme préparée par Dieu.
- « la cour du Temple ». Luc connaît la différence entre *hieron* (le Temple ou la cour du Temple) et *naos* (le sanctuaire du Temple où ne pénètrent que les prêtres), qu'il a utilisé en 1, 9. 21-22. Comme Siméon rencontre Marie, il doit être soit dans la cour des Gentils, soit la cour des femmes. Plus tard, des chrétiens se sont imaginés qu'il était prêtre, et donc l'ont dépeint à tort ainsi que les parents comme étant dans le sanctuaire du Temple.
- « Jésus ». Littéralement : l'enfant, un terme que nous emploierons au prochain verset. Voir la [note de 2.17](#).
- « pour qu'il accomplisse pour lui ». En grec, « pour lui » modifie la phrase « ce qui était coutumier selon la Loi ».

v. 28

- « il prit (*dechomai*) ». Littéralement : « il reçut » l'enfant dans ses bras. À partir de ce verset, Syméon devint connu dans l'hagiographie chrétienne comme *Theodochos*, « récepteur de Dieu ».

v. 29

- « Puissant Maître (*despotēs*) ». Le terme *despotēs* est peu fréquent dans le NT pour désigner Dieu, mais employé par la Septante pour traduire l'hébreu *'ādōn*. Ce terme réapparaît en Ac 4, 24 dans la prière de la communauté chrétienne de Jérusalem, une communauté qui est peut-être ultimement la source de cet hymne.
- « tu peux maintenant laisser ». Le verbe est à l'indicatif et déclaratif; ce n'est pas un impératif ou une imprécation.
- « serviteur (*doulos*) ». Le terme *doulos* désigne à la fois l'esclave et le serviteur. À cause de l'utilisation de *despotēs* dans le verset pour exprimer le contrôle absolu de Dieu sur la mort, la traduction « esclave » conviendrait ici. Toutefois, en raison de l'histoire de l'esclavage des noirs en Amérique, une situation très différente de l'esclavage dans le monde gréco-romain, nous avons opté pour la traduction « serviteur », en écho au titre de « servante » de Marie.
- « partir (*apolyein*) ». Le verbe *apolyein* (délier, délaisser, libérer) est un euphémisme pour « mourir » comme dans la Septante de Nb 20, 29, peut-être dans le sens d'être libéré des soucis de la vie (Tobit 3, 6.13).

v. 30

- « mes yeux ont vu ». Ce n'est pas une expression à prendre au sens littéral, comme certains l'ont fait en s'imaginant que Syméon était aveugle, comme Zacharie était muet, et que sa guérison l'a amené à chanter cet hymne.
- « salut (*sōtērios*) ». Trois des quatre utilisations de *sōtērios* dans le NT proviennent de Luc. En 3, 6 et Ac 28, 28 il fait référence au salut de Dieu.

v. 31

- « tu as préparé (*hetoimazein*) ». Ce verbe a été utilisé pour Jean-Baptiste en 1, 17.76 (et sera utilisé en 3, 4).
- « face à tous les peuples ». En Is 52, 10, qui est l'inspiration de ce cantique, on parle plutôt de « toutes les nations », i.e. les Gentils. Pourquoi le Nunc Dimittis a-t-il préféré le mot « peuples »? Ce mot au pluriel apparaît ailleurs dans

le NT seulement en Ac 4, 25-27 pour désigner Israël et mis en opposition à « nations » (les Gentils). Peu importe le sens qu'a pu avoir « peuples » à l'étape pré-lucanienne de l'hymne, il est plus plausible de penser que par « peuples » Luc inclut ici les deux groupes mentionnés au verset suivant, i.e. les Gentils (nations) et le peuple d'Israël, deux groupes qui, aux yeux de Luc, constituent le peuple de Dieu.

v. 32

- « une lumière qui sera une révélation ». Littéralement : « lumière pour révélation ». Le nom « lumière », qui est en apposition à « salut », est l'objet du verbe : préparer. Quelle est la relation des noms « lumière » et « révélation » par rapport au nom « gloire » à la ligne suivante? Il est probable que « gloire » est en apposition à « révélation », si bien que la révélation aux Gentils ou païens et la gloire pour Israël sont deux aspects équivalents du salut et de la lumière que Dieu a préparés. Aucun n'est subordonné à l'autre.
- « pour les païens (*ethnos*) ». Littéralement : « révélation des païens », avec le mot « païens » au génitif (complément de nom), et donc le génitif pourrait signifier « par » : la révélation provenant des païens, ou encore « de », les païens mis en lumière par la révélation, ou encore « pour », les païens qui reçoivent une révélation de la lumière. Cette dernière possibilité semble la plus appropriée dans le contexte, car la ligne suivante a également un génitif pour le mot « peuple » : « gloire de ton peuple Israël ».

v. 33

- « Le père ». Certains copistes ont substitué le nom « Joseph » à « père », ayant l'impression qu'utiliser le mot « père » contredisait la conception virginale.
- « furent étonnés ». L'expression est typiquement lucanienne, et on a la même réaction en 1, 21.63; 2, 18. Cette réaction devant une révélation divine est un stéréotype qu'on retrouve partout.

v. 34

- « Syméon les bénit ». Cette action a contribué à la théorie que Syméon aurait été un prêtre (voir la [note du v. 25](#)).
- « il est là (*keimai*) ». Le verbe *keimai* peut signifier « être placé, être étendu »; mais l'image n'est pas associée à la position de l'enfant dans les bras de Syméon, mais aux pierres d'un édifice.
- « relèvement (*anastasis*) ». Habituellement, *anastasis* fait référence à la résurrection, mais ici le mot est opposé à la destruction. La combinaison des deux noms « chute et relèvement » (comme « jour et nuit » et « jeûner et prier » au v. 37) est une caractéristique lucanienne.
- « de beaucoup en Israël ». Jésus aura un impact sur toute la nation. Comme en Mc 14, 24, le mot « beaucoup » ne doit pas être considéré comme une exception à « tous », mais est utilisé pour mettre l'accent sur l'étendue de l'influence de Jésus.
- « pour être... contesté (*antilegomenos*) ». Le verbe *antilegomenos* est un participe présent, mais renvoie à un futur. Luc a une prédilection pour les mots avec le préfixe « anti ». Comparer par exemple Lc 21, 15 (« que ne pourra contrarier [*anthistēmi*] ni contredire [*antilegō*] aucun de ceux qui s'opposent [*antikeimai*] à vous ») avec Mc 13, 11 (« mais ce qui vous sera donné à cette heure-là, dites-le [*laleō*] ; car ce n'est pas vous qui parlerez [*laleō*], mais l'Esprit Saint »), et avec Mt 10, 19-20 (« ce que vous aurez à dire [*laleō*] vous sera donné à cette heure-là, car ce n'est pas vous qui parlerez [*laleō*], c'est l'Esprit de votre Père qui parlera [*laleō*] en vous »). Sur les dix occurrences de *antilegomenos* dans le NT, six sont de Luc.

v. 35

- « en effet ». Le verset commence littéralement par : « Et (*kai*) de toi (*sou*) puis (*de*) ». Luc a utilisé la même construction en 1, 76 (l'addition de Luc au Benedictus). Nous avons traduit le *sou* par « ta propre », et *kai...* de par « en effet ». L'idée est qu'on précise ici ce qui a été affirmé au v. 34 : Marie sera aussi affectée par le signe de contradiction que sera Jésus.
- « une épée ». Il y a quelques versions en syriaque qui ont plutôt la leçon « lance », probablement sous l'influence de Jn 19, 34, puisque Jn 19, 25-27 était considéré comme la réalisation de la prédiction de Syméon.
- « traversera (*dierchesthai*) ». Le verbe *dierchesthai* apparaît 42 fois dans le NT, dont les trois-quarts chez Lc/Ac. La Septante l'utilise rarement pour décrire l'action d'une arme, d'où l'importance de Ez 14, 17 qui sera expliqué dans notre commentaire.
- « âme (*psychē*) ». Le *psychē* était le siège des émotions et des affections, le cœur.

- « afin que (*hopōs an*) ». Si l'expression *hopōs an* peut avoir une signification causale (« avec le résultat que »), elle a habituellement une signification finale (« en vue de »). La finalité pourrait être d'accomplir les Écritures (voir Mt 13, 13-15). Cette proposition subordonnée est gouvernée par le verbe « il est là » du v. 34c. Est-elle aussi gouvernée par le verbe « traversera »? La réponse dépend d'une décision pour déterminer si le v. 35a est une parenthèse. De fait, la particule *an* introduit un élément hypothétique : les pensées intimes seront révélées, mais le moment précis n'est pas spécifié.
- « les pensées les plus intimes (*dialogismos*) ». Les 13 occurrences de *dialogismos* dans le NT ont toutes une connotation négative : mauvaises pensées, pensées vaines, des doutes. Chez Luc, les cinq autres occurrences renvoient à des pensées hostiles sur Jésus ou qui le questionnent. Le mot *dialogismoï* de 35b continue l'idée du signe contesté de 34d, car la contestation s'exprimera avec des pensées hostiles.

v. 36

- « une prophétesse ». À part la perverse Jézabel « qui se dit prophétesse » (Ap 2, 20), Anne est la seule femme du NT à recevoir ce titre, même s'il existe de nombreuses références à des femmes qui prophétisent dans la communauté chrétienne (Ac 2, 17; 21, 9; 1 Co 11, 5). Dans l'AT les femmes appelées prophétesses incluent Miryam, Débora, Houlde et l'épouse d'Isaïe (Ex 15, 20; Jg 4, 4; 2 R 22, 14; Is 8, 3).
- « de la tribu d'Aser ». L'identification de cette tribu pose problème, car les Israélites de Jérusalem étaient principalement de Juda (d'où le mot « Juif ») ou de Benjamin, ou encore de Lévi. Les femmes appelées Anne dans la Bible appartiennent aux tribus du nord : la mère de Samuel était une Éphraïmite (1 S 1, 1-2), et l'épouse de Tobit était de la tribu de Nephtali (Tb 1, 1.9), une voisine galiléenne d'Aser, et une associée selon Gn 49, 20-21 et Dt 33, 23-24. La tribu d'Aser n'était pas importante, car Aser était le dernier des fils de Jacob / Israël dans la liste des bénédictions de Moïse sur les tribus (Dt 33, 24). Certains biblistes ont proposé de voir dans les noms une signification symbolique : Aser signifie : gratifié, et le nom Phanuel (père d'Anne) signifie : face de Dieu. Il est intéressant de noter que l'exclamation de Léa à la naissance d'Aser (« Gratifiée je suis ! Car toutes les femmes m'ont proclamée gratifiée », Gn 30, 13) a servi d'arrière-plan lucanien en 1, 42b.48b.
- « fort avancée en âge ». C'est une forme encore plus emphatique de l'expression utilisée pour décrire Zacharie et Élisabeth en 1, 7 (voir la [note sur ce verset](#)).
- « elle s'était mariée jeune fille ». Littéralement : « à partir de sa virginité ». Il faut présumer qu'elle était une jeune fille d'environ douze ans lors de son mariage.

v. 37

- « puis seule (*autē*) ». Cette traduction lit *autē* comme un pronom intensif (*autos*), et non pas simplement comme un simple pronom personnel, malgré son usage fréquent chez Luc.
- « comme veuve pendant quatre-vingt-quatre ans ». Littéralement : « une veuve jusqu'à quatre-vingt-quatre ans ans ». Les 84 ans renvoient-ils à son temps de veuvage ou à son âge total. Si c'est le premier cas, alors elle serait âgé de 105 ans (12 ans au moment du mariage plus 7 ans de mariage).
- « Elle ne quittait jamais les cours du Temple (*hieron*) ». Encore une fois, Luc parle de *hieron*, et non de *naos* (voir la [note du v. 27](#)).
- « jour et nuit ». Le texte grec dit littéralement : « nuit et jour » (voir Ac 26, 7). On ne peut être sûr que Luc reflète ici la manière hébraïque de calculer où la journée commence avec le coucher du soleil. Pour les deux noms, voir la [note du v. 34](#).
- « elle adorait (*latreuein*) ». Le verbe *latreuein* est très populaire chez Luc et entend signifier ici sa participation aux heures du sacrifice et l'observance des jeûnes hebdomadaires.

v. 38

- « à ce moment précis ». Littéralement : « à cette même heure », une expression qui apparaît 9 fois en Lc/Ac et est typiquement lucanienne.
- « entra en scène (*ephistanai*) ». Sur les 21 occurrences de *ephistanai* dans le NT, 18 sont lucaniennes.
- « parla ». En grec, le temps est à l'imparfait : « elle parlait ».

- « attendaient la rédemption de Jérusalem ». Nous avons une description semblable au v. 25 à propos de Syméon « qui attendait la consolation d'Israël »; dans les deux cas, on fait référence à la délivrance messianique. Toute tentative pour interpréter ces mots dans un cadre purement nationaliste, i.e. une libération politique de Jérusalem des mains des Romains, se heurte à l'idéalisme des Anawim et à la prière de Syméon pour les païens.

v. 39

- « après qu'ils eurent complété (*telein*) ». La vieille version syriaque du Sinaïticus spécifie « Joseph et Marie » comme sujet, ce qui est certainement l'intention de Luc, même si le prochain « ils » incluent l'enfant. Le verbe *telein* (compléter) véhicule un sentiment d'accomplissement, et sera prolongé au verset suivant avec le verbe *pleroun* (remplir, accomplir).
- « ils retournèrent ». Sur l'utilisation des verbes de départ pour mettre fin à une scène dans le récit de l'enfance, voir la [note de 1, 23](#).
- « leur ville, Nazareth ». Bethléem était « sa ville » pour Joseph en 2, 3.

v. 40

- « l'enfant grandit et devint fort ». C'est le mot à mot de ce qui est dit sur Jean-Baptiste en 1, 80.
- « gratifié par Dieu ». Littéralement : « la grâce de Dieu était sur lui ».

Commentaire

A. La séquence et la structure interne

1. La séquence

En discutant le diptyque de la naissance du Baptiste et de Jésus, nous avons relevé plusieurs différences dans les événements qui suivent ces naissances. Voici les points saillants des deux structures.

Jean-Baptiste	Jésus
Naissance	Naissance
	Proclamation de sa destinée (anges)
Circoncision et attribution du nom	Circoncision et attribution du nom
Proclamation de sa destinée (Zacharie)	Proclamation de sa destinée (Syméon)
Conclusion	Conclusion

Plusieurs questions sont soulevées quand on analyse la scène de la purification et de la présentation :

- Pourquoi y a-t-il une deuxième proclamation sur la grandeur et la destinée future de Jésus, après celle provenant de l'ange adressée aux bergers?
- Pourquoi les parents sont-ils étonnés sur l'avenir de l'enfant, quand ils ont été mis au courant par les bergers du message de l'ange?
- Comment Marie peut-elle être étonnée, elle qui a reçu une révélation en 1, 32-35?
- Pourquoi en 2, 27 Joseph et Marie sont-ils appelés les parents de Jésus, et pourquoi en 2, 33 Joseph est-il appelé le père de Jésus, si vraiment Jésus a été conçu de manière virginale?
- Tout cela amène une dernière question : le récit sur Syméon n'aurait-il pas pris forme dans un contexte pré-lucanien qui ne présuppose ni l'annonciation de Gabriel à Marie ni l'annonciation de l'ange aux bergers? N'aurions-nous pas trois récits indépendants : l'annonciation à Marie, l'annonciation angélique aux bergers, l'oracle de Syméon aux parents, chaque récit contenant une révélation divine sur l'identité et l'avenir de l'enfant?

Malgré les apparences d'un rassemblement de scènes éparses pour l'ensemble 2, 1-40, il existe des liens serrés sur le plan théologique et christologique entre elles. Car l'annonce angélique aux bergers concerne l'identité de Jésus dans le cadre de l'attente d'Israël (2, 10-11), alors que le Nunc Dimittis de Syméon concerne la destinée de l'enfant « face à tous les peuples », incluant les païens; il n'y a pas de duplication entre les deux proclamations, mais un développement.

Nous avons déjà indiqué que le récit des bergers avait la même fonction que le récit de mages, alors que tous les deux représentent le déplacement du moment christologique à la conception et la naissance de Jésus. Mais dans le récit des bergers, il manquait 1) la foi et l'adoration provenant des païens qu'on trouve chez les mages,

et c'est exactement ce qu'on trouve ici dans le Nunc Dimittis; dans le récit des bergers il manquait aussi 2) le rejet du roi nouveau-né par les puissants d'Israël (Hérode, les grands prêtres), et c'est ce qu'on trouve dans l'oracle de Syméon aux v. 34-35 qui parle de la chute de beaucoup en Israël et du signe contesté. Ainsi, sur le plan théologique, 2, 1-40 est très semblable au récit des mages de Mt 2, 1-13. Malgré des récits différents, on retrouve le même message théologique, et donc 2, 1-40 n'est pas une juxtaposition de matériel épars.

L'un des leitmotifs de la section 2, 22-40 est que l'Écriture, résumée par la Loi et les prophètes, est accomplie en Jésus. Quel passage de l'Écriture sert d'arrière-plan à cette section? Il s'agirait des prophètes Malachie et Daniel. Nous avons déjà vu que Mt 3, 1 a servi à présenter Jean-Baptiste en Lc 1 comme celui à qui s'applique la phrase : « Voici, j'envoie mon messager. Il aplanira le chemin devant moi ». Le reste du verset dit ceci : « Subitement, il entrera dans son temple, le maître que vous cherchez... Qui supportera le jour de sa venue ? Qui se tiendra debout lors de son apparition? » Aussi, en Lc 2, ce n'est pas un hasard si après avoir été salué comme Seigneur (2, 11), l'enfant Jésus vient au Temple pour être reconnu par Syméon qui attendait la consolation d'Israël. Et Syméon souligne que sa venue au Temple signale le début de son rôle comme signe contesté, de telle sorte que beaucoup tomberont, ou pour utiliser les mots de Malachie, ils ne pourront supporter le jour de sa venue.

Daniel 9, 21-24 a aussi influencé Luc à inclure certaines scènes de Jésus au Temple. Nous avons déjà mentionné cette scène qui se passe au Temple lors de la prière du soir avec l'ange Gabriel et qui était l'arrière-plan de la scène de Zacharie au Temple. En Dn 9, 24, l'apparition de Gabriel marque la fin des 70 semaines d'années, et le moment où le Saint des Saints sera oint. Il est possible que pour Luc ce Saint des Saints soit une personne, donc celui que Gabriel dans son apparition à Marie a appelé « saint », l'enfant qui est maintenant amené au Temple pour être consacré (saint) au Seigneur (2, 23).

2. La structure interne

Cette section peut se diviser en quatre parties.

- v. 22-24 Le cadre où Joseph et Marie apporte l'enfant Jésus au Temple à Jérusalem
 - v. 25-35 La salutation de l'enfant par Syméon et ses deux oracles sur la destinée de l'enfant
 - v. 36-38 La salutation de l'enfant par la prophétesse Anne
 - v. 39-40 La conclusion impliquant un retour en Galilée et Nazareth, et un refrain sur la croissance de l'enfant
- i. Le cadre fait référence à la purification et à la présentation dont parle le Deutéronome, mais ces deux éléments ne joueront aucun rôle prééminent par la suite.
 - ii. Dans la section sur Syméon, le cantique du Nunc Dimittis (v. 29-32) aurait été ajouté dans une deuxième étape de l'édition de l'évangile, comme nous l'avons déjà proposé, si bien qu'à l'origine le v. 27 (« Lorsque les parents amenèrent Jésus... ») était suivi du v. 34 (« Syméon les bénit et dit à Marie, la mère... »).
 - iii. La salutation par Anne semble une duplication de la salutation de Syméon. Pourquoi Luc aurait-il ajouté cette scène où la prophétesse ne prononce aucune parole. La raison provient sans doute du désir de l'évangéliste d'équilibrer la scène au Temple avec un homme et une femme, tout comme il l'avait fait au début du récit de l'enfance avec Zacharie et Elisabeth.
 - iv. La conclusion réunit deux versets qui ne semblent pas avoir de lien entre eux, sans doute le signe de matériel d'origine différente.

B. Le cadre fourni par la loi (2, 22-24)

Deux coutumes israélites servent d'arrière-plan à la scène du Temple. Tout comme le recensement a amené Joseph et Marie à Bethléem, la purification et la présentation les ont amenés à Jérusalem et au Temple. Examinons ces deux coutumes séparément, car Luc semble les confondre.

1. La consécration ou présentation de l'enfant au Seigneur.

Ex 13, 1 et 13, 11s exigent la consécration de tous les mâles premiers-nés au Seigneur. Cette pratique est reliée traditionnellement au fait que le Seigneur a épargné les premiers-nés israélites quand il a frappé les premiers-nés égyptiens. Normalement, ces premiers-nés consacrés au Seigneur auraient dû demeurer au temple pour assurer son service, mais éventuellement la pratique a voulu qu'on puisse racheter ce premier-né moyennant un somme de 5 sicles, donc 20 deniers (20 jours de salaire), tandis que la tribu de Lévi se consacrerait tout entière au service du Temple. Cette pratique sera confirmée par Nb 8, 15-16. La somme devait être payée au Temple, mais il n'y avait aucune obligation de se rendre au Temple pour cette présentation ou rachat.

2. La purification de la mère après la naissance d'un enfant.

Le livre du Lévitique 12, 1s spécifie qu'une femme doit être considérée comme impure pendant les sept jours qui précèdent la circoncision de l'enfant mâle, puis 33 jours par la suite, soit un total de 40 jours (pour une fille, le total est de 80 jours) pendant lesquels elle ne peut aller au sanctuaire. Et au terme, elle doit apporter à la porte du Temple (porte de Nicanor, voir la carte du Temple) l'offrande d'un agneau, et un jeune pigeon ou une colombe. Si elle ne pouvait se payer un agneau, elle pouvait offrir deux pigeons ou colombes.

Aux v. 22-24 Luc pense surtout à la purification de la mère : la mention de la période conduisant à la purification (v. 22) et le don des deux oiseaux (v. 24), des allusions à Lv 12, 6-8. Toutefois, il combine tout cela avec la référence à la consécration du premier-né aux v. 22b-23 et v. 27. Tout cela a pour conséquence de créer des inexactitudes.

- Luc semble penser que Joseph aussi a besoin de purification (« leur » purification au v. 22) en modifiant légèrement Lv 12, 6
- Il semble penser que la raison d'aller au temple est celle de la consécration ou présentation de Jésus (v. 27), alors que seule la loi de la purification de la mère le demandait, et même là la coutume semble être tombée en désuétude à l'époque du NT
- Il ne mentionne rien des 5 sicles exigés pour le rachat du premier-né, et semble confondre cette exigence avec les deux oiseaux exigés pour la purification de la mère.

Qu'est-ce à dire? Ou bien Luc a mal interprété une tradition qui lui a été léguée, ou bien il a créé un cadre en se basant sur une lecture incorrecte des lois de l'AT. Nous optons pour ce dernier cas, car

- i. il y a peu de lien entre ce cadre et les versets qui suivent;
- ii. c'est une situation similaire que nous avons rencontré avec le recensement où le cadre visait à expliquer le déplacement géographique de Joseph et Marie;
- iii. Luc se donne la peine de citer les lois du Lévitique

Bref, Luc n'a qu'une connaissance générale du Judaïsme, ignorant un certain nombre de détails, signe qu'il n'est pas originaire de Palestine ou d'un milieu juif.

Il est possible que ces inexactitudes soient introduites pour des motifs théologiques. Tout d'abord, comme Luc veut situer la scène au Temple, la loi sur la purification lui fournit alors la raison dont il a besoin pour forcer Joseph et Marie d'aller à Jérusalem. Ensuite, la présentation de Jésus lui permet de créer cette rencontre avec Syméon et la prophétesse Anne. Que cherche Luc dans tout cela? Reprendre les motifs qu'il trouve dans l'histoire de Samuel. Car le jeune Samuel a été présenté au sanctuaire de Silo, mais il quitta ensuite le sanctuaire sans la mention du rachat requis. Ce sont donc des connaissances inexactes et l'influence de l'histoire de Samuel qui expliqueraient la confusion dans notre récit.

Regardons de plus près les parallèles entre les scènes de Luc et celles autour du jeune Samuel en 1 S 1 – 2.

Après la présentation de Samuel, les parents Anne et Elqana rencontrent Éli, un prêtre âgé (1, 25)	Marie et Joseph rencontrent Syméon, une personne âgée
Éli bénit Anne et Elqana (2, 20)	Syméon bénit Marie et Joseph (34)
Des femmes officient à la porte du sanctuaire (2, 22)	La prophétesse Anne ne quittait jamais les cours du Temple ; jour et nuit, elle adorait Dieu, en jeûnant et en priant (37)
« le petit Samuel grandissait devant le Seigneur » (2, 21); « Quant au petit Samuel, il grandissait en taille et en beauté devant le Seigneur et aussi devant les hommes » (2, 26)	« Et l'enfant grandit et devint fort, rempli de sagesse et gratifié par Dieu »

Il est clair que l'histoire du jeune Samuel et de ses parents Anne et Elqana a été une source d'inspiration pour l'ensemble de son récit de l'enfance. Par exemple, le Magnificat est façonné sur le modèle du cantique d'Anne, tout comme le récit de la conception de Jean-Baptiste a été façonné sur le modèle de la conception de Samuel, et les figures d'Élisabeth et Zacharie, tout comme celles de Marie et Joseph portent l'influence des figures d'Anne et Elqana. Sans aller jusqu'à faire une simple identification entre ces figures, Luc en utilise plutôt certains pigments pour colorer ses propres scènes. À l'influence de 1 Samuel, nous avons aussi mentionné plus tôt celui de prophète Daniel.

C. Siméon accueille l'enfant et prophétise (2, 25-35)

1. La caractérisation et le symbolisme de Siméon

Luc parle de la Loi à trois reprises dans les v. 22-24, et poursuit ce thème au v. 27 et 39, alors que la scène est centrée sur la grandeur future de Jésus. Pour lui, cette grandeur future a été rendue possible par l'obéissance à la Loi de Moïse, qui est en fait la Loi du Seigneur. De même, l'Esprit (Saint) est présent tout au long du récit de l'enfance, et c'est cet Esprit qui permet de prophétiser : sous l'inspiration de l'Esprit Saint Élisabeth salue Marie, mère de son Seigneur, Zacharie proclame le Benedictus, Syméon proclame le Nunc Dimittis; sans la mention explicite de l'Esprit, Anne est néanmoins appelée une prophétesse. Pour Luc, la Loi et les Prophètes désignent tout l'héritage d'Israël, et c'est dans ce contexte qu'il veut situer la carrière de Jésus.

Nous avons proposé que les différents cantiques qu'on trouve dans le récit de l'enfance ont été composés dans le cercle des Anawim, ces chrétiens juifs pieux totalement dépendants de Dieu qui ont reconnu en Jésus la réalisation des promesses de Dieu de les soutenir. Or, Syméon et Anne incarnent la figure de ces Anawim qui attendent la consolation d'Israël et la rédemption de Jérusalem. Et comme les Anawim, ils sont habités par la piété du Temple, et c'est ainsi que c'est au Temple que Syméon verra la consolation d'Israël, et Anne ne quittait pas le temple, y jeûnant et priant jour et nuit; ils sont les précurseurs de la première communauté chrétienne de Jérusalem.

Maintenant, avec la Loi et les Prophètes, puis le Temple, tout le cadre est complet pour célébrer la grandeur de l'enfant Jésus. Celui qu'on a appelé « saint » est maintenant dans le lieu saint d'Israël, que les théologiens du Temple considéraient être la résidence de la gloire de Dieu. La lumière a lui, et la révélation que reçoit Syméon lui permet maintenant de bénir les parents de l'enfant, alors que Zacharie avait été incapable, au début du récit de l'enfance, d'offrir sa bénédiction au temple. Il annonce aussi la révélation aux païens, qui sera la gloire du peuple d'Israël, et donc la réalisation de ce qu'avait prédit le prophète Isaïe (2, 2-3).

Le prophète Isaïe fait partie de l'arrière-plan de la figure de Syméon (en particulier les ch. 40-55 et 56-66), par exemple ce trait par lequel « il attendait la consolation (*paraklêsis*) d'Israël ». Juste avant le passage associé à Jean-Baptiste en Is 40, 3 (« voix de celui qui crie dans le désert : Préparez la voie du Seigneur »), on peut lire en 40, 1 : LXX « Consolez, consolez (*parakalein*) mon peuple, dit le Seigneur ; Prêtres, parlez au cœur de Jérusalem ; consolez-la, car son humiliation est accomplie ». De même, il y a Is 66, 12-13 qui parle de la gloire des païens : LXX « Telle une mère console (*parakalein*) son enfant, et je vous consolerais, et c'est en Jérusalem que vous serez consolés ». Il en est de même de la figure d'Anne « qui attendaient la rédemption (*lytrôsis*) de Jérusalem », un écho d'Is 52, 9 : « car le Seigneur console son peuple, il rachète Jérusalem ».

2. Le problème des deux oracles

Il y a deux oracles prononcés par Syméon sur Jésus, le Nunc Dimittis (29-32) et l'oracle adressé à Marie (34c-35). Nous avons rencontré la même situation plus tôt avec le chant de louange d'Élisabeth (1, 42b-45) doublé du Magnificat (1, 46-55), la proclamation évangélique aux bergers (2, 10-12) doublée du Gloria (2, 13). Dans tous ces cas, nous avons proposé que le premier cantique était l'œuvre de Luc, et le second était l'addition d'une source dans une étape ultérieure de l'édition de l'évangile. Ici, ce serait l'inverse : le Nunc Dimittis est une addition ultérieure, et le deuxième oracle de Syméon est une composition de Luc.

Le fait que les deux oracles ont une introduction semblable (à chaque fois Syméon fait une bénédiction avant de commencer à parler) laisse entrevoir leur caractère composite. Voici les arguments soutenant l'idée que le Nunc Dimittis (28-33) est une addition au récit original de Luc.

- a. Si on enlève la section 28-33 (Nunc Dimittis), on obtient une transition en douceur du v. 27 au v. 34 : « Lorsque les parents amenèrent Jésus pour qu'il accomplisse pour lui ce qui était coutumier selon la Loi... Syméon les bénit et dit à Marie, la mère ».
- b. Le Nunc Dimittis a des affinités avec les cantiques précédents, caractérisés comme ajoutés dans une deuxième étape de composition, tant pour le vocabulaire que pour ses thèmes : on loue Dieu non pas en rapport avec la conception ou la naissance de Jésus, mais avec l'œuvre générale de salut qui a déjà eu lieu. C'est un cantique qu'aurait pu prononcer un membre pieux des Anawim après la crucifixion et la résurrection de Jésus : « mes yeux ont vu ce salut que tu as préparé face à tous les peuples ».
- c. D'autre part, le deuxième oracle de Syméon (34c-35) ne ressemble pas aux autres cantiques. Sa poésie est beaucoup plus rude, et plutôt que de faire référence au salut en général, il s'intéresse à l'avenir de celui qui n'a pas encore commencé son ministère, et donc constitue une prophétie dans un contexte de naissance. Nous sommes devant une composition de Luc. De fait, au niveau du vocabulaire, nous retrouvons ici des lucanimes semblables à ceux qui appartiennent à la première phase de composition de Luc.

Mais pourquoi Luc n'a-t-il pas ajouté le Nunc Dimittis à la fin de son récit, comme il l'a fait pour le Magnificat et le Benedictus? La réponse provient de sa vision de l'histoire du salut : il s'agit d'abord de louer Dieu pour son œuvre dans l'histoire d'Israël, ce que fait le Nunc Dimittis, avant de tourner son attention vers l'enfant dont on célèbre la naissance, ce que fait le deuxième oracle; de plus, il faut d'abord proclamer ce salut offert à tous les peuples, aux païens et à Israël, comme le fait le Nunc Dimittis, avant de souligner que tout Israël ne l'accueillera pas, comme le fait le deuxième oracle.

3. Le Nunc Dimittis de Siméon (29-32)

a. La structure

C'est un cantique très court qui peut être divisé en trois strophes de deux vers chacun :

29a "Puissant Maître, tu peux maintenant laisser partir ton serviteur
29b en paix, puisque tu as tenu ta parole.

30 Car mes yeux ont vu ce salut
31 que tu as préparé face à tous les peuples :

32a une lumière qui sera une révélation pour les païens
32b et qui sera une gloire pour ton peuple Israël."

On notera le parallélisme de la troisième strophe avec la deuxième.

b. Le thème du veilleur

Le thème du veilleur qui exprime sa joie à être relevé de sa tâche à l'arrivée de celui pour lequel il veillait à quelque chose d'universel (voir Agamemnon, 1-30, d'Eschyle). Ce thème chez Syméon est combiné avec celui de la personne âgée en fin de vie, comme en Gn 15, 15 où Dieu promet à Abraham : « Toi, en paix, tu rejoindras tes pères et tu seras enseveli après une heureuse vieillesse ». Ce thème combiné du veilleur et de la personne âgée se retrouve dans l'affirmation de Jacob / Israël après avoir retrouvé son fils perdu Joseph : « Cette fois-ci, après avoir revu ton visage, j'accepte de mourir puisque tu es encore en vie » (Gn 46, 30)

c. Un contexte messianique

Ce contexte est compréhensible dans le Judaïsme de l'époque de Jésus. C'est ce que décrit Psaumes de Salomon, 17, 44 : « Heureux ceux qui vivront en ces jours-là : ils verront le bonheur d'Israël dans l'assemblée des tribus que Dieu convoquera ». Et la référence au départ en paix est un écho de Ps 72, 7 quand Dieu rétablira le roi davidique : LXX « En ses jours, la justice se lèvera avec la plénitude de la paix » (voir aussi Za 8, 12 et Is 9, 5-6). Si Syméon peut partir en paix, ce n'est pas parce qu'il a terminé ses tâches, c'est plutôt que Dieu a accompli sa parole.

d. L'influence d'Isaïe et de l'AT

Voici une liste des passages d'Isaïe qui constituent l'arrière-plan du Nunc Dimittis (la traduction est basée sur le texte hébreu, sauf les lignes avec un astérisque où la Septante semble mieux refléter le Nunc Dimittis).

Is 52, 9-10 :
Le Seigneur a réconforté son peuple ;
Il a racheté Jérusalem.
Le Seigneur a révélé son bras saint
Aux yeux de tous les païens,
Et toutes les extrémités de la terre verront
Le salut qui vient de notre Dieu.

Is 49, 6 :
Il ne suffit pas que tu sois mon serviteur,
Pour élever les tribus de Jacob,
Et pour récupérer la diaspora d'Israël ;
je te ferai comme une lumière pour les païens
*Pour que tu puisses apporter le salut jusqu'aux extrémités de la terre.

Is 46, 13 :
Je mettrai le salut dans Sion,
Et donnerai à Israël ma gloire.

Is 42, 6 :
Je t'ai donné comme une alliance avec le peuple,
Une lumière pour les païens.

Is 40, 5 :
Alors la gloire du Seigneur sera révélée,
*Et toute chair verra le salut de Dieu.

Les thèmes de voir le salut, à la vue de tous les peuples, une lumière pour les païens, et gloire pour Israël dans le Nunc Dimittis est quasiment un pastiche de passages d'Isaïe. En même temps, ce sont des thèmes qu'on retrouve aussi ailleurs dans l'AT : Ps 98, 3 (« Il s'est rappelé sa fidélité, sa loyauté, en faveur de la maison d'Israël. Jusqu'au bout de la terre, on a vu la victoire de notre Dieu »), Ba 4, 24 (« Les voisins... de Sion verront bientôt le salut qui viendra de votre Dieu : il vous arrivera avec la gloire éclatante et la splendeur du Seigneur »).

e. L'universalisme du salut

Dans les passages d'Isaïe, le salut a une perspective universelle, mais cette universalité est subordonnée à Jérusalem, car Israël demeure le peuple de Dieu. Mais dans le Nunc Dimittis, l'expression « les peuples » couvre les Israélites et les païens, si bien que ces derniers font aussi partie du peuple de Dieu. Dans son cantique, Zacharie (1, 68) disait que Dieu « a visité et accompli la rédemption de son peuple ». La perspective du Nunc Dimittis est beaucoup plus large sur la rédemption de Dieu, car maintenant est accompli ce que le prophète Zacharie avait dit sur le Temple et Jérusalem : « car me voici, je viens demeurer au milieu de toi – oracle du Seigneur. Des peuples (*ethnè*) nombreux s'attacheront au Seigneur, en ce jour-là. Ils deviendront mon propre peuple » (2, 14-15). Ainsi, avec Syméon, Luc introduit un thème que Matthieu avait introduit avec les mages. Sa compréhension du salut sera plus tard exprimée à travers les figures de Pierre et Paul. En effet, en Ac 15, 14, on peut lire : « Syméon vient de nous rappeler comment Dieu, dès le début, a pris soin de choisir parmi les nations païennes (*ethnè*) un peuple à son nom ». Ce qui est affirmé par Pierre atteindra sa conclusion à la fin des Actes : « Sachez-le donc : c'est aux païens qu'a été envoyé ce salut de Dieu » (28, 28).

4. Le second oracle de Siméon (34c-35)

- i. « Voici » (34c). Ce début signale un changement de ton et de pensée. Le Nunc Dimittis avait parlé de paix messianique, mais Luc nous rapporte ceci à propos de la paix : « Pensez-vous que ce soit la paix que je suis venu mettre sur la terre ? Non, je vous le dis, mais plutôt la division. Car désormais, s'il y a cinq personnes dans une maison, elles seront divisées : trois contre deux et deux contre trois. On se divisera père contre fils et fils contre père, mère contre fille et fille contre mère, belle-mère contre belle-fille et belle-fille contre belle-mère. » (Lc 12, 51-53). Le second oracle sera marqué par la division.
- ii. « il est là pour la chute ou le relèvement de beaucoup en Israël » (34c). La discrimination opérée par Jésus n'est pas un rôle occasionnel, mais il a été établi (« il est là pour ») pour jouer ce rôle. Les termes « chute » et « relèvement » entendent désigner deux groupes distincts chez les Juifs. Il y a ceux pour qui le message chrétien est une pierre d'achoppement et ils chutent (Is 8, 14), et il y a ceux pour qui il devient une pierre d'assise sur laquelle on peut construire une maison (Ps 118, 22; Is 28, 16). L'aspect négatif de la pierre a servi d'arsenal dans les milieux chrétiens pour expliquer pourquoi Israël a rejeté Jésus, tandis que les païens l'ont accueilli (Rm 9, 30-32; 1 P 2, 8). L'ordre « chute », puis « relèvement » est basé justement sur cette chronologie.
- iii. « et pour être un signe contesté » (34d). C'est l'écho des oracles davidiques d'Isaïe. En 7, 14, le prophète annonçait que la jeune fille concevra et enfantera un fils, qui s'appellera Emmanuel, un signe donné par Dieu à la maison de David, mais un peu plus loin (Is 8, 14) il nous dit que cet enfant sera « une pierre que l'on heurte et un rocher où l'on trébuche ». Ainsi, au v. 34d Luc va plus loin qu'avec l'expression « chute et relèvement », il est une source de contradiction ou querelle, un écho du lieu où Israël s'est rebellé contre son Dieu, et qui sera appelé « l'eau de contradiction » (Nb 20, 13; Dt 32, 51). Syméon anticipe le rejet de Jésus par les autorités juives pendant son ministère et sa passion, et le rejet de la mission chrétienne par Israël dans les Actes.
- iv. « une épée traversera ta propre âme » (35a). Cette phrase obscure a été l'objet de beaucoup de débats chez les pères de l'Église et les biblistes, et beaucoup de ces propositions sont basées sur une méthodologie erronée en se servant du matériel non-lucanien. Voici une liste de propositions invraisemblables.
 - Selon Origène (Homélies sur Luc 17), l'épée désignerait les doutes de Marie, scandalisée pendant la passion de Jésus. On chercherait en vain un indice biblique en ce sens, car au contraire pour Luc Marie est un disciple modèle (8, 21) et elle sera un membre de la communauté croyante après l'ascension (Ac 1, 14).
 - Selon Épiphane (Hérésies lxxviii 11), l'épée désignerait la morte violente de Marie. Il n'existe aucune donnée probante que Marie serait morte violemment.
 - Selon la piété mariale populaire, l'épée désignerait la souffrance (comme en Ps 22, 21), et cette épée aurait traversé l'âme de Marie au calvaire, quand la *mater dolorosa* se tint au pied de la croix et vit son fils mourir. Malheureusement, seul Jean mentionne Marie au pied de la croix dans une scène

hautement symbolique où elle n'est justement pas la *mater dolorosa*. On n'a aucun indice que Luc ou sa communauté ait pensé que Marie se trouvait au pied de la croix.

- Une variation sur la proposition précédente veut que Marie comme mère du messie aurait subit le même sort que son fils, incluant le rejet et la contestation. Mais il n'y a aucun indice chez Luc en ce sens, d'autant plus que son évangile ne fait aucune référence à une épée qui aurait transpercé l'âme de Jésus.
- L'épée qui traverse l'âme serait l'équivalent du signe contesté du v. 34d, et donc on aurait déblatérisé contre Marie en raison des questions de la légitimité reliée à la conception de Jésus. Cette proposition introduit un motif provenant de Mt 1, 18-19 qui est totalement étranger au récit de Luc.
- Ambroise (In Lucam II 61) suggère que l'épée représente la parole de Dieu. Même si cette symbolique a un soutien biblique, elle est totalement absente de l'usage lucanien. Et à quel moment cette parole de Dieu aurait transpercé l'âme de Marie?
- Le « protévangile » sur Gn 3, 15 fait référence à l'hostilité entre le serpent et la femme, et entre leurs deux semences. Cette proposition assume que Gn 3, 15 était interprétée dans un contexte messianique, ce qu'on ne trouve pas dans la tradition tant lucanienne que non-lucanienne. De plus, cette interprétation ne fait pas justice à l'idée du v. 35a où Marie n'apparaît pas comme une figure positive en opposition à une figure négative, mais où la division semble avoir été amenée dans son âme.

Pour bien interpréter ce verset, il vaut mieux commencer par examiner l'image de l'épée qui transperce. Le meilleur parallèle de l'AT pour le vocabulaire est Ez 14, 17 où le Seigneur exerce le jugement et dit : « Que l'épée transperce ce pays, afin que je puisse retrancher l'homme et la bête ». C'est un oracle qui était resté en mémoire, car on le retrouve en grec avec une certaine adaptation dans les Oracles sibyllins, III 316) pour décrire l'invasion de l'Égypte par Antiochus Épiphane (vers l'an 170 av. JC) : « Car une épée transpercera le milieu de vous ». L'image est celle d'une épée de jugement sélectif qui est capable de discriminer, détruisant les uns et épargnant les autres. Cette image est en harmonie avec le v. 34c où l'enfant « est là pour la chute ou le relèvement de beaucoup en Israël », et en harmonie avec Lc 12, 51-53 (« Pensez-vous que ce soit la paix... mais plutôt la division »); il vaut la peine de se rappeler que la source de Lc 12, 51-53 est la source Q que Matthieu connaît également et qu'il cite ainsi : « Ne pensez pas que je sois venu apporter la paix sur terre. Je ne suis pas venu apporter la paix mais l'épée » (Mt 10, 34-36).

Ainsi, en Lc 12, 51-53 Luc n'a pas retenu le mot « épée » qui se trouvait peut-être dans la source Q, il a préféré l'utiliser ici en 2, 35a, mais avec la même idée d'une division entre père et fils, mère et fille. Ceci nous donne la clé pour comprendre comment l'épée a traversé Marie. Car il y a une tradition commune dans les évangiles où on oppose la famille naturelle de Jésus et la famille des disciples créée par la proclamation du règne de Dieu. Chez Marc (3, 31-35), la mère et les frères de Jésus sont remplacés par une nouvelle famille de mère et de frères et sœurs qui font la volonté de Dieu. Luc modifie cette tradition reçue de Marc pour inclure la famille naturelle dans cette nouvelle famille des disciples, car elle a passé l'épreuve de l'écoute de la volonté de Dieu. Tout cela signifie qu'avoir des liens naturels avec lui ne garantit pas qu'on sera jugé favorablement dans cette discrimination apportée par Jésus. Parmi ceux qui sont inclus dans la chute et le relèvement de beaucoup en Israël, Marie se tient avec le petit nombre de ceux qui font partie du relèvement, mais uniquement parce qu'elle a réussi l'épreuve et a su reconnaître le signe. Son épreuve, lorsque l'épée a transpercé son âme, fut de reconnaître que les demandes du Père céleste de Jésus sont plus importantes que tout attachement humain entre lui et sa mère, une leçon qu'elle commencera à apprendre au verset suivant.

- v. « afin que les pensées les plus intimes de beaucoup puissent être révélées » (35b). Quelle est le lien de cette phrase avec ce qui précède, i.e. l'épée qui traverse l'âme de Marie? Pour qu'il y ait un lien, i.e. que 35b soit la continuation de 35a, il faudrait donner une interprétation positive à « pensées intimes » (*dialogismoi kardiōn*), car Marie a passé positivement l'épreuve de la discrimination. Malheureusement, toutes les données que nous avons associées à « pensée intimes » à des pensées hostiles à Jésus, des pensées d'incroyants, des pensées qui doutent (voir la note du v. 35). Il faut donc conclure qu'il n'y a pas de lien direct entre 35b et 35a, et que la phrase sur Marie est une parenthèse; 35b est plutôt la suite de 34d : l'enfant sera un signe contesté, puisque pour la majorité des gens, à mesure qu'ils feront sa rencontre, l'hostilité de leurs pensées intimes à son égard sera révélée. Cela ressemble à ce que Jésus a dit aux Pharisiens : « Rien n'est voilé qui ne sera dévoilé, rien n'est secret qui ne sera connu » (Lc 12, 2).

D. Anne accueille l'enfant (2, 36-38)

Après la révélation des pensées hostiles mentionnées par Syméon, le récit autour de la prophétesse Anne permet à Luc de terminer cette section sur une note positive avec la révélation de l'enfant à tous ceux qui attendaient la rédemption de Jérusalem. Le style est tout à fait lucanien et l'atmosphère est semblable à celle des premiers chapitres des Actes des Apôtres : par sa piété, sa prière, son jeûne, Anne ressemble à la figure des Anawim de la communauté de Jérusalem, elle est une prophétesse, anticipant l'atmosphère de la Pentecôte (« Alors, dans les

derniers jours, dit Dieu, je répandrai de mon Esprit sur toute chair, vos fils et vos filles seront prophètes », Ac 2, 17), elle est un double avec Syméon d'Élisabeth et Zacharie.

Dans quelle mesure les détails que nous donne Luc sur Anne ont-ils une valeur symbolique? Il a pu vouloir créer un type de piété des Anawim, ou encore présenter une figure mémorable parmi les Anawim chrétiens juifs de Jérusalem. Mais ce qui est particulièrement intéressant, c'est l'insistance de Luc sur son veuvage de 84 ans. Car il est possible que Luc ait eu à l'esprit la place des veuves chrétiennes dans les communautés pauliniennes (Ac 6, 1; 9, 39.41). Comparons la description donnée en 1 Tm 5 avec Anne.

1 Tm 5

Anne

v. 9 « Une femme ne sera inscrite au groupe des veuves que si elle est âgée d'au moins soixante ans »	Elle a environ 103 ans (mariée pendant 7 ans à 12 ans, puis veuve pendant 84 ans)
v. 5 « qui est demeurée tout à fait seule », sans se remarier	« puis seule comme veuve pendant 84 ans »
v. 5 « persévère nuit et jour dans les supplications et les prières »	« jour et nuit, elle adorait Dieu, en jeûnant et en priant »
v. 9 « n'a eu qu'un mari »	« elle s'était mariée jeune fille et avait vécu avec son mari sept ans, puis seule comme veuve »

Mais il est possible que la tradition sur les veuves soit parvenue à la communauté chrétienne par la tradition des Anawim juifs, telle que reflétée par le livre de Judith (2e siècle av. JC). Car l'héroïne, Judith, dont le nom signifie : juive, personnifie le Judaïsme. Elle est une veuve de la tribu de Siméon qui ne s'est pas remariée quand son mari est décédé, observant la Loi et jeûnant (8, 1-8). Après avoir délivré Israël, elle rendit grâce à Dieu par un cantique de louange (15, 14 - 16, 17), tout comme Anne rendit grâce à Dieu devant tous ceux qui attendaient la rédemption de Jérusalem. Judith poursuivit son veuvage jusqu'à l'âge de 105 ans (16, 23), ce qui est presque l'âge d'Anne.

E. La conclusion (2, 39-40)

Le v. 39 termine la scène qui précède, et le v. 40 termine le récit originel de l'enfance (ce qui suit aurait été ajouté dans une deuxième édition). Le v. 39 a deux aspects : d'abord une inclusion avec 2, 22-24 autour du respect de la Loi, puis celui d'un déplacement vers Nazareth. On retrouve les mêmes aspects dans la conclusion du récit d'Elqana et d'Anne en 1 S 2, 20. Et la conclusion de Luc comporte les mêmes caractéristiques que celle de Mathieu : tous les deux doivent assurer une transition pour le début de ministère en Galilée.

Le v. 40 fait partie du diptyque de Jean-Baptiste et Jésus.

Jean-Baptiste

Jésus

1, 80 « Et comme l'enfant grandissait, il devint fort en Esprit »

2, 40 « Et l'enfant grandit et devint fort, rempli de sagesse et gratifié par Dieu »

Sur Jean-Baptiste comme nous l'avons fait remarquer, l'arrière-plan est Gn 21, 8 concernant Isaac (« L'enfant grandit... ») et Jg 13, 24 concernant Samson (LXX « l'enfant se renforce »). Pour Jésus, l'arrière-plan est 1 S 2, 21 (« petit Samuel grandissait devant le Seigneur ») et 1 S 2, 26 (« le petit Samuel grandissait en taille et en beauté devant le Seigneur et aussi devant les hommes »).

Il est remarquable que pour Jésus Luc ne reprenne pas la mention que Jean-Baptiste devint plus fort en Esprit. Il est possible qu'il ne peut concevoir que l'Esprit ait grandit chez quelqu'un conçu par l'Esprit Saint. Il a plutôt opté pour l'idée de sagesse. De fait, le concept de sagesse n'est pas éloigné du concept d'Esprit (voir Is 11, 2 concernant le messie : « Sur lui reposera l'Esprit du Seigneur : esprit de sagesse et de discernement ». Et Luc est l'évangéliste qui a rapproché le plus la figure de Jésus avec celles de la sagesse de Dieu (« C'est pourquoi la Sagesse de Dieu elle-même a dit : je leur enverrai des prophètes et des apôtres ; ils en tueront et persécuteront », Lc 11, 49).

Mentionner que Jésus était « gratifié par Dieu » est une façon de faire le pont avec le ministère de Jésus où les gens « s'étonnaient du message de la grâce qui sortait de sa bouche » (Lc 4, 22).

VIII. Le garçon Jésus parle dans le Temple

Traduction de Luc 2, 41-52

41 Or chaque année, les parents de Jésus avaient l'habitude d'aller à Jérusalem pour la fête de la Pâque, 42 et quand il eut douze ans et qu'ils furent montés à la fête comme d'habitude, 43 et qu'ils eurent achevé les jours de fête et qu'ils

rentraient chez eux, le garçon Jésus resta à Jérusalem, ignoré de ses parents. 44 Le croyant avec le groupe de voyageurs, ils avaient fait une journée de voyage avant de se mettre à sa recherche parmi leurs parents et leurs connaissances. 45 Comme ils ne le trouvaient pas, ils retournèrent à Jérusalem pour le chercher.

46 Finalement, au bout de trois jours, ils le trouvèrent dans l'enceinte du Temple, assis au milieu des maîtres, les écoutant et les interrogeant. 47 Tous ceux qui l'entendirent furent stupéfaits de son intelligence et de ses réponses. 48 Quand ses parents virent Jésus, ils furent ébahis. "Enfant, lui dit sa mère, pourquoi nous as-tu fait cela ? Voici que ton père et moi avons été si inquiets en te cherchant". 49 "Pourquoi me cherchiez-vous ?" leur dit-il. "Ne savez-vous pas que je dois être dans la maison de mon père ?" 50 Mais ils ne comprirent pas l'événement dont Jésus leur parlait.

51 Alors il descendit avec eux à Nazareth et leur était obéissant. Sa mère gardait soucieusement tous ces événements dans son cœur. 52 Et Jésus progressait en sagesse, en maturité et en faveur devant Dieu et les hommes.

Notes

v. 41

- « Chaque année (*kat'etos*) ». C'est la seule occurrence de *kat'etos* dans tout le NT, même si la moitié des 49 occurrences de *etos* (année) dans le NT se retrouvent en Lc / Ac.
- « les parents de Jésus ». Littéralement : ses parents. Même si le récit a pu être indépendant du reste du récit de l'enfance, dans sa forme présente il assume que les parents de Jésus sont connus.
- « avaient l'habitude d'aller (*poreuesthai*) ». Le verbe *poreuesthai* est ici à l'imparfait; c'est un verbe favori de Luc qui l'utilise plus souvent (49 fois dans son évangile) que tous les autres évangélistes ensemble.
- « à Jérusalem pour la fête de la Pâque ». Ici et en 2, 45 l'orthographe est *Ierousalēm* (voir la [note sur 2, 22](#)). L'expression « la fête de la Pâque » n'apparaît pas dans la Septante, et dans le NT l'expression habituelle est simplement « la Pâque », sans la mention de la fête. Il est possible que l'expression que nous avons ici, présente aussi en Jn 13, 1, est une clarification pour des lecteurs non Juifs. Depuis longtemps, cette fête a été jointe à celle des pains sans levain, si bien qu'avec la fête des Semaines et des Tentés elle a fait partie des trois fêtes qui étaient l'objet d'un pèlerinage au Temple de Jérusalem (Ex 23, 17; 34, 23). C'était une fête obligatoire pour les hommes qui devaient apporter une offrande. Quant aux femmes et aux enfants, il n'est pas clair s'ils étaient soumis aux mêmes obligations. Et on ne sait pas dans quelle mesure la loi des trois fêtes était observée à l'époque de Jésus : des Juifs hors de Palestine pouvaient venir en pèlerinage qu'une fois dans leur vie, tout comme les Juifs palestiniens pouvaient ne venir qu'une fois par année.

v. 42

- « il eut (*ginesthai*) douze ans ». Littéralement : « quand il fut devenu douze ans ». Selon le [Talmud](#), l'enfant devenait un homme à l'anniversaire de ses treize ans. En même temps, on reconnaissait qu'un enfant pouvait comprendre la signification des commandements et y être soumis avant cet âge, i.e. l'âge pour prononcer des vœux était parfois fixé à douze ans ([Talmud de Babylone, Nazir 29b](#)). L'âge pour être capable de discrimination était situé entre douze et treize ans ([Talmud de Babylone, Kethuboth 50a](#)). Mais on ne sait pas si à l'époque de Jésus ces idées talmudiques ultérieures étaient applicables, et à plus forte raison la pratique encore plus tardive de la Bar Mitzvah. Enfin, on ne sait pas si Jésus à l'âge de douze ans était obligé de se rendre à Jérusalem. En tous cas, rien n'indique que Luc pensait à une obligation; pour lui Jésus était plutôt l'exemple de la piété du Temple.
- « et qu'ils furent montés (*anabainein*) ». Sur *anabainein*, voir la [note sur 2, 4](#). En grec, le verbe est un participe présent au génitif, et il est jumelé de manière gauche avec le verbe « achevé » qui, lui, est un participe aoriste (passé) au génitif, et tous les deux sont subordonnés au verbe de la proposition principale : rester. Quoi qu'il en soit, il faut conserver l'idée de la subordination à la proposition principale : l'accent n'est pas sur le pèlerinage ou sur le départ des parents, mais l'action de Jésus de rester à Jérusalem.
- « à la fête ». Littéralement : « selon la coutume de la fête ».
- « comme d'habitude ». L'expression *kata to ethos* est particulier à Luc dans le NT (1, 9; 22, 39).

v. 43

- « qu'ils eurent achevé (*teleioun*) ». Voici un autre verbe au participe. Pour parler d'achèvement d'un temps spécifié en 1, 23 et 2, 6.21.22 (« le temps arriva ») Luc utilise le verbe *pimplanai*. Ici le verbe est *teleioun* qui réapparaît seulement en 13, 32 : « Voici, je chasse les démons et j'accomplis des guérisons aujourd'hui et demain, et le troisième jour c'est achevé ».

- « les jours de fête ». Littéralement : « les jours ». La Pâque était célébrée le soir qui terminait le 14^e jour de Nisan, et les sept jours de la fête des pains sans levain commençaient le 15^e jour, pour un total de huit jours de fête (Lv 23, 5-6). La loi ne précisait pas combien de temps les pèlerins devaient demeurer à Jérusalem, sinon qu'ils devaient coucher une nuit et ne pouvait partir avant le matin du second jour. Si Luc savait précisément la durée de la fête, il semblerait suggérer que les parents sont demeurés à Jérusalem pour les huit jours de la fête.
- « le garçon Jésus (*pais*) ». Jésus est maintenant un *pais*, alors que jusqu'ici il a été désigné sous le diminutif de *paidion* (2, 17.27.40).
- « resta ». Il est inutile de spéculer si le fait pour Jésus de rester à Jérusalem était le résultat d'un accident (on l'a oublié, ou il s'est perdu) ou une action délibérée. Luc n'entend pas signifier par-là que les parents sont partis plus tôt, et que Jésus serait demeuré dans un élan pieux pour compléter les jours de fête. L'action de Jésus et celle des parents sont voulues par Luc pour parvenir à l'objet de son récit.

v. 44

- « croyant (*nomizein*) ». Luc aime le verbe *nomizein* (penser, croire, estimer); neuf fois en Lc/Ac, comparativement à six fois ailleurs dans le NT).
- « le groupe de voyageurs (*synodia*) ». Ce *synodia* consiste au moins en parents et amis de Nazareth. Ac 9, 7 utilise la forme verbale du mot (le seul autre usage dans le NT) pour décrire le groupe qui accompagne Paul sur la route de Damas.
- « une journée (*hēmeras*) de voyage (*hodon*) ». La même expression (mais plutôt avec l'ordre : *hodon hēmeras*) apparaît dans la Septante de Nb 11, 31 et 1 R 19, 4. On évalue à 32 kilomètres une journée de marche, d'après la distance entre les relais à partir de Jérusalem selon *Mishna Maaser Sheni* 5, 2. À partir du plateau de la Galilée, la distance entre Nazareth et Jérusalem se situait autour de 130 kilomètres, donc un voyage de trois à quatre jours, même en prenant la route directe à travers la Samarie.
- « avant de se mettre à sa recherche ». Littéralement : « et ils le cherchaient »; Luc n'entend pas dire que les parents ont passé une journée entière à le chercher dans la longue caravane, mais plutôt leur recherche a commencé après une journée de marche.
- « leurs parents et leurs connaissances ». Comme en 2, 34c.37 (« chute » et « relèvement », « nuit et jour », « jeûne et prière ») la structure de l'expression double est un lucanisme.

v. 46

- « Finalement... ils le trouvèrent ». Littéralement : « Il arriva (*egeneto*)... ils le trouvèrent; voici une autre construction avec *egeneto* comme nous l'avons expliqué à la [note de 1.9](#). Elle marque le début de la partie principale du récit.
- « au bout de trois jours ». Luc voulait probablement dire que la découverte de l'enfant eut lieu à la fin du troisième jour après leur départ de Jérusalem, calculé ainsi : une journée de marche à partir de Jérusalem, une journée pour y revenir, une journée passée à le chercher à Jérusalem.
- « dans l'enceinte du Temple (*hieron*) ». Sur *hieron*, voir la [note sur 2.27](#).
- « assis au milieu des maîtres (*didaskalos*) ». Même si dans l'évangile Jésus est souvent appelé « maître » (*didaskalos*), ce n'est pas ainsi qu'il est présenté ici. Il est vrai que Luc écrit qu'il est assis, position typique d'un maître (Mt 23, 2; 26, 55), et Lc 5, 3 décrit Jésus ainsi : « puis il s'assit et, de la barque, il enseignait les foules ». Mais la position assise convient également au disciple et à l'élève, par exemple Paul aux pieds de Gamaliel (Ac 22, 3). Il est remarquable que Luc décrive ces leaders juifs comme des « maîtres », alors qu'ailleurs dans son évangile il les considère comme des « légistes » (*nomikos*) ou « scribes » (*grammateus*). Il est possible qu'au moment où Luc écrit son évangile les légistes juifs et les scribes étaient devenus hostiles à Jésus et aux chrétiens, mais que pour l'époque du jeune Jésus Luc a jugé bon d'utiliser un terme plus neutre. La scène a une certaine vraisemblance selon les coutumes juives où les jeunes apprenaient leurs devoirs et les commandements des anciens.

v. 47

- « Tous ceux qui l'entendirent ». Cela inclut les maîtres, mais sans mettre l'accent sur eux.
- « furent stupéfaits (*existanai*) ». C'est la première occurrence de *existanai*, un verbe que Lc/Ac utilise 11 fois (plus du double que son usage dans le reste du NT). Dans le Grec classique, le mot est très fort (« devenir fou »), mais dans le NT le sens a été atténué pour devenir une forme d'ébahissement devant ce qui est miraculeux ou

extraordinaire. Luc a déjà fait remarquer l'étonnement (*thaumazein*) devant les choses dites sur l'enfant (2, 18.33).

- « son intelligence (*synesis*) ». L'attribut de *synesis* inclut la perspicacité et l'intelligence, mais pas nécessairement de nature religieuse; par exemple, Act 13, 7 (« un homme intelligent ») il est utilisé pour décrire Sergius Paulus. L'accent est sur la capacité d'insight plutôt que sur la connaissance. Luc voit dans ce *synesis* un exemple de *sophia* (sagesse), qu'il met en valeur en 2, 40.52. David prie pour que le Seigneur daigne donner à Salomon *sophia* et *synesis* en 1 Ch 22, 12, deux dons souhaités pour le roi en Is 11, 2.
- « ses réponses ». Au v. 46 on nous a dit que Jésus posait des questions. Le mot « réponses » n'implique pas nécessairement que Jésus enseignait aux maîtres. L'expression « son intelligence et de ses réponses » pourrait constituer un autre exemple chez Luc d'expressions doubles.

v. 48

- « ses parents ». Littéralement : « ils »; sur le plan grammatical, « ils » devrait se rapporter à ce qui précède immédiatement, i.e. « tous ceux qui l'entendirent » au v. 47. Mais ici Luc est négligent, car il est clair qu'il fait référence aux parents de Jésus mentionnés pour la dernière fois au v. 46.
- « furent ébahis (*ekplēssein*) ». Le verbe *ekplēssein* apparaît quatre fois en Lc/Ac, sur un total de treize occurrences dans le NT. Il est douteux qu'il comporte une plus grande intensité que « ils furent étonnés ».
- « Enfant (*tecknon*) ». Voir la [note sur « garçon » du v. 43](#).
- « Voici (*idou*) ». Luc a déjà utilisé *idou* neuf fois dans le récit de l'enfance; la formule *kai idou* (voir la [note sur 1, 20](#)) et *idou gar* (voir la [note sur 1, 44](#)) ont une certaine importance. Ici l'utilisation est plus triviale.
- « avons été si inquiets (*odynasthai*) ». Le verbe *odynasthai* apparaît quatre fois en Lc/Ac et nulle part ailleurs dans le NT. Il implique une peine et une tristesse à la fois mentale et spirituelle, et en Lc 16, 24-25 et Ac 20, 38 l'angoisse concerne la vie elle-même.

v. 49

- « Pourquoi ». Littéralement : « Pourquoi (est-ce) que ».
- « me ». Le pronom personnel « me » dans la question et le pronom personnel « je » dans la prochaine question occupent en grec une position emphatique, n'apparaissant qu'à la fin de chaque question.
- « leur dit-il... vous ». Le pluriel « vous » nous indique que Jésus ne répond pas seulement à la question de sa mère, mais à l'étonnement et l'inquiétude des deux parents.
- « maison de mon père ». Le texte grec *en tois tou patros mou* se traduit littéralement : « dans les de mon père », avec l'article défini pluriel « les » jouant le rôle d'un nom. Que désigne « les » et par quoi faut-il le traduire? Voici une liste de propositions en ordre de probabilité décroissant.
 1. « Dans la demeure (maison) de mon Père (céleste) ». Le contexte où les parents cherchent où se trouve l'enfant rend appropriée l'idée que la réponse inclura un nom de lieu. De plus l'article défini au neutre pluriel (les) couplé avec la préposition *en* (dans) est bien attesté pour signifier : « la demeure de », par exemple la Septante de Jb 18, 19 : « Des étrangers demeureront à sa place (*en tois autou*) »; Est 7, 9 : « Un gibet a été dressé chez Haman (*en tois Aman*) ». Un parallèle important peut être trouvé chez Josèphe ([Contre Apion](#) I 18 : #118) : « qui est dans le lieu (temple) de Zeus (*en tois tou Dios*) ». Ainsi l'expression grecque *en tois* a le sens de l'expression française : chez, i.e. « Ne savez-vous pas que je dois être chez mon père ». L'identification du « lieu » avec « demeure » est encouragée par le fait que la scène se passe au temple, lieu souvent désigné par « demeure (*oikos*) de Dieu » (voir Lc 19, 46; Jn 2, 16).
 2. « Dans ou aux choses (affaires) de mon Père (céleste) ». Comme le contexte est celui de Jésus dans l'enceinte du Temple et assis au milieu des maîtres, écoutant et posant des questions, il est logique de considérer que « les » désigne le nom d'une activité, et que Jésus répondrait à la question : « Pourquoi me cherchiez-vous? ». Ainsi, étant fils de Dieu, les parents auraient dû savoir qu'il serait impliqué dans les affaires de son Père, par exemple en discutant de la Loi et en posant des questions religieuses, et donc ils n'auraient pas dû se faire de souci. Malheureusement, une telle logique est un peu forcée, et elle est faible sur le plan grammatical : l'expression *einai en* (être dans) peut difficilement signifier « être préoccupé par, être sur le point de ». De plus, on chercherait en vain un parallèle biblique où « *en tois* » signifierait « les affaires de ». Il est vrai que l'article neutre pluriel « *tois* » peut signifier « choses, affaires » (Mc 8, 33; 1 Co 7, 32-34), mais jamais couplé avec la préposition *en* (dans).
 3. « Dans ou parmi la maisonnée (parents) de mon Père (céleste) ». Le fait que les parents ont cherché Jésus parmi la parentée et les connaissances (*en tois syngeneusin*), et donc parmi la maisonnée du père terrestre de Jésus, rend plausible l'idée que « les » fait référence à un nom désignant des personnes. Alors dans sa réponse

Jésus dirait à ses parents qu'ils auraient dû chercher parmi les parents ou la maisonnée de son Père céleste (*en tois tou patros mou*). Chez Luc (8, 19-21; 11, 27-28), il y a d'autres scènes où Jésus oppose la famille terrestre avec la famille eschatologique composée de disciples en rapport avec Dieu. L'utilisation de l'article défini comme nom est attesté en ce sens en Rm 16, 10-11 : « Saluez ceux de (*tous ek*) la maisonnée (*tōn*) d'Aristobule (Aristoboulou)... Saluez ceux de (*tous ek*) la maisonnée (*tōn*) de Narcisse (*Narkissou*) ». Malheureusement, l'obstacle insurmontable à cette interprétation est l'impossibilité que Jésus ait pu considérer les maîtres de la Loi au Temple comme « la maisonnée (famille) de mon Père ».

v. 50

- « Mais ils ne comprirent pas (*synienai*) ». Nous avons ici la forme verbale du nom *synesis* rencontré au v. 47. Ainsi, Luc crée un contraste tranchant entre le manque d'intelligence des parents et l'intelligence étonnante de l'enfant. Pour éviter d'impliquer Marie dans le manque d'intelligence, elle qui avait reçue une révélation de l'ange, des biblistes ont émis diverses hypothèses : 1) le manque d'intelligence concernerait seulement Joseph; 2) le manque d'intelligence concernerait seulement l'auditoire; 3) le manque d'intelligence concernerait une autre parole de Jésus absente du récit; 4) le manque d'intelligence concernerait une parole de Jésus prononcée avant leur départ, expliquant qu'il demeurerait à Jérusalem. Toutes ces hypothèses ne sont pas sérieuses, car le texte est très clair : ce sont les parents qui ne comprennent pas, et l'objet de leur incompréhension est ce qu'a dit Jésus au v. 49.
- « l'événement dont Jésus leur parlait ». De nouveau, Luc utilise *rēma* avec la double signification de « parole, événement », comme en 2, 15 (voir la [note](#)); 2, 17.19). Cette fois, de manière plus directe que dans les occurrences précédentes, le mot signifie : parole; cependant, traduire ainsi *rēma* cacherait au lecteur le lien avec son utilisation précédente. De plus, l'absence d'intelligence des parents ne concerne pas seulement les paroles de la question de Jésus, mais l'ensemble de son action qui a conduit à cette situation.

v. 51

- « Alors il descendit avec eux à Nazareth ». Littéralement : « il descendit... et il vint à Nazareth ». L'action de descendre est l'opposée de celle de monter en 2, 42; l'expression « il vint à Nazareth » est opposée à « ils avaient l'habitude d'aller à Jérusalem » du v. 41. Sur l'usage de Luc des verbes de départ pour terminer une scène dans le récit de l'enfance, voir la [note sur 1, 23](#).
- « et leur était obéissant (*hypotassein*) ». Littéralement : « il était étant obéissant ». La construction avec le verbe « être » suivi du participe présent de *hypotassein* accentue une situation de continuité. Ce dernier verbe est courant dans le corpus paulinien pour exprimer la subordination à la famille. Mais Luc n'entend pas ici décrire la psychologie de Jésus, mais montrer le contraste entre le fait qu'étant fils de Dieu, il s'est néanmoins soumis à ses parents humains; de plus, il veut expliquer comment, même s'il a déjà révélé sa messianité divine, il n'a pas publiquement commencé sa mission jusqu'à ce qu'il soit baptisé.
- « gardait soigneusement tous ces événements ». Voir la [note de 2, 19](#).
- « dans son cœur ». C'est omis par la vieille version du Sinaïticus.

v. 52

- « progressait (*prokoptein*) ». C'est ici la seule utilisation de ce verbe dans les évangiles.
- « en sagesse, en maturité et en faveur ». La sagesse et la faveur ont été mentionnées dans la description de la croissance de Jésus en 2, 40; le mot « maturité », inséré entre les deux, est tout à fait nouveau. Les trois mots sont bien coordonnés et l'un n'est pas plus accentué que l'autre.
- « en maturité (*hēlikia*) ». Le nom *hēlikia* peut avoir deux significations : la durée de vie (l'âge) et la taille (stature). La première signification est plus commune dans la Septante et chez Philon d'Alexandrie, et est attestée dans la Vulgate latine. Luc utilise le mot à deux autres reprises, d'abord en 12, 25 (« Et qui d'entre vous peut par son inquiétude prolonger sa durée de vie pour ajouter une heure? »), puis 19, 3 (« Il cherchait à voir qui était Jésus, et il ne pouvait y parvenir à cause de la foule, parce qu'il était de petite taille »). Luc entend sans doute exprimer une maturation générale de son être d'homme qui impliquerait à la fois le nombre d'années et la stature.
- « devant (*para*) Dieu et les hommes ». La préposition *para* avec le génitif peut signifier « avec, aux côtés de » et « devant ». Les deux idées sont attestées par la Septante : la préposition *meta* (avec, en compagnie de) se rapporte à « le Seigneur et les hommes » en 1 S 2, 26 (« il (Samuel) était bon avec le Seigneur et avec les hommes »), tandis que *enōpion* (devant, en face de) se rapporte à la même expression en Pr 3, 4 (« Et pense au bien devant le Seigneur et les hommes »).

Commentaire

Quelle est la relation de cette scène où Jésus a douze ans avec ce qui précède? Matthieu termine son récit de l'enfance quand les parents amènent leur enfant à Nazareth; pourquoi Luc a-t-il créé cet intermède qui dépeint Jésus comme un jeune garçon?

A. Structure, christologie et schéma

Les biblistes ont proposé diverses structures pour rattacher 2, 41-52 au récit de l'enfance, sans grand succès. La meilleure solution est d'admettre que 2, 41-52 ne faisait pas partie de la structure originelle en diptyque du récit de l'enfance qui se terminait avec 2, 40. Nous sommes donc devant une section indépendante, ajoutée par Luc dans une deuxième étape de composition de son évangile. Il a cherché néanmoins à apparier le début et la fin de la section 2, 41-52 avec le début et la fin de la section 2, 22-40.

Tout cela peut être appuyé par un certain nombre d'observations.

1. Sur le plan chronologique, située douze ans après la naissance de Jésus et avant le début de son ministère, cette section ne fait plus partie du récit de l'enfance
2. Le contenu et le ton font plus partie de la vie cachée de Jésus qui a été le terreau fertile des écrits apocryphes
3. La section ne présuppose rien de ce qui précède : le récit considère Joseph comme le père naturel de Jésus ignorant la conception virginale; les parents ne comprennent pas ce que leur dit leur enfant, ignorant les annonces à Marie et aux bergers, ainsi que les prédictions de Syméon

Ainsi, nous sommes devant un récit indépendant. Luc a peut-être eu en main une source quelconque, mais il l'a réécrit complètement.

Quelle est la fonction d'un tel récit? Il assure d'abord une transition chronologique entre l'enfance et le ministère de Jésus. Mais de manière plus profonde, il nous offre une transition de la révélation faite sur Jésus par les autres (anges, Syméon), à une révélation proclamée par Jésus lui-même. Nous avons affirmé plus tôt que la clé pour comprendre le récit de l'enfance est la christologie : la compréhension de Jésus comme Christ et Seigneur obtenue à Pâques a été déplacée pour se situer au moment de sa conception. La scène de la vie cachée de Jésus est une autre illustration de ce déplacement : le moment christologique est placé au moment où Jésus est un jeune garçon, à un moment où il est assez conscient pour exprimer ce qu'il est en parole et en action. L'insight qu'il exprime ce mouvement est que Jésus n'est pas devenu fils de Dieu à son baptême, mais cet événement ne fut que la révélation de ce qu'il était déjà. C'est un peu ce qu'essaie d'exprimer, quoi que de manière fantaisiste, les écrits apocryphes sur la naissance de Jésus.

Nous avons ici un motif universel à propos de tous les grands personnages de l'histoire : Bouddha aux Indes, Osiris en Égypte, Cyrus en Perse, Alexandre le Grand en Grèce, Auguste à Rome. À l'époque du Nouveau Testament, il existait des légendes juives sur Moïse qui lui attribuaient une connaissance extraordinaire comme jeune garçon, et expliquaient comment Dieu lui avait fait don d'une intelligence et d'une taille et d'une beauté supérieure. L'historien juif Josèphe raconte que le jeune garçon Samuel commença à agir comme prophète à la fin de ses douze ans (Antiquité judaïques, V x 4 : #348). Selon la Septante de Suzanne (v. 45), le jeune Daniel (« à douze ans » selon le Syrohexaplaire) reçut l'esprit d'intelligence qui l'a rendu plus sage que les anciens.

Dans ce motif universel, on anticipe à la fois la sagesse et l'œuvre de la personne adulte. Ces deux aspects sont présents chez Luc, même si la sagesse est moins importante. Car le cœur n'est pas l'intelligence du jeune garçon mais sa référence à Dieu comme son Père au v. 49. C'est une affirmation christologique : Jésus dit de lui-même ce qu'affirmera la voix du ciel à son baptême. Le récit pourrait être caractérisé d'apophtegme, i.e. un court récit centré sur une parole mémorable.

Mais on ne peut se servir du v. 49 (« Ne savez-vous pas que je dois être dans la maison de mon père? ») pour affirmer que le jeune Jésus savait qu'il était fils de Dieu. Bien sûr, on peut dire sans se tromper que Jésus a eu une enfance et une adolescence. Mais Luc place dans ce cadre une compréhension qui vient de la foi après Pâques. Et recourir à des réminiscences qui proviendraient de Marie n'a aucune base biblique et biaise l'intention de Luc. Il en est de même du v. 52 (« Jésus progressait en sagesse, en maturité et en faveur »), une description standard de croissance. Ce qu'il faut retenir est que la christologie de Luc ne l'a pas empêché d'affirmer que Jésus a grandi en sagesse et dans la faveur de Dieu, ou qu'il était déjà fils de Dieu alors qu'il était jeune garçon. On ne peut guère davantage se servir du v. 50 (« ils ne comprirent pas l'événement ») pour faire une affirmation historique : car c'est un récit qui a peut-être circulé de manière indépendante et ignorait tout de la conception virginale, mais Luc n'a vu aucun problème à l'insérer dans son évangile, y voyant sans doute un autre cas standard d'incompréhension devant une révélation en parabole ou une affirmation prophétique; c'est une réaction stylisée dans la littérature évangélique qui ne nous dit rien sur l'histoire ou la psychologie de Marie.

Voici une façon possible de structurer ce récit.

Affirmation générale sur la croissance de Jésus, sa sagesse et la faveur de Dieu (40)

Introduction géographique : Jésus et ses parents se sont rendus à Jérusalem (41-42)

Mise en situation : Les parents ont perdu Jésus et se sont mis à sa recherche (43-45)

Cœur du récit : Les parents trouvèrent l'enfant et sont étonnés; Jésus leur répondit en insistant sur les exigences de son Père (45-50)

Conclusion géographique : Jésus retourna avec ses parents à Nazareth (51)

Affirmation générale sur les progrès de Jésus en sagesse, maturité et dans la faveur de Dieu (52)

Nous avons inclus le v. 40 dans cette structure, même s'il servait de conclusion au récit originel de l'enfance, car il permet en même temps d'introduire la section 2, 41-52 qui devient alors une illustration de ce que Jésus « grandit et devint fort, rempli de sagesse et gratifié par Dieu ». Et le v. 52, un clone du v. 40, devient le verset qui assure la transition avec le ministère de Jésus à l'âge de trente ans.

B. L'introduction et la mise en situation (2, 41-45)

À l'intérieur du cadre général des v. 40 et 52, Luc présente le cadre d'une introduction géographique (41-42) et d'une conclusion (51a), i.e. la montée vers Jérusalem, et à la fin la descente de retour à Nazareth. Nous avons ici un exemple typique de la théologie géographique de Luc qui structure son évangile et les Actes. Cette théologie géographique était présente dans le récit de l'enfance qui commence au Temple de Jérusalem et se termine au même endroit, une forme d'inclusion pour « emballer » le récit de l'enfance. En ajoutant l'intermède du jeune garçon à douze ans au Temple de Jérusalem, Luc préserve en partie cette inclusion. Cette géographie théologique se poursuivra aussi avec l'évangile qui se termine également au Temple de Jérusalem (24, 53), si bien que tout l'évangile est sous l'emballage du Temple.

Il faut aussi souligner un autre élément de la théologie géographique quand il écrit que la famille partit de Nazareth en Galilée pour monter à Jérusalem à l'occasion de la Pâque. C'est une anticipation de la trame principale de l'évangile de Luc, ce long voyage qui commence en 9, 51 et se termine en 19, 28 à Jérusalem à l'occasion de la Pâque.

Pourquoi cette insistance sur le Temple? Dans le récit de l'enfance et ici, les parents de Jésus sont la figure de la piété juive et du Judaïsme : ils remplissent leurs obligations légales et religieuses; ils appartiennent à cette phase de transition vers l'ère nouvelle qu'ouvrira Jésus. À la fin de l'évangile le Temple jouera un autre rôle : celui d'une transition avec les Actes des Apôtres et du point de départ de la communauté chrétienne.

Les v. 43-45 fournissent la mise en situation. Même si la tradition midrashique chrétienne s'est emparée des détails de cette mise en situation (la découverte de l'absence de l'enfant après une journée de marche, sa recherche dans la parenté et le retour à Jérusalem), Luc ne montre pour sa part aucun intérêt pour ces détails : ce n'est pour lui qu'un instrument littéraire pour créer un drame et rehausser l'anxiété des parents.

C. Le coeur du récit (2, 46-50)

Le récit proprement dit ne commence que lorsque ses parents retrouvent Jésus. Car le drame provient des circonstances (illustration de sa sagesse) dans lesquelles on trouve l'enfant et ce que leur dit ce dernier (prétention christologique).

1. Jésus est trouvé au milieu d'enseignants (46-48a)

Cette section commence avec une indication de temps : « au bout de trois jours ». Certains biblistes y ont vu une allusion à la résurrection de Jésus. Cependant, si Luc utilise six fois l'expression « le troisième jour » en référence à la résurrection, ce n'est pas le cas ici. Les deux autres fois où il utilise l'expression « au bout de trois jours » (Ac 25, 1; 28, 17), il s'agit simplement de démarquer le temps. Mais si le récit a existé sous forme de tradition pré-lucanienne, il est possible qu'à ce moment la symbolique des trois jours avait une signification pascale.

Cela nous amène à mentionner un curieux parallèle avec le récit des noces de Cana (Jn 2, 1-12) qui a pu être d'abord un récit pré-johannique sur la vie cachée de Jésus. En effet, c'est une histoire sur le jeune Jésus avant qu'il ne commence son ministère et qui vit encore dans le giron familial. La scène se passe dans les environs de Nazareth, alors que Jésus n'a pas encore fait de Capharnaüm son quartier général. Sa mère et ses frères sont encore présents. Il y a une certaine similitude avec les écrits apocryphes sur la vie cachée de Jésus où on raconte les miracles extraordinaires qu'il a faits. À Cana Jésus se trouve à produire l'équivalent de 400 litres de vin pour tirer d'embarras un ami de la famille. Dans ce cadre d'un récit pré-johannique de la vie cachée de Jésus, la mention « le troisième jour » (2, 1) serait un rappel que la compréhension de l'identité de Jésus serait née après Pâques. Il pourrait en être de même si le récit de Jésus avec les maîtres du Temple avait appartenu d'abord à une tradition pré-lucanienne.

Avec les docteurs du Temple (v. 46), Jésus écoute et pose des questions, se montrant curieux dans les choses religieuses, anticipant son engagement ultérieur dans les débats autour de la Loi. Au v. 47, la mention de l'intelligence de Jésus entend illustrer sa sagesse qui ponctuait les deux sommaires (v. 40 et 52). Et l'ébahissement de l'auditoire devant cette intelligence anticipe l'ébahissement qui accueillera son enseignement quand il commencera son ministère (Lc 4, 32) et l'ébahissement chez les scribes devant ses réponses (20, 26).

Les parents de Jésus vivent aussi l'ébahissement, non seulement devant son intelligence et ses réponses, mais aussi de le trouver au Temple à faire ce qu'il faisait. Si ce récit a existé de manière indépendante sous forme de

tradition pré-lucanienne, il exprimerait alors comment les parents de Jésus ont découvert son identité et sa vocation comme fils de Dieu.

2. La question de la mère amène Jésus à parler de son père (48b-50)

La question de la mère de Jésus (« pourquoi nous as-tu fait cela ? ») véhicule une forme de reproche, et pourrait apparaître en contradiction avec les affirmations précédentes de Luc sur Marie. Bien sûr, si le récit originel était une tradition pré-lucanienne sans tous ces récits d'annonciation et de révélation sur Jésus, on peut comprendre la réaction de Marie. Mais comment Luc peut-il oser nous présenter Marie qui fait des reproches au fils du Très-Haut, lui qui a été conçu virginalement? La réponse se situe peut-être pour lui au v. 51a où Marie garde soucieusement tout cela dans son cœur, ce qui préserve son image de servante du Seigneur.

Jésus répond par une question : « Pourquoi me cherchez-vous ? ». Le ton est celui du chagrin que ses parents le connaissent si peu, et laisse entrevoir l'affirmation du v. 50 où « ils ne comprirent pas ». Le sommet du récit et le cœur de cet apophtegme est atteint à la fin de la deuxième question de Jésus : « Ne savez-vous pas que je dois être dans la maison de mon père ? » L'accent de cette réponse est que sa présence au Temple et son écoute des maîtres est un indicateur de sa vocation, i.e. être au service de Dieu qui est son Père, et non être à la disposition et à la merci de sa famille naturelle. Le verbe « je dois » (en grec *dei*) exprime un sentiment d'obligation et de nécessité qui réapparaît ailleurs dans l'évangile de Luc, surtout quand Jésus parle du rôle que le Père lui a donné d'accomplir : « Mais je dois poursuivre ma route aujourd'hui et demain et le jour suivant, car il n'est pas possible qu'un prophète périsse hors de Jérusalem » (13, 33; voir aussi 4, 43; 9, 22; 17, 25; 22, 37; 24, 7. 26).

Un parallèle proche de la réponse de Jésus à Marie se trouve dans le récit de Cana chez Jean alors qu'il dit : « Femme, qu'est-ce que ta préoccupation a affaire avec moi ? Mon heure n'est pas encore venue ». Pour Jean, l'heure de Jésus est déterminée par sa relation au Père. Si à l'origine de récit de Cana était une tradition sur la vie cachée de Jésus, Jean en a fait une affirmation qui indique quel est la vocation de Jésus, une vocation sur laquelle sa famille naturelle n'a pas de prise. C'est le même genre d'affirmation qu'on retrouvera en Mc 3, 31-35 où Jésus prend ses distances par rapport à sa famille naturelle et dit : « Quiconque fait la volonté de Dieu est mon frère et ma sœur et ma mère ».

Dans le récit pré-lucanien indépendant de toutes les annonces, l'incompréhension des parents quand Jésus révèle sa filiation divine est tout à fait logique; car cette compréhension ne surviendra qu'après Pâques. Mais placée dans le contexte de tout le récit de l'enfance, et donc après les récits d'annonciation, l'incompréhension des parents prend une couleur nouvelle : il ne s'agit plus de l'incompréhension de sa filiation divine, mais ce que cela implique, i.e. la prise de distance des liens familiaux, car le Père doit avoir la priorité. Le même type d'incompréhension apparaîtra tout au long du ministère de Jésus, par exemple : « Mais ils ne comprenaient pas cette parole ; elle leur restait voilée pour qu'ils n'en saisissent pas le sens ; et ils craignaient de l'interroger sur ce point » (Lc 9, 45; voir aussi 18, 34).

D. La conclusion (2, 51-52)

« et il leur était obéissant » (51b). Situer cette affirmation dans le contexte où les parents ne comprennent pas et où Jésus donne priorité à sa mission auprès du Père crée un effet dramatique. Mais cette obéissance est requise pour expliquer pourquoi sa filiation divine ne fut connue que plusieurs années plus tard lors de son baptême et pourquoi les villageois galiléens n'ont pas soupçonné qu'il était autre chose que le fils de Joseph. Le motif de piété parcourt aussi la scène : Jésus va à Jérusalem avec ses parents par respect des obligations sur les fêtes, et par son obéissance à ses parents il observe le commandement d'honorer son père et sa mère.

« Sa mère gardait soucieusement tous ces événements dans son cœur » (51c). Cette affirmation adoucit le portrait de Marie à la suite de son étonnement et du reproche adressée à son fils ainsi que de son incompréhension : elle demeure ouverte au mystère qui l'entoure. Et son incompréhension n'est pas permanente, car le fait de garder ces événements dans son cœur prépare le moment de sa compréhension comme membre de la première communauté de croyants (Ac 1, 14). Par cette présentation, Luc se trouve à refléter l'histoire : ce n'est qu'après Pâques qu'on saisira la dimension christologique de sa personne comme fils de Dieu. De plus, il montre la continuité entre le Jésus de l'histoire et le ressuscité : déjà au cours de sa vie terrestre des gens comme Marie avait l'intuition d'être devant une réalité qui les dépassait, et cette intuition de connaître sa pleine expression qu'à la résurrection.

Le v. 52 reprend en partie le v. 40 qui, lui, reprenait en partie 1, 80 sur Jean-Baptiste.

1, 80 (Jean-Baptiste)	2, 40 (Jésus)	2, 52 (Jésus)
Et comme l'enfant grandissait, il devint fort en Esprit	Et l'enfant grandit et devint fort, rempli de sagesse et gratifié par Dieu.	Et Jésus progressait en sagesse, en maturité et en faveur devant Dieu et les hommes

Le verset 2, 40 reprend 1, 80 et le développe, tout comme le verset 2, 52 reprend 2, 40 et le développe. Nous avons déjà fait remarquer que les récits sur Isaac, Samson et Samuel constituent l'arrière-plan de ces sommaires, et en particulier l'histoire de Samuel qui présente deux sommaires : « le petit Samuel grandissait devant le Seigneur » (1 S 2, 21), et « Quant au petit Samuel, il grandissait en taille et en beauté devant le Seigneur et aussi devant les hommes ». Or, nous avons déjà souligné que la première version du récit de l'enfance se terminait avec 2, 40 qui constituait non seulement une conclusion, mais aussi une transition vers le ministère de Jésus. Quand il a ajouté le récit du jeune Jésus au Temple, Luc a préféré laisser la conclusion de 2, 40 et ajouter une deuxième conclusion en 2, 52, pouvant se sentir justifié par le précédent de Samuel. Et les deux conclusions mentionnant la sagesse de Jésus forment une inclusion autour d'un récit soulignant la compréhension christologique de Jésus.

Le v. 52 reprend les termes « sagesse » et « faveur » du v. 40. Ce qui est nouveau est le terme « maturité » (*hēlikia* : âge, stature), un terme approprié pour décrire le passage de l'adolescence à la vie adulte. Un autre aspect nouveau est de ne plus simplement parler d'être rempli de sagesse et de faveur, mais de faire des progrès dans ces qualités. Encore une fois, cette description est très appropriée : Jésus à douze ans avait déjà fait preuve de sagesse, il s'agit maintenant de faire encore des progrès avant son ministère comme adulte; quant au progrès en faveur, c'est sans doute lié à son obéissance à ses parents, si on se fie à Pr 3, 1-14 : « Tu trouveras la faveur et seras bien avisé aux yeux de Dieu et des hommes ». Le mot *charis* (faveur, grâce) désigne la bonté fondamentale manifestée dans une vie en harmonie avec les commandements de Dieu.

IX. Épilogue

Les récits de Matthieu et Luc sont très différents. Les deux évangélistes ne se sont pas connus et ignoraient leur œuvre respective. Aussi, il est impossible d'harmoniser les deux récits pour créer un récit continu. Mais derrière toutes ces différences et ces points irréconciliables, il se dégage néanmoins une compréhension commune de la naissance du Messie.

1. Il y a un effort commun pour relier la naissance à ce qui précède dans l'histoire d'Israël
2. On a cherché à développer la signification christologique de la naissance, et donc à y montrer le début de ce qui sera manifeste dans les évangiles.

Bref, le récit de l'enfance est le lieu où l'AT et l'évangile se rencontrent.

C'est Matthieu qui a créé ce lien de la manière la plus évidente avec une pédagogie méthodique. Sa généalogie parcourt toute l'histoire d'Israël, d'Abraham à Jésus, mais sa conclusion s'ouvre sur la nouveauté constituée par la conception du Messie, sans l'intervention d'un homme. Son récit de l'enfance s'appuie sur une source qui reprend l'histoire du patriarche Joseph et du jeune Moïse, à laquelle il ajoute des citations de l'Écriture, mettant l'accent sur les grands événements et les lieux de l'histoire d'Israël, que Jésus se trouve à revivre. La composition de Matthieu veut assurer son lecteur que tout faisait partie du plan de Dieu : le nom du Messie, sa conception d'une vierge, et le fait qu'il soit né à Bethléem, mais originaire de Nazareth.

C'est moins clair chez Luc. Sa généalogie n'apparaît pas au début de son évangile, mais au moment du baptême du Jésus adulte. Ses allusions à l'Écriture sont moins directes et plus subtiles. Sa pédagogie est avant tout celle de scènes bien équilibrées (les diptyques) avec des messages transmis par des personnages clés. Luc semble avoir composé lui-même le récit de l'enfance du début à la fin, utilisant ici et là des morceaux d'information ou de tradition populaire, à l'exception des cantiques et de la scène du jeune Jésus au temple qui seraient des compositions externes qu'il aurait ajouté dans une deuxième étape. Ses sources d'inspiration dans l'AT ne sont pas les mêmes que Matthieu, alors qu'il s'intéresse plus à certains couples patriarcaux comme Abraham et Sara, ou aux héros comme Samson et Samuel, ou encore, à la piété postexilique des Anawim. Alors que Matthieu a préféré dramatiser la figure de Joseph qui n'apparaît pourtant pas dans l'évangile, sauf comme nom du père de Jésus, Luc a choisi Marie et Jean-Baptiste. Et comme il met en scène beaucoup plus de personnages que Matthieu, il peut distribuer plus largement les rôles des gens ouverts à la révélation sur le fils de Dieu; on a l'impression que tous les Juifs pieux ont accueilli immédiatement Jésus.

L'attitude face à Jésus est beaucoup plus contrastée chez Matthieu. Le rejet est plus clairement affirmé sous les figures d'Hérode, des grands prêtres et des scribes. C'est sans doute l'écho de l'époque et le milieu de Matthieu où existait un conflit avec le Judaïsme pharisien, et donc il entend dire que ce conflit a commencé dès les premiers jours du Messie. Chez Luc, même si Syméon a prédit que l'enfant sera là pour « la chute et le relèvement de beaucoup en Israël », il ne présente aucune scène de rejet, sinon dans les Actes des Apôtres. Dans le triangle des villes de Bethléem, Nazareth et Jérusalem, toute l'atmosphère est favorable au Messie (chez Matthieu, Jérusalem est bouleversée de manière négative par la naissance du Messie). Ainsi, pour Luc l'ensemble des Juifs reconnaissent en Jésus l'accomplissement de la Loi, des prophètes et du culte. Sur eux, l'Esprit Saint a été répandu (Marie, Zacharie, Syméon), anticipant le don de l'Esprit Saint à la Pentecôte. Bref, Luc a voulu établir la continuité du mouvement chrétien avec Israël, et c'est ainsi qu'il a choisi Marie pour incarner cette continuité, elle une représentante des Anawim, totalement obéissante à la parole de Dieu, le modèle du disciple et qui sera membre de la première communauté chrétienne.

Annexes

I. Le mariage dans le lévirat

Jésus a-t-il eu plusieurs grands-pères?

Cette question est soulevée quand on compare la généalogie de Jésus fournie par Matthieu et celle fournie par Luc et qu'on examine qui était le grand-père de Jésus (voir la [table 4](#)). En effet, Matthieu et Luc s'entendent pour présenter Joseph comme le père de Jésus. Mais qui était le père de Joseph, et donc grand-père de Jésus? Selon Matthieu, il s'appelle Jacob, mais selon Luc il s'appelle Héli. Comment expliquer ce fait?

Une solution a été proposée par Julius Africanus (vers l'an 225) et se base sur la loi du lévirat dont parle Dt 25, 5-10. Selon cette loi, si un homme meurt sans avoir donné d'enfant à son épouse, c'est son frère (habituellement plus jeune) qui doit l'épouser et lui donner une postérité. Or, l'enfant qui en naît est légalement l'enfant de l'homme décédé, et non de son père naturel. C'est ainsi que Julius Africanus propose que Luc nous donne la généalogie légale de Jésus, tandis que Matthieu nous donne la généalogie naturelle : ainsi, chez Luc Héli est le père légal de Joseph, tandis que chez Matthieu Jacob est le père naturel de Joseph. Aujourd'hui, des biblistes ont repris cette proposition mais en l'inversant : Luc propose la généalogie naturelle, et Matthieu la généalogie légale.

Si ingénieuse soit-elle, cette solution rencontre de sérieuses difficultés.

- a. Pour qu'Hélie et Jacob soient frères ou demi-frères, il faudrait qu'ils aient le même père, i.e. que Matthan dans la généalogie de Matthieu soit identique à Matthat de la généalogie de Luc. Mais le père de Matthan/Matthat est Éléazar chez Matthieu, et Lévi chez Luc. Faut-il alors recourir encore une fois à la loi du lévirat pour expliquer cette situation? Pour solutionner ce problème certains biblistes ont proposé que Matthan et Matthat étaient deux personnes différentes, et donc Hélie et Jacob étaient seulement des demi-frères. Mais alors on fait face à l'hypothèse douteuse que la mère aurait successivement épousé deux hommes ayant pratiquement le même nom.
- b. On ne sait pas dans quelle mesure le lévirat était vraiment pratiqué à l'époque de Jésus, même si Mc 12, 18-27 suggère que cette coutume était connue.
- c. Le but du lévirat était de donner un fils légal à l'homme décédé. Dès lors il serait étrange de se donner la peine de produire une généalogie naturelle, alors que seule la filiation légale importait.
- d. L'hypothèse du lévirat n'expliquerait tout au plus que les différences à la fin de la généalogie, sans éclairer les autres différences au milieu de la généalogie. Par exemple, elle n'explique pas le fait que Matthieu fait remonter la descendance de Jésus à Abioud fils de Zorobabel, et Luc à Résa fils de Zorobabel. Et pourquoi Matthieu trace la descendance de Jésus à David par l'intermédiaire de son fils Salomon, et Luc par l'intermédiaire de son fils Nathan?

L'hypothèse du lévirat résout si peu de choses et comporte tant de difficultés qu'il faut l'abandonner pour expliquer l'existence de deux généalogies différentes.

II. La descendance davidique

Sur le plan historique, Jésus était-il de la maison de David?

Si une majorité de biblistes reconnaissent la valeur historique de l'affirmation que Jésus était de lignée davidique, un certain nombre y voient un théologoumène, i.e. l'historisation d'une affirmation théologique. Ainsi, selon ces biblistes, la jeune communauté chrétienne aurait vu en Jésus quelqu'un qui comblait les espérances d'Israël, et parmi ces espérances il y avait celle d'un Messie, et c'est comme ça que Jésus reçut le titre de Messie; mais dans la pensée juive on percevait le Messie comme étant de descendance davidique, et c'est ainsi que Jésus serait devenu fils de David, et éventuellement on lui aurait fabriqué une généalogie davidique.

1. L'attente d'un messie davidique au premier siècle

Quelle était l'importance d'un messie de lignée davidique à l'époque de Jésus? Rappelons que la maison royale de David n'exerçait plus aucun pouvoir depuis le 6e s. av. JC, à l'époque de Zorobabel, un homme de la lignée davidique qui était devenu gouverneur en Perse (voir la [note de Mt 1, 12](#)). Mais au 2e s., sous les Maccabées et les Hasmonéens les Juifs ont retrouvé une certaine indépendance, ce qui a ressuscité les espoirs d'un retour de la monarchie, principalement chez les Pharisiens et les Esséniens qui se sont mis à espérer la restauration de la véritable lignée royale, de la maison de David. L'expression « fils de David » pour désigner le roi attendu apparaît pour la première fois dans les Psaumes de Salomon 17, 21 (fin du 1er s. av. JC ou début du 1er s. de l'ère moderne). Le psaume se lamente que, même si le Seigneur a choisi David pour être roi d'Israël, ce sont actuellement des pécheurs qui sont sur le trône (les Hasmonéens), et donc espère que bientôt viendra le vrai roi, fils de David, qui purifiera Jérusalem et rassemblera un peuple saint. Le même type d'espérance s'est développé chez les Esséniens de Qumrân. Par exemple, en [4Q Florilegium](#) i 10-13, un commentaire de 1 S 7, 11-14 concernant la dynastie davidique, on peut lire : « Il est le germe (*semah*) de David qui s'élèvera avec l'Interpréteur de la Loi... à la fin des temps ».

Après la destruction du Temple en l'an 70 et la reconstruction du Judaïsme autour des Pharisiens, l'expression « fils de David » est devenue la façon habituelle de désigner le Messie. Dans le [Shémoné Esrè](#), la prière commune des Juifs en vigueur avant la fin du premier siècle de l'ère moderne, la quatorzième bénédiction demande de rétablir

promptement le trône de David à Jérusalem, et la quinzième demande que la descendance de David soit exaltée et fleurisse.

Ainsi, il y avait une association du Messie à une lignée davidique. Cependant il y a un certain nombre d'exceptions qui empêche de voir cette association comme automatique. Par exemple, au début du 2^e siècle de notre ère Rabbi Aquiba a salué Bar Kochba comme une figure messianique même s'il n'était pas de lignée davidique. À Qumrân, en plus d'un messie davidique, on aspirait à la venue d'un messie d'Aaron, i.e. un grand prêtre de la lignée lévitique qui aurait reçu l'onction. C'est une perspective semblable que présente l'épître aux Hébreux où Jésus apparaît comme un grand prêtre, et donc il aurait plus simple pour l'auteur que Jésus soit de lignée lévitique, et non davidique.

2. La faiblesse du théologoumène

La théorie d'un théologoumène rencontre deux objections majeures.

- a. La parenté de Jésus était bien connue dans le milieu de l'église primitive. Si vraiment la famille n'était pas de lignée davidique, comment aurait-il pu accepter qu'on fasse l'affirmation théologique d'un ancêtre davidique? En particulier Jacques, le frère du Seigneur, un leader de la communauté de Jérusalem jusque vers l'an 60, comment n'aurait-il pas pu entendre parler de cette prétention davidique? De plus, une fausse prétention à être de lignée davidique aurait offert un grand sujet de polémique pour ses ennemis; ainsi, on s'attendrait à trouver des traces de polémique de la part des Pharisiens. Mais, s'il y a eu des attaques juives sur sa naissance légitime, il n'y a jamais eu de polémique sur sa descendance de David. Et Hégésippe (2^e s.) nous informe que Jude, le frère de Jésus, subit un procès devant l'empereur Domitien sur la base qu'il était de la descendance de David, et donc politiquement dangereux. Julius Africanus, pour sa part, qui est né en Palestine et y a vécu une partie de sa vie, rapporte qu'il y avait des parents de Jésus qui vivaient encore à Nazareth et étaient familiers avec les généalogies familiales.
- b. Les données probantes du Nouveau Testament sur l'ascendance davidique de Jésus sont largement répandues et son apparues très tôt. On peut citer l'épître aux Romains (vers l'an 58) : « (l'évangile) concerne son Fils, issu selon la chair de la lignée de David » (1, 3). Pourtant, Paul connaissait la situation Palestinienne, et avait reçu une formation Pharisienne, et donc la question de la lignée davidique était d'une extrême importance pour lui, surtout lors de la période où il a été persécuteur des chrétiens. Ainsi, Paul n'aurait pas mis de l'avant cette ascendance davidique si elle n'avait aucune base.

3. Le texte de Marc 12, 35-37a

Certains biblistes ont utilisé ce texte de Marc pour affirmer que Jésus aurait rejeté cette origine davidique. En effet, alors qu'il enseignait dans l'enceinte du Temple, Jésus posa la question : « Comment les scribes peuvent-ils dire que le Messie est fils de David ? David lui-même, inspiré par l'Esprit Saint, a dit : "Le Seigneur (Dieu) a dit à mon Seigneur (le Messie)... David lui-même l'appelle Seigneur..." ». Selon ces biblistes, Jésus nierait que le Messie serait de descendance davidique. Car en admettant l'hypothèse que Jésus aurait prétendu être le Messie, il aurait voulu ici montrer que le Messie n'avait pas besoin d'être fils de David, puisque lui-même ne l'était pas. Une telle interprétation rencontre de sérieuses objections, en commençant par les trois évangélistes qui affirment ailleurs que Jésus est de la lignée davidique.

Rappelons que Jésus a proclamé le règne de Dieu, un règne qui avait déjà commencé à se réaliser. Cette proclamation est reliée aux promesses de Dieu à Israël, et pour plusieurs, ces promesses incluent un Messie davidique qui rétablirait un royaume indépendant et prospère comme celui de David autrefois. Parmi ceux qui l'ont suivi comme disciples, certains l'ont salué comme le Messie attendu, même s'il ne semble pas que Jésus ait approuvé ce titre; il se serait surtout objecté à la façon dont on percevait ce Messie et les implications qu'on en tirait. La distance qu'il a prise avec sa famille (Mc 3, 31-35) était une façon de s'éloigner d'une descendance physique pour mettre l'accent sur la souveraineté de Dieu dans l'implantation de ses plans.

Revenons à Mc 12, 35-37a. C'est une parole pour l'essentiel qui remonte probablement à Jésus lui-même. La question que pose Jésus pourrait être un exemple de question de type *haggada* que nous connaissons par les écrits rabbiniques : la question vise les contradictions apparentes de différents versets de l'Écriture. Dans notre cas, nous avons d'une part plusieurs passages qui aux yeux des scribes démontrent clairement que le Messie sera de la descendance de David, et d'autre part un passage où le Messie est appelé Seigneur de David. La solution habituelle dans une *haggada* est que tous les passages ont raison dans différents contextes, ou qu'ils constituent différents aspects de la vérité. Mais ce qui est sûr, on ne peut se servir de ce passage pour affirmer que Jésus aurait nié être de descendance davidique et/ou d'être le Messie.

Terminons avec une citation de l'Épître à Barnabé (2^e s.) commentant Ex 17, 14 :

Maintenant, voici Jésus une fois de plus, non pas comme fils de l'homme mais comme Fils de Dieu... Parce qu'ils allaient prétendre que le Christ était fils de David, David lui-même, prévoyant et craignant cette erreur des pécheurs, a prophétisé : "Le Seigneur a dit à mon Seigneur". (17, 14)

L'auteur de cette lettre ne nie pas la descendance davidique, mais affirme simplement que la filiation davidique ne doit pas nous distraire du fait que Jésus est fils de Dieu.

Que conclure? Les données probantes sur la descendance davidique de Jésus l'emportent sur les doutes qu'on pourrait avoir. Mais il ne s'agirait pas d'une lignée royale directe ou du fait que sa famille serait d'une noblesse ancestrale, mais plutôt d'une des branches latérales non-aristocratiques de la maison de David (voir notre [analyse des listes généalogiques](#)).

Ceci étant dit, il faut convenir que si Jésus n'avait pas été de descendance davidique cela n'aurait aucune conséquence négative sur la foi chrétienne et la théologie. Au contraire, la messianité davidique avait une saveur trop nationaliste pour occuper l'avant-plan de la pensée chrétienne. Et dans les évangiles, on note une mise en garde contre une perception trop physique de cette lignée davidique ou de lui donner une priorité. C'est ce que fait Mc 12, 35-37a.

III. La naissance à Bethléhem

Sur le plan historique, Jésus est-il né à Bethléhem?

Il y a un certain consensus chez les biblistes pour affirmer que Bethléhem n'est pas le lieu de naissance de Jésus. Les récits de l'enfance qui placent cette naissance à Bethléhem serait une historicisation d'une affirmation théologique : on aurait voulu illustrer par ce récit la foi que Jésus était le messie, fils de David. Mais quand on examine de près cette théorie d'une historicisation d'une affirmation théologique, on se bute à un certain nombre de difficultés.

- a. Cette théorie présuppose qu'il y avait chez les Juifs à l'époque de Jésus une attente que le messie devait naître à Bethléhem. Mais les données que nous avons sur le sujet nous viennent de chrétiens, pas les Juifs : il y a Mt 2, 4-5 (la scène d'Hérode avec les grands prêtres et les scribes) et Jn 7, 41-42 (on y dit que le messie doit être de la descendance de David et venir de Bethléhem). Chez les Juifs, les données sont beaucoup plus tardives.
- b. Même si on pouvait prouver une telle attente chez les Juifs, ce ne serait pas suffisant pour créer de toute pièce une naissance à Bethléhem. Car il y avait aussi l'attente d'un messie caché qui apparaîtrait soudainement, comme en fait écho Jn 7, 27. Aussi, si Jésus n'était pas à Bethléhem, on aurait pu se contenter de le présenter comme ce messie caché qui est soudainement apparu au Jourdain pour se faire baptiser.
- c. Si Luc insiste pour dire que Bethléhem est la ville de David, on note l'absence d'une telle insistance chez Matthieu, et donc élimine chez lui la nécessité d'une naissance dans cette ville pour affirmer qu'il est le messie.
- d. Des biblistes ont affirmé que le récit de la naissance à Bethléhem a servi pour les chrétiens d'argument apologétique contre les Juifs qui ridiculisaient le fait qu'un messie puisse venir de Nazareth. Mais le récit d'une naissance à Bethléhem est apparu tardivement dans la formation des évangiles, si bien que les chrétiens ont pu prêcher et accepter Jésus comme messie pendant une cinquantaine ans sans être au courant qu'il soit né à Bethléhem.
- e. Plus tard, dans la polémique juive contre les chrétiens, jamais on n'a questionné la naissance de Jésus à Bethléhem.

Ainsi, il faut être prudent dans l'affirmation que la naissance à Bethléhem est une historicisation d'une conviction théologique. Mais cela étant dit, il faut reconnaître qu'il y a de graves objections à ce que la naissance de Jésus à Bethléhem soit un fait historique.

- a. Les deux grands témoignages (Luc et Matthieu) sur une naissance à Jérusalem ne concordent pas. Chez Matthieu, ce n'est qu'indirectement qu'on apprend que les parents de Jésus vivaient à Bethléhem (Mt 2, 11) et que la Judée était sa terre natale (Mt 2, 22), et donc que cette naissance à Bethléhem était normale. Chez Luc, au contraire, les parents de Jésus vivent à Nazareth de Galilée, et la raison pour laquelle ils se seraient rendus brièvement à Bethléhem, là où Jésus serait né, n'est pas soutenable sur le plan historique, i.e. le recensement de Quirinius; ce recensement a bel et bien eu lieu, mais une autre date et il ne concernait pas la Galilée (voir le détail à l'Annexe VII).
- b. À part les récits de l'enfance de Luc et Matthieu, le reste des évangiles ignorent totalement une telle naissance à Bethléhem. Les données qu'on y trouve présentent Nazareth et la Galilée comme la ville ou la région natale de Jésus, sa *patris* (Mc 6, 1.4; Mt 13, 54.57; Lc 4, 23-24). Ce terme de *patris* (patrie, pays d'origine) est introduit par Marc qui ignore cette naissance à Bethléhem. Quand Luc et Matthieu reprennent ce terme dans leur récit du ministère de Jésus, ils semblent assumer la même signification d'une naissance en Galilée. Parmi les auditeurs de Jésus en Mc 6, 2-3, personne ne semble au courant d'une quelconque naissance de Jésus dans la cité de David de Bethléhem, et tous sont estomaqués qu'il soit devenu une figure religieuse importante; sa situation familiale ne laissait présager rien d'extraordinaire. Et Jn 7, 41-42.52 comprend une petite indication d'une origine en Galilée, et une absence complète de connaissance d'une naissance ailleurs. Enfin, dans le petit village de Nazareth, comment aurait-on pu ignorer cette naissance à Bethléhem si les parents étaient arrivés comme des étrangers, d'après Matthieu, ou comme revenant avec un nouveau-né après un bref séjour en Judée selon Luc?

IV. La conception virginale

Sur le plan historique, Jésus a-t-il été conçu sans un père humain

Il est probable que Matthieu et Luc considéraient la conception virginale comme historique, mais la question n'avait pas la même intensité que pour nous aujourd'hui ; leur intérêt était avant tout théologique, et plus spécifiquement christologique. Mais il vaut la peine de revoir cette question, en sachant que les données probantes de la Bible n'apporteront probablement pas de réponse définitive pour la simple raison que la Bible n'a pas été écrite pour répondre à cette question.

Commençons par le terme « conception virginale » qui se distingue de « naissance virginale ». Car la question que nous posons n'est pas comment il est sorti du ventre maternel, mais comment il a été conçu : a-t-il été conçu sans l'intervention d'un père humain, i.e. sans que la semence mâle imprègne la mère? Dans le monde chrétien postbiblique, la croyance en une naissance virginale s'est développée en parallèle avec une conception virginale, et donc on a cru que l'enfantement de Jésus s'est fait sans douleur et sans que l'hymen soit rompu. L'écrit apocryphe Protévangile de Jacques 19-20 y fait allusion. Mais notre propos se restreindra à la conception virginale, évitant du même coup les implications au niveau du credo de la naissance virginale. En effet, l'expression « né de la vierge Marie », comporte une certaine ambiguïté : car s'il est clair que les auteurs du credo entendaient désigner la conception virginale, il est moins clair qu'ils entendaient proposer à la foi chrétienne la manière sur le plan biologique dont Jésus a été conçu. Rappelons que ce credo a été proposé pour lutter contre l'hérésie de ceux qui doutaient de l'humanité de Jésus. Et donc en spécifiant que Jésus a connu une naissance comme tout le monde, qu'il a souffert sous Ponce Pilate et qu'il est bel et bien mort, on voulait mettre l'accent sur le fait que Jésus est bien un être historique. Ainsi, l'accent n'est pas sur la conception ou la naissance virginale.

A. Le silence du reste du Nouveau Testament

Personne ne réfute qu'il n'y a aucune mention explicite de conception virginale dans le NT à part les récits de l'enfance. Le point de désaccord concerne les références implicites. Examinons les textes mentionnés.

1. Les lettres pauliniennes

Ga 4, 4 : « Mais, quand est venu l'accomplissement du temps, Dieu a envoyé son Fils, né d'une femme et assujéti à la loi ». Certains biblistes y voient l'indice d'une conception virginale, car on ne mentionne que la mère. Malheureusement, Paul parle simplement de la réalité de la naissance, et non pas de la manière dont Jésus a été conçu. Et l'expression « né d'une femme » vise à mettre l'accent sur ce que Jésus partage avec tous ceux qu'il est venu sauver.

L'emploi par Paul du verbe *ginesthai* (venir à l'existence) pour parler du fait que Jésus « est né » (voir Ga 4, 4; Rm 1, 3; Ph 2, 7), plutôt que d'utiliser un verbe comme *gennan* (engendrer), comme en Ga 4, 23.24.29 impliquerait qu'il parle de conception virginale. Malheureusement, les deux verbes à la forme moyenne ou passive signifient tous les deux : être né, être engendré, et ne nous disent rien de spécifique sur la manière d'être conçu. Par exemple, Matthieu qui croit pourtant en la conception virginale emploie au moins une fois le verbe *gennan* avec la signification claire que Jésus a été engendré.

2. L'évangile de Marc

Marc ne mentionne jamais le nom de Joseph, père de Jésus, et dans les passages de Matthieu et Luc où les résidents de Nazareth parlent du « fils de charpentier » ou du « fils de Joseph » pour désigner Jésus, Marc utilise plutôt « fils de Marie » (Mc 6, 3; Mt 13, 55; Lc 4, 22). Pour certains biblistes, nous aurions ici un indice que Marc savait que Jésus n'avait pas de père humain. Malheureusement, il y a une solution plus simple sur l'absence de Joseph dans tous les évangiles : il serait déjà mort quand Jésus fut baptisé. Et l'expression « fils de Marie » ne fait que rendre compte du seul parent encore vivant au moment où Marc met en scène la famille de Jésus. De plus, il est invraisemblable que Marc ferait ici allusion à une conception virginale dans le contexte où Jésus se plaint d'être mal accueilli dans sa propre patrie.

Un texte de Marc exclut clairement la possibilité qu'il connaissait la conception virginale. En Mc 3, 21.31-35, « les siens » pensent que Jésus a perdu la tête et veulent se saisir de lui, puis Marc nous dit que sa mère et ses frères se tiennent dehors, tandis qu'à l'intérieur de la maison se tiennent ceux qui l'écoutent, une famille constituée de ceux qui font la volonté de Dieu. Ce portrait peu flatteur de la relation de Marie à Jésus est irréciliable avec la connaissance que Marc aurait de la conception virginale. Ce portrait est si peu flatteur que Matthieu et Luc, qui connaissent la conception virginale, ont éliminé le début de la scène où on croit que Jésus est fou, et Luc va plus loin jusqu'à inclure la famille de Jésus parmi ceux qui croient et font la volonté de Dieu à la fin de la scène.

3. Les écrits johanniques

Certains biblistes ont vu une allusion à la conception virginale dans une variante de Jn 1, 13 qui dit : « Celui qui était (au lieu de 'ceux qui étaient') engendré, ni d'un vouloir de chair, ni d'un vouloir d'homme, mais de

Dieu ». Malheureusement, aucun manuscrit grec ne soutient cette variante qui semble être le résultat d'un changement fait à la période patristique pour rehausser la valeur christologique du texte.

On a aussi invoqué Jn 7, 42 (« L'Écriture ne dit-elle pas qu'il sera de la lignée de David et qu'il viendra de Bethléem, la petite cité dont David était originaire ? ») où l'évangéliste aurait été au courant d'une naissance à Bethléem, et donc d'une conception virgine. Malheureusement, cette allusion à Bethléem ne prouve pas que, pour l'évangéliste, Jésus serait né à Bethléem, et encore moins qu'il serait né d'une conception virgine. On a aussi mis de l'avant 1 Jn 5, 18 (« Nous savons que quiconque est né de Dieu ne pèche plus, mais étant né de Dieu, Il le garde ») où la deuxième partie de la phrase est traduite par : mais l'Engendré de Dieu le garde. Malheureusement, cette traduction est douteuse, et même en acceptant cette traduction, on ne voit pas comment ce serait une allusion à la conception virgine, puisque la même expression « engendré (ou né) de Dieu » est appliquée aux chrétiens en 1 Jn 2, 29 39, 9; 5, 1.4.

Bref, aucune des références implicites n'est convaincante et il y a vraiment un silence sur la conception virgine dans tout le reste du Nouveau Testament. Par contre, cela ne signifie pas pour autant qu'aucun auteur, à part Matthieu et Luc, ne connaissait la conception virgine. On peut seulement dire que sa valeur christologique n'était pas encore perçue pour faire partie des écrits. Mais ce silence dit clairement une chose : il faut mettre en question la théorie voulant que la mémoire de la conception virgine ait été transmise par la famille de Jésus aux prédicateurs apostoliques et qu'elle était universellement acceptée chez le chrétien comme un élément fondamental de sa foi.

B. L'origine de l'idée d'une conception virgine

C'est seulement dans les récits de l'enfance de Matthieu et de Luc qu'on mentionne la conception virgine. Et même dans ces récits de l'enfance, il n'y a en fait que deux passages : Mt 1, 18-25 et Lc 1, 26-39, qui le mentionnent. Dans notre commentaire, nous avons présenté l'hypothèse que ces récits représentent une combinaison de différents récits et traditions préévangéliques. Il n'y pas de données claires soutenant que l'idée de la conception virgine dans ce matériel préévangélique ait été présente ailleurs que dans l'annonciation évangélique de naissance. Mais le fait que Matthieu et Luc s'entendent sur l'annonciation de naissance comme véhicule de l'idée d'une conception virgine établit fermement qu'un ensemble de trois items sont antérieurs aux deux évangiles :

- i. la forme littéraire d'une annonciation évangélique de naissance
- ii. le message théologique dans l'annonciation qui place en parallèle la descendance davidique du Messie et l'engendrement du fils de Dieu par la puissance de l'Esprit-Saint
- iii. le cadre de l'annonciation qui met en scène une jeune fille qui a été fiancée mais est encore vierge.

Comment expliquer ces trois items de la tradition préévangélique. Le premier item est bien connu comme structure littéraire de l'AT (voir le [tableau des étapes d'un récit d'annonciation de naissance](#)) et fut donc un moyen naturel pour un chrétien d'origine juive pour réfléchir sur la naissance de Jésus. Le deuxième item provient de la compréhension christologique de Jésus après Pâques où Dieu l'a fait Christ et Seigneur, et qui avec le temps a été déplacée au moment de sa conception, puisqu'il s'agissait de la même personne. C'est le troisième item qui pose problème : pourquoi placer cette affirmation de foi que Jésus est fils de Dieu par la puissance de l'Esprit-Saint dans le cadre d'une conception du Messie par une vierge? Quels ont été les catalyseurs?

1. Les catalyseurs non-historiques

a. La conception virgine dans les religions païennes ou dans les religions du monde

Selon certains biblistes la conception virgine était un symbole très connu pour expliquer l'origine divine de certains êtres, comme le montrent les récits provenant des religions du monde. On peut citer par exemple la conception d'un certain nombre de figures comme Buddha, Krishna, le fils de Zoroastre, Persée, Romulus, les Pharaons, Alexandre le Grand, Auguste, Platon, Apollonius de Tyane. Mais la validité d'une telle comparaison tient à trois facteurs:

- i. De telles légendes étaient-elles connues des chrétiens à l'époque du Nouveau Testament au point de les influencer dans l'idée d'une conception virgine de Jésus? Il y a d'abord le problème de la datation de ces légendes, si bien qu'il est difficile de faire la preuve qu'elles existaient, voire qu'elles étaient connues au premier siècle chez les chrétiens. De plus, la conception virgine de Jésus est structurée sur le modèle d'un récit d'annonciation de l'AT, et donc il faut donc au minimum présupposer qu'on serait dans le monde du judaïsme de langue grecque qui jouerait le rôle de pont avec la culture des autres religions.
- ii. Dans quelle mesure de telles légendes seraient attrayantes ou acceptables à des chrétiens juifs parlant le grec? Plusieurs de ces légendes impliquent une conduite sexuelle vulgaire et amoral. Sg 14, 26 (« confusion des valeurs, oubli des bienfaits, souillure des âmes, inversion sexuelle, anarchie des mariages, adultère et débauche ») et Rm 1, 24 (« C'est pourquoi Dieu les a livrés, par les convoitises de leurs cœurs, à l'impureté où ils avilissent eux-mêmes leurs propres corps ») nous donne une idée de la réaction naturelle de Juifs qui parlaient le grec.

iii. Peut-on dire que ces légendes constituent un véritable parallèle avec la conception virginale non-sexuelle de Jésus décrit par Matthieu et Luc, où Marie n'est pas fécondée par une divinité mâle avec qui elle aurait eu une relation sexuelle, mais cette conception se fait par la puissance créatrice de l'Esprit Saint? Bref, il n'existe pas de véritable parallèle.

b. La conception virginale dans le Judaïsme

Trois parallèles ont été proposés.

- i. Il y a d'abord le texte de la Septante de Is 7, 14 auquel fait référence Mt 1, 22-23 : « Voici, la vierge concevra, et elle enfantera un fils, et tu appelleras son nom d'Emmanuel ». Dans notre commentaire, nous avons montré que le choix de la Septante de traduire par « vierge » le mot hébreu « jeune fille » ne signifie pas pour autant que le traducteur entendait parler de conception virginale du Messie, car cette conception est clairement placée dans le futur. Tout ce qu'il entend dire est qu'une femme, qui est pour l'instant vierge, concevra de manière naturelle un enfant le jour où elle sera unie à un homme. Tout au plus entend-il signifier qu'il s'agira d'un premier-né. C'est l'exégèse chrétienne qui a donné une nouvelle interprétation à ce passage d'Isaïe à la lumière d'une tradition existante sur la conception virginale. Et Matthieu a simplement cherché à colorer son récit avec cette interprétation.
- ii. Pour décrire la génération des vertus dans l'âme humaine, Philon d'Alexandrie emploie les récits allégoriques des patriarches qui furent engendrés par le moyen de Dieu : « Rébecca, qui est la persévérance, devint enceinte de Dieu ». Malheureusement, nous sommes dans le monde de l'allégorie.
- iii. Pour essayer de donner suite à cette idée de patriarches engendrés par Dieu sans intervention d'un mâle, certains biblistes se sont tournés vers Paul qui distingue ainsi les deux fils d'Abraham, l'un né selon la chair, l'autre selon la promesse ou l'esprit (Ga 4, 23, 29). Mais ailleurs (Rm 9, 8-10) affirme clairement que les enfants des patriarches selon la promesse ont été conçus par relations sexuelles entre parents.

Ainsi, même dans le monde juif on demeure sans parallèles.

2. Les catalyseurs historiques

La question qu'il faut poser est : comment la connaissance sur la façon extraordinaire dont Jésus a été conçu est-elle parvenue aux chrétiens, et pourquoi s'est-elle manifestée si tard et seulement dans deux écrits du NT? Voici deux réponses qui ont été proposées.

a. Une tradition familiale

Éliminons d'entrée de jeu la thèse simpliste que le récit de l'enfance chez Matthieu vint de Joseph et celui de Luc vint de Marie, tout comme celle qui veut que Marie a eu une annonce au début de sa grossesse, et Joseph plusieurs mois après, ce qui présupposerait que Marie et Joseph ne se sont jamais parlé. Comme nous l'avons vu dans notre commentaire, les récits d'annonciations sont des variations développées à partir d'une tradition préévangélique en suivant la structure des récits d'annonce de l'AT, et il n'y a aucune base pour affirmer qu'un tel récit proviendrait des parents. Une question plus sensée serait celle-ci : est-ce que la connaissance expérientielle que l'enfant aurait été conçu sans un père humain serait parvenue à la communauté chrétienne à travers Marie, avec le corollaire que tout cela était dû à l'action de Dieu?

Certains biblistes proposent une réponse positive à cette question en se basant sur la phrase : « Marie gardait soigneusement tous ces événements, les interprétant dans son cœur ». Malheureusement, cette phrase de Luc ne fait que reprendre Gn 37, 11 et Dn 4, 28 (LXX) qui se réfèrent à des rêves, et n'a rien à voir avec la préservation d'une tradition oculaire. La plus grande difficulté concernant la préservation par Marie d'une tradition familiale est le fait que cette tradition n'est apparue que dans la dernière partie du premier siècle (vers l'an 80 ou 85). De plus, il y a une forte tradition que les frères de Jésus n'ont pas cru en lui pendant son ministère (Jn 7, 5; Mc 3, 21, suivi de 3, 31). Alors comment Marie ne leur a-t-elle pas communiqué son origine divine? La conception virginale n'avait-elle pas des implications sur l'identité de Jésus? Dans les quelques scènes où elle apparaît dans les évangiles pendant le ministère de Jésus, on chercherait en vain des indices d'une compréhension christologique de sa part. Et quand après Pâques on se mettra à proclamer que Jésus est devenu Christ, Seigneur, ou fils de Dieu par sa résurrection, jamais on ne mentionne la conception virginale.

b. Une connaissance publique d'une naissance « prématurée ».

Selon la mise en scène de Luc et Matthieu, Marie est devenue enceinte assez longtemps avant sa cohabitation avec son mari. Selon ce scénario, Jésus serait né bien avant le temps habituel après la cohabitation, et cela n'aurait pas pu échapper au regard public. Peut-on dire qu'il s'agit d'un fait

historique? Que cette situation se retrouve chez Matthieu et Luc, avec seulement Matthieu qui en fait une utilisation légèrement apologétique, suggère que nous sommes devant une tradition antérieure à ces deux évangélistes. Si tout cela était de la pure fiction, pourquoi avoir créé de toute pièce une situation qui ne pouvait être qu'embarrassante? D'ailleurs ce fut une des accusations provenant du monde juif que Jésus était un enfant illégitime (voir l'annexe V), une accusation qui a circulé au I^{er} siècle.

S'il est donc tout à fait vraisemblable que la chronologie concernant la grossesse de Marie soit historique, la question devient : comment l'idée d'une conception virginale s'est-elle faufilée dans cette situation. Les opposants à Jésus ont perçu cette situation comme une preuve d'illégitimité et d'infidélité de la part de Marie. Mais les chrétiens ne pouvaient accepter une telle explication, en raison de leur foi que Jésus était totalement sans péché (2 Co 5, 21; 1 P 2, 22; He 4, 15; 1 Jn 3, 5) et du fait que Matthieu et Luc présentent ses parents comme des personnes saintes et droites (Mt 1, 19; Lc 1, 42). On aurait alors cherché une explication positive à cette conception irrégulière. Ainsi, l'idée de la conception virginale serait née de l'interaction de plusieurs facteurs :

- i. l'affirmation de foi issue des premières prédications que Jésus a été désigné ou engendré comme fils de Dieu par l'Esprit Saint
- ii. la théologie d'un être sans péché cherchant à éclairer le fait historique de la conception de Jésus par la mère de Jésus avant même le moment de la cohabitation avec son mari
- iii. et l'ingrédient d'une tradition familiale a peut-être donné corps à tout ce mélange

Il reste que tous ces arguments demeurent si ténus qu'il faut conclure que, sur le plan des données bibliques qu'on peut scientifiquement contrôler, la question de l'historicité de la conception virginale ne peut être résolue.

C. Autres facteurs influents

Comme les données du NT sont non concluantes, plusieurs autres facteurs ont guidé les discussions. En voici une liste.

- a. Les données qui nous viennent du 2^e s., après la période néotestamentaire, ne nous aide pas beaucoup. Il y a d'abord les écrits apocryphes où la conception virginale est bien attestée, un indice de sa popularité. Mais d'autre part, il y avait des groupes qui niaient la conception virginale. Il y a d'abord les chrétiens gnostiques, souvent influencés par leurs préjugés doctrinaux de l'hérésie du docétisme ou antimonde : l'idée de prendre chair dans un utérus leur répugnait. Mais, de manière plus importante pour nous, il y a le rejet de la conception virginale par des Juifs chrétiens qui acceptaient Jésus comme Messie d'origine strictement humaine; il y aurait donc eu une tradition d'une conception naturelle en Palestine chez des gens d'origine juive qui ont cru en Jésus.
- b. On a aussi invoqué la théorie de l'inspiration et de l'inerrance de l'Écriture pour affirmer que, si Matthieu et Luc ont parlé de conception virginale pour Jésus, ce doit être un fait historique. C'est oublier que les évangélistes font une affirmation christologique sur Jésus comme fils de Dieu et fils de David. Bien sûr, ils assument une virginité biologique, mais ce n'est pas là le point principal de leur affirmation. Ainsi, un chrétien pourrait ne pas accepter la virginité biologique, mais accepter l'affirmation christologique, et par là conserver toute sa vérité à l'enseignement évangélique.
- c. De même, on a évoqué la continuité dans l'enseignement de l'Église sur l'historicité de la conception virginale, et de fait on peut citer une unanimité virtuelle de l'an 200 à l'an 1800. Mais il faut rappeler ce que nous avons dit plus tôt sur le Credo avec son expression « naissance virginale » qui n'est pas d'abord une affirmation biologique, et il faut déterminer jusqu'à quel point l'affirmation du Credo est liée inextricablement à un présupposé d'ordre biologique. Il faut aussi faire remarquer que cette période d'unanimité dans l'Église correspond à celle où les opposants à la conception virginale de Jésus niaient également sa divinité. Ce n'est plus le cas aujourd'hui. Mais il faut se rappeler de deux points :
 - i. Dans la foi chrétienne fidèle à l'orthodoxie, Jésus demeurerait fils de Dieu peu importe la façon dont il aurait été conçu, puisque sa filiation est éternelle et non dépendante de l'incarnation
 - ii. Pour le chrétien ordinaire, la conception virginale semble avoir été un signe efficace pour signifier la filiation divine et éternelle de Jésus
- d. Pour certains, la conception virginale se trouverait à nier l'humanité de Jésus, puisqu'il n'aurait pas été conçu comme chacun de nous. Pourtant, si la conception virginale chez Matthieu et Luc était liée à l'affirmation de la filiation divine de Jésus, cela n'entachait pas pour eux sa pleine humanité. Et de fait, Matthieu associe cette conception avec une généalogie de ses ancêtres. Paradoxalement, ceux qui ont nié la conception virginale de Jésus dans l'histoire de l'Église sont ceux qui niaient aussi son humanité.
- e. Dans l'histoire du dogme chrétien, la conception virginale a été mise au service des théories sur la concupiscence concernant la transmission du péché originel (le péché se transmettrait par les relations sexuelles et les appétits sensuels suscités par la procréation). Selon cette perspective, Jésus serait né sans le

péché originel, car il n'a pas été conçu par relation sexuelle. Une telle théorie n'a plus grand adepte aujourd'hui, et surtout elle est totalement étrangère aux évangélistes.

- f. La conception virginale a rapidement été imbriquée dans le portrait plus large de la virginité perpétuelle de Marie. Les églises qui ont une forte tradition mariale voient toutes les questions concernant la conception virginale comme une menace à la position de Marie comme « mère de Dieu » depuis le concile d'Éphèse (431); on craint qu'une conception naturelle enlèvera à Jésus sa noblesse et à Marie sa sainteté. Pourtant, à l'origine la conception virginale ne montre aucune trace de biais antisexuel; pour les évangélistes c'était le signe visible de l'intervention gracieuse de Dieu, et en aucune façon cette intervention ne rend la conception naturelle dans le mariage moins sainte.
- g. Dans l'histoire, l'alternative à la conception virginale n'a malheureusement pas été la naissance normale dans un mariage, mais une naissance illégitime en raison de l'infidélité de Marie (voir l'Annexe V). Les seuls à nier la conception virginale tout en maintenant que Jésus était le fils naturel et légitime de Joseph étaient des chrétiens juifs du 2^e s. Malheureusement, le récit de Matthieu exclut cette possibilité. Néanmoins, certains chrétiens acceptent l'idée que Jésus est un fils illégitime, y voyant la phase ultime du processus décrit par Ph 2, 7 où le fils s'est dépouillé lui-même pour se faire esclave, tout en insistant qu'une naissance illégitime n'est pas une faute de la part de Jésus. Il reste que l'illégitimité détruirait aux yeux de Matthieu et Luc l'atmosphère de sainteté et de pureté qui entourait les origines de Jésus et nierait la théologie voulant que Jésus vint du milieu pieux des Anawim d'Israël.
- h. La conception virginale demeure un miracle, même si les évangiles n'ont pas mis en valeur son caractère merveilleux. Il y a eu beaucoup d'effort dans l'histoire pour en faire un phénomène naturel : un cas de parthénogénèse, ou le résultat d'un clonage ou d'embryologie expérimental. Tout cela représente une mauvaise compréhension de ce que la tradition chrétienne cherchait à exprimer par la conception virginale, i.e. une action extraordinaire de la puissance créatrice de Dieu, aussi unique que la création initiale.

V. L'accusation d'illégitimité

Jésus a-t-il été considéré comme un enfant illégitime de son vivant par les Juifs?

Nous avons vu que l'un des catalyseurs possibles de l'idée de conception virginale de Jésus était le souvenir que Jésus était né trop tôt après que ses parents eurent commencé leur cohabitation. Les chrétiens ont expliqué cette situation par une action miraculeuse de Dieu, tandis que les adversaires de Jésus y ont vu la preuve d'une naissance illégitime. Regardons d'un peu plus près l'accusation d'illégitimité en commençant par les faits avant d'examiner les diverses hypothèses.

A. Les données probantes du second siècle et la période ultérieure

Le défi est de trouver des traces d'illégitimité qui ne dépendent pas des récits de l'enfance. L'évangile de Thomas, découvert à Nag Hammadi, semble dépendre en bonne part des évangiles, mais contient aussi des passages authentiques du ministère de Jésus. L'un de ces passages dit : « Qui connaît père et mère sera appelé 'fils d'une prostituée' » (#105). Mais la signification de ce passage est trop obscure pour être de quel qu'utilité. On trouve aussi le passage suivant dans les Actes de Pilates (2^e s.) :

Les anciens des Juifs prirent la parole et dirent à Jésus : "Que devons-nous voir ? Premièrement, que tu es né de la fornication ; deuxièmement, que ta naissance a signifié la mort des enfants de Bethléem ; troisièmement, que ton père Joseph et ta mère Marie se sont enfuis en Égypte parce qu'ils n'étaient pas considérés comme des gens de valeur". (2, 3)

Malheureusement, ce texte semble clairement dépendre de Matthieu.

Le philosophe romain Celse, que nous ne connaissons que par Origène, aurait écrit une œuvre (Discours véritable), vers l'an 178, dans laquelle il dit ceci :

C'est Jésus lui-même qui a inventé l'histoire selon laquelle il était né d'une vierge. En réalité, sa mère était une pauvre femme de la campagne qui gagnait sa vie en filant. Elle avait été chassée par son mari menuisier (*tektôn*) après avoir été condamnée pour adultère avec un soldat nommé Panthera. Elle a alors erré et donné secrètement naissance à Jésus. Plus tard, parce qu'il était pauvre, Jésus a loué ses services en Égypte où il est devenu un adepte de la magie. Gonflé par celles-ci, il s'attribua le titre de Dieu (Origène, Contre Celse I, 28.32.69).

Une telle attaque contre les origines de Jésus était répandue. En Afrique du Nord, Tertullien, qui écrit vers l'an 197, mentionne parmi les accusations contre Jésus celle qu'il était le fils d'une prostituée (De spectaculis xxx 3). Mais tous ces témoignages nous viennent d'écrits chrétiens qui se situent dans un contexte polémique, et donc ne sont pas toujours fiables. Mais il reste que l'expression « fils de Panthera » se retrouve aussi dans la bouche des rabbins

de la période tannaïtique (les deux premiers siècles de notre ère), sans qu'on sache s'il fait référence à l'illégitimité de la naissance de Jésus. Par contre, Siméon ben Azzai (début du 2e s.) aurait dit avoir trouvé à Jérusalem une généalogie qui affirme : « Un tel et un tel est illégitime, car né d'une femme mariée » (*Mishna, Jebamoth 4, 13*). Certains prétendent que cette phrase ferait référence à Jésus, non nommé par peur de représailles chrétiennes. Malheureusement, il n'y a aucun moyen de valider qu'il s'agisse d'une référence à Jésus.

Au cours de la période amoraïque de la littérature juive (l'an 200 à 500), la croyance en l'illégitimité de Jésus est bien répandue dans les milieux juifs, alors qu'on identifie Ben Panthera avec Ben Stada, dont la mère était Miriam, une coiffeuse qui aurait été infidèle à son mari. Ben Stada aurait appris les formules de magie noire en Égypte, et il aurait été pendu (crucifié) la veille de la Pâque (*Talmud de Babylone, Sabbath 104b; Sanhedrin 67a*).

La question réelle qui se pose à propos de toutes ces accusations d'illégitimité, attestées au 2e s. par les sources tant chrétiennes que juives, est dans quelle mesure représentent-elles une tradition indépendante des évangiles. Quand on y voit la mention d'un séjour en Égypte il est difficile de ne pas y voir une dépendance de l'évangile de Matthieu. Il y a la mention de Panthera qui ne peut être expliqué par les évangiles, mais cela pourrait être simplement un embellissement d'un récit développé à partir de celui de Matthieu. Bref, il n'y a aucun moyen de savoir avec certitude que les accusations d'illégitimité représentent des accusations qui auraient circulé avant que Matthieu compose son récit.

B. Les données probantes du Nouveau Testament

Deux passages pourraient faire référence à l'accusation d'illégitimité dans les milieux juifs.

1. L'appellation « fils de Marie » en Marc 6, 3

Pour le texte de Marc, il y a deux traditions manuscrites. Nous avons souligné les mots importants.

Marc 6, 3 (selon les codex majeurs)	Marc 6, 3 (P ⁴⁵ , la famille des 13 minuscules, les vieilles latines, la traduction copte boharique, la traduction arménienne)	Matthieu 13, 55	Luc 4, 22	Jean 6, 42
Celui-là n'est-il pas <u>le menuisier, le fils de Marie</u> et (le) frère de Jacques et de Joset et de Jude et de Simon? Et ne sont-elles pas, ses sœurs, ici, près de nous?	Celui-là n'est-il pas <u>le fils du menuisier, le fils de Marie</u>	Celui-là n'est-il <u>le fils du menuisier? Sa mère ne s'appelle-t-elle pas Marie</u> , et ses frères Jacques et Joseph et Simon et Jude? Et ses sœurs ne sont-elles pas toutes près de nous?	N'est-il pas <u>(le) fils de Joseph</u> , celui-là?	Celui-là n'est-il pas Jésus, <u>le fils de Joseph</u> , dont nous connaissons <u>le père et la mère</u> ?

Les trois synoptiques mettent cette question dans la bouche des gens de Nazareth à l'occasion de la seule visite de Jésus dans sa ville pendant son ministère pour souligner le contraste entre ses origines modestes et sa réputation croissante pour ses faits merveilleux et sa prédication. Chez Jean, la question est mise sur les lèvres « des Juifs » sur le bord du lac de Tibériade, mais elle a la même signification. Il est probable que nous soyons devant des variations autour d'une même tradition ancienne.

Le poids des meilleurs manuscrits de Marc favorisent la première leçon (colonne 1), malgré l'ancienneté du Papyrus 45 (début du 3e s.). Certains biblistes considèrent la deuxième leçon comme la version originelle avec l'argument que des scribes auraient vu l'expression « fils du menuisier » comme une négation de la conception virginale, et donc aurait plutôt attribué le métier de menuisier à Jésus et éliminé la mention du père. À cela il faut répondre qu'il est douteux que des scribes auraient apporté une modification qui aurait mis Marc en désaccord avec Matthieu et Luc. Aussi, il est plus probable que la première leçon est la version originelle, et la deuxième leçon provient d'un copiste qui aurait modifié le texte de Marc pour le synchroniser avec celui de Matthieu et Luc.

Alors comment expliquer les différences entre les évangélistes? Il semble y avoir deux traditions derrière ces textes, une tradition longue (Marc et Matthieu) et une tradition courte (Luc, Jean). Dans la tradition longue on fait référence au menuisier, à Marie, aux frères et aux sœurs; dans la tradition courte Jésus est simplement appelé « fils de Joseph ». Marc représente la tradition longue, que Matthieu aurait légèrement modifié pour éviter que Jésus soit appelé « menuisier » par révérence à son égard.

Ceci étant dit, il est impossible de retracer la tradition qui serait derrière les traditions longue et courte, et donc il est impossible de savoir si selon la tradition la plus ancienne Jésus était appelé « fils de Marie » ou « fils

de Joseph », ou « fils de Joseph et Marie ». Néanmoins, considérons les implications que Jésus soit appelé « menuisier, fils de Marie ». Tout d'abord, être appelé « menuisier » n'a rien de négatif; cela place simplement Jésus avec les autres métiers comparables des citoyens de Nazareth, et donc le définit comme un « homme ordinaire ». Pour l'expression « fils de Marie », il y a eu beaucoup de discussions chez les biblistes, certains y voyant une affirmation d'illégitimité de la naissance de Jésus selon un principe du Judaïsme tardif : Un homme est illégitime quand il est appelé en référence au nom de sa mère, car un bâtard n'a pas de père. La faille de cet argument est qu'il est impossible de savoir si ce principe existait à l'époque de Jésus. Aussi, la façon la plus simple d'expliquer l'expression « fils de Marie » est le contexte où Joseph était décédé et Marie, le seul parent survivant, était bien connue de tous les villageois. De plus, le fait que Marc mentionne également les frères et les sœurs de Jésus élimine la possibilité que l'expression « fils de Marie » aurait une connotation d'illégitimité; l'accent est plutôt que nous sommes devant des gens ordinaires.

Ainsi, Marc 6, 3 ne nous donne pas de soutien véritable à l'idée que les Juifs considéraient Jésus comme un enfant illégitime pendant son ministère.

2. Le débat sur l'illégitimité en Jean 8, 41

« "Vous faites, vous, les œuvres de votre père." Ils lui dirent : "Nous ne sommes pas nés de prostitution, nous avons un seul père : Dieu" ». Rappelons le contexte. Il y a un débat entre Jésus et « les Juifs » sur la descendance d'Abraham (8, 31s), qu'ils appellent leur père. Jésus met en question cette descendance, puisqu'ils ne font pas les œuvres d'Abraham (v. 39). Et au v. 41 il fait référence de manière sarcastique à leur vrai père, le diable, ce qui amène les protestations des Juifs : « Nous ne sommes pas né de prostitution ». Certains biblistes ont interprété ainsi cette phrase avec qui commence avec un « nous (*egō*) » emphatique : « Nous (contrairement à toi), nous ne sommes pas né de prostitution ». Comme le contexte en est un d'illégitimité et de paternité, un indice d'accusation d'illégitimité a plus de plausibilité que de Marc 6, 3. Mais il reste que cette accusation est loin d'être certaine.

En conclusion de toute cette étude, il faut se résigner à accepter qu'on ne sait pas si l'accusation juive d'illégitimité, qui est apparue clairement au 2e s., relève d'une source indépendante de la tradition du récit de l'enfance, ce qui aurait pu nous aider à confirmer comme historique la chronologie d'une naissance « prématurée » supposée par Matthieu et (implicitement) par Luc.

VI. Un autre contexte juif pour le récit de Matthieu

À part le récit du patriarche Joseph et du jeune Moïse, ainsi que l'oracle de Balaam, y a-t-il d'autres sources?

Dans notre commentaire, nous avons présenté deux sources préévangéliques qui sont à la source du récit de l'enfance chez Matthieu, d'abord l'histoire du patriarche Joseph et du jeune Moïse qui ont donné forme aux apparitions angéliques, puis l'histoire de Balaam, un mage venu de l'est et qui a vu se lever l'étoile de David, une histoire qui a façonné le récit des mages venus d'Orient. Mais les biblistes ont vu d'autres sources qui auraient exercé une influence sur le récit de Matthieu.

1. La légende autour d'Abraham

Il existait dans le monde juif une légende autour d'Abraham. Selon cette légende, des astrologues auraient averti le méchant roi Nimrod que Terah (le père d'Abraham) aurait eu un fils au même moment où ils auraient vu une étoile se lever et dévorer toutes autres étoiles, signe que le nouveau-né allait posséder le monde entier, par conséquent le roi devait s'assurer de tuer tous les enfants mâles. Malheureusement, cette légende n'est attestée qu'assez tard dans l'ère chrétienne et on n'a aucune donnée qu'elle était connue à l'époque de Matthieu. De plus, elle semble avoir été façonnée sur le modèle du récit de la naissance de Moïse.

2. L'histoire de la reine de Saba

La reine de Saba est mentionnée par Mt 12, 42 (« car elle [la reine du Midi] est venue du bout du monde pour écouter la sagesse de Salomon »), qui reprend ici la source Q. Alors certains biblistes se sont demandés si l'histoire de la visite de la reine de Saba racontée par 1 R 10, 2 ne serait pas à l'origine du récit des mages, elle qui arrivait d'Arabie « avec des chameaux chargés d'aromates, d'or en grande quantité et de pierres précieuses ». Malheureusement, un autre récit, celui d'Is 60, 6 (« Un afflux de chameaux te couvrira... tous les gens de Saba viendront, ils apporteront de l'or et de l'encens ») nous offre un meilleur parallèle avec le cadeau des mages. De plus, la figure de Salomon dans l'histoire de la reine de Saba ne peut être comparée à celle du méchant Hérode dans le récit des mages.

3. Le séjour de Jacob/Israël en Égypte

Dans son chapitre 2, Matthieu fait revivre à Jésus les grands moments de l'histoire d'Israël. Aussi certains biblistes ont proposé comme arrière-plan le séjour de Jacob/Israël en Égypte alors qu'il était persécuté par Laban. Malheureusement, cet arrière-plan n'a pas la même force pour éclairer le chapitre 2 de Matthieu que le récit de Joseph qui a vraiment vécu en Égypte et qui a été associé à Pharaon et à ses rêves. Néanmoins, on ne peut exclure

des influences mineures de l'histoire de Jacob/Israël, en particulier la référence à Rachel, l'épouse de Jacob, en Mt 2, 17-18.

Lié à cet arrière-plan de l'histoire de Jacob/Israël, il y son développement sous forme d'un midrash tel qu'attestée par une Haggada de la Pâque, i.e. une histoire populaire de la délivrance d'Israël racontée dans le cadre de la célébration de la Pâque. Dans cette histoire, on reprend l'ancien credo de Dt 25, 5-8 (« Mon père était un Araméen errant. Il est descendu en Égypte... »). Mais en changeant une seule voyelle au verbe « errer », la phrase a été ainsi réinterprétée : « Un Araméen chercha à détruire mon père ». Alors, on a fait une comparaison avec Laban, un Araméen, qui chercha à détruire Jacob et à sa famille, ainsi qu'avec le Pharaon qui chercha à détruire les enfants mâles hébreux. Le midrash réunit un ensemble d'événements bibliques : les attaques contre Jacob et sa famille par Laban l'Araméen, la fuite en Égypte comme Dieu l'a demandé dans un rêve, et le retour au pays sous la direction de Moïse. Bref, l'histoire de Jacob/Israël ne peut être l'arrière-plan principal de la tradition pré-matthéenne, mais il est très possible que certains éléments de cette histoire se sont mêlés avec le récit autour de patriarche Joseph et du jeune Moïse.

VII. Le recensement sous Quirinius

Sur le plan historique, y a-t-il eu un recensement universel lors de la naissance de Jésus?

Or, en ce temps-là, parut un décret de César Auguste pour faire recenser le monde entier. (Ce premier recensement eut lieu à l'époque où Quirinius était gouverneur de Syrie). Et ainsi tous allaient se faire recenser, chacun dans sa propre ville ; Joseph aussi monta de Galilée, de la ville de Nazareth vers la Judée à la ville de David qui s'appelle Bethléem, parce qu'il était de la maison et de la descendance de David, pour se faire recenser. (Lc 2, 1-5)

Pris en soi et isolément, ce décret ne pose pas de problème sur le plan chronologique : Auguste a régné de l'an 44/42 av. JC jusqu'en l'an 14 de notre ère; Publius Sulicius Quirinius devint gouverneur ou légat de Syrie en l'an 6 de notre ère et conduisit cet année-là un recensement en Judée (non pas en Galilée). En nous basant sur cette information, Jésus serait né en l'an 6 de notre ère. Le problème vient de ce que Luc écrit ailleurs, par exemple en 1, 5 (« au temps d'Hérode, roi de Judée ») et en 3, 23 (« Jésus, à ses débuts, avait environ trente ans »), qui crée un conflit irrécyclable.

Commençons avec Lc 1, 5 et la mention du roi Hérode de Judée pour le moment des annonces à Zacharie et Marie. Selon la meilleure information dont nous disposons, Hérode le Grand est mort en l'an 4 av. JC (voir la [note de Mt 2, 1](#)). Or, d'après Lc 1, 36, la grossesse de Marie commença six mois après celle d'Élisabeth, si bien que Jésus serait né environ 15 ou 16 mois après l'annonce de la naissance de Jean-Baptiste. Puisque cette annonce se situait à l'époque d'Hérode et que ce dernier est mort en l'an -4, la naissance de Jésus doit avoir eu lieu au plus tard en l'an -3 (ce qui nous rapproche de la date proposée par Matthieu qui est vers l'an -6, i.e. deux ans avant la mort d'Hérode). Même là on se retrouve au moins dix ans avant le moment où Quirinius est devenu gouverneur de Syrie (l'an 6 de notre ère) et a entrepris son recensement. Trois solutions ont été proposées pour résoudre ce problème : 1) Réinterpréter la chronologie d'Hérode pour l'apparier à recensement de Quirinius de l'an 6 de notre ère; 2) Réinterpréter la chronologie du recensement de Quirinius pour l'apparier avec la date d'Hérode (l'an -4) du premier chapitre de Luc; 3) Reconnaître que l'une ou l'autre indication chronologique, ou les deux, sont inexacts et source de confusion, et qu'il n'y a ni besoin ni possibilité de réconciliation. Fondamentalement, c'est à cette troisième solution que nous conduira l'analyse dans cette annexe.

1. Réinterprétation de la chronologie d'Hérode

Une première suggestion est que Luc entendait désigner comme roi non pas Hérode le Grand, mais Archélaüs son fils qui régna en Judée de l'an -4 à l'an 6 de notre ère, jusqu'à ce qu'il soit déposé et exilé. Ainsi, on pourrait imaginer que l'annonce de Jean-Baptiste a eu lieu vers l'an 5 ou 6 de notre ère, et que Jésus serait né après la destitution d'Archélaüs, au moment où Quirinius est devenu légat de Syrie en l'an 6. Une variante de cette suggestion est de dissocier l'annonce à Zacharie de celle à Marie (que Luc aurait réunies pour des raisons théologiques) : l'annonce à Zacharie a bel et bien eu lieu sous Hérode le Grand (donc avant sa mort en l'an -4), et l'annonce à Marie a eu lieu au moment où Quirinius s'apprête à faire son recensement en l'an 6 de notre ère.

Malheureusement, ces suggestions entrent en conflit avec les données de Matthieu qui situent clairement la naissance de Jésus avant la mort d'Hérode le Grand en l'an -4, plus précisément deux ans avant sa mort. Elles entrent aussi en conflit avec les données de Luc lui-même en 3, 1.23 quand il situe le début de ministère de Jésus à la 15e année de l'empereur Tibère (i.e. en l'an 27-28) et qu'il ajoute que Jésus avait environ 30 ans à ce moment, ce qui implique une naissance au plus tard vers l'an -3 ou -4. C'est ce qui a poussé les biblistes à chercher une autre piste de solution.

2. Réinterprétation de la chronologie du recensement de Quirinius

Auguste a-t-il pu faire paraître un édit exigeant que tout l'empire romain soit soumis à un recensement? Il n'existe aucune donnée pouvant confirmer un tel fait. De plus, étant donné le statut différent des provinces et des

royaumes clients, un recensement universel est peu plausible. Mais Luc a peut-être voulu signifier non pas un seul recensement, mais la politique d'Auguste d'avoir régulièrement des recensements à des fins statistiques, ce qui inclurait la Judée. De fait, Auguste était intéressé aux recensements pour diverses raisons : sous son règne, on a procédé à trois reprises (l'an -28 et -8, ainsi qu'en 13-14 de notre ère) au dénombrement des citoyens romains pour des fins statistiques, et on faisait aussi des recensements à des fins d'impôt et de service militaire pour des citoyens non romains.

Mais un recensement romain aurait-il pu exiger que les gens retournent au lieu de leur tribu ou leurs ancêtres comme le décrit Luc pour Joseph? Nous n'avons aucun parallèle clair sur le sujet. Néanmoins on ne peut écarter a priori cette possibilité, puisque les Romains avaient l'habitude d'adapter leur administration aux circonstances locales, et donc un recensement conduit en Galilée respecterait l'attachement profond des Juifs à leur tribu ou à leurs relations ancestrales. Mais le récit de Luc nous dit que le recensement de Quirinius touchait la Galilée, ce qui ne correspond pas aux faits sur le recensement de l'an 6, car la Galilée ne relevait pas de l'autorité de Quirinius, mais du tétrarque Hérode Antipas qui y régnait. Cela amène la question : y a-t-il eu un recensement par Quirinius avant que la Galilée et la Judée ne soient gouvernées séparément?

Commençons par la question : Quirinius a-t-il pu être gouverneur de Syrie une première fois pendant ou peu de temps après le règne d'Hérode le Grand, i.e. autour ou avant l'an -4. L'historien juif Josèphe nous donne cette liste et cette chronologie des gouverneurs de Syrie :

23 à 13 av. JC	M. Agrippa
Vers l'an 10 av. JC	M. Titius
9 à 6 av. JC	S. Sentius Saturninus
6 à 4 av. JC ou plus tard	Quintilius (ou Quinctilius) Varus
1 av. JC à l'an 4 de notre ère	Gaius César
4 à 5 de notre ère	L. Volusius Saturninus
6 à après l'an 7 de notre ère	P. Sulpicius Quirinius

Pour que Quirinius ait pu être gouverneur de Syrie à deux reprises, i.e. une fois en l'an 6 et à un autre moment avant, deux seules possibilités existent selon la liste de Josèphe : soit avant Titius (i.e. avant -10), soit entre Varus et Gaius César (i.e. l'an -4 et -1). Malheureusement, même si cette solution est compatible avec les données de Luc, elle est incompatible avec la carrière bien documentée de Quirinius; en l'an 12 av. JC il était consul (Tacite, Annales III 48) et entre l'an -12 et -6, il est en Asie Mineure à la tête de légions en guerre contre les Homonades, avant de se retrouver en Syrie comme conseiller de Gaius César pour ensuite le remplacer.

Même en supposant que Quirinius aurait été gouverneur de Syrie une première fois pendant la période d'Hérode le Grand, comment expliquer un recensement du gouverneur de Syrie sur le territoire qui est de la juridiction d'Hérode? En effet, comme roi client Hérode qui payait un tribut à Rome, il prélevait lui-même ses taxes et on n'a aucune donnée que des Romains auraient prélevé des taxes basées sur un recensement dans son royaume. Et s'il y a eu un recensement en l'an 6 de notre ère c'est justement parce que le fils d'Hérode, Archélaüs, venait d'être déposé et les Romains reprenaient la juridiction de son territoire. De plus, il est peu plausible qu'un recensement romain ait pu avoir lieu soit sous Hérode le Grand, soit sous Archélaüs, sans déclencher une révolte dans la population. Et de fait, c'est exactement ce qui s'est produit en l'an 6 avec le recensement de Quirinius.

Considérons un moment la description de ce recensement par Josèphe. Après le départ d'Archélaüs, la Judée devint une province romaine annexée à la Syrie en l'an 6 de notre ère. Quirinius, désigné par Auguste pour être gouverneur de Syrie, entreprit de visiter la Judée « pour faire une évaluation des possessions des Juifs et liquider la succession d'Archélaüs ». Au premier abord, les Juifs furent choqués d'entendre parler d'avoir à rapporter leurs possessions, mais se rallièrent à cette demande à l'instance du grand prêtre. Par contre, Judas le Galilée prit la tête d'une rébellion, fondant le mouvement nationaliste des Zélotes. Tout cela est le signe d'un événement peu habituel. Quand Luc parle « du premier recensement sous Quirinius », il nous renvoie certainement à cet événement mémorable.

Dans un effort quasi désespéré de sauver l'exactitude de Luc, des biblistes ont proposé d'autres solutions. On a d'abord suggéré qu'il y a eu une corruption du texte de Luc et qu'au lieu de lire Quirinius, il faudrait lire Saturninus (gouverneur de 9 à 6 av. JC), même s'il n'existe aucun manuscrit soutenant cette leçon; cela permettrait de situer le recensement pendant la période d'Hérode. Ce qui a amené cette suggestion est un passage de Tertullien : « En ce temps-là il y a eu des recensements en Judée sous Auguste par Sentius Saturninus, par lesquels on pouvait s'enquérir des ancêtres de Jésus » (Adversus Marcion IV xix 10). Malheureusement, rien n'indique que Tertullien désigne ici Lc 2, 1-5. De plus, le contexte de cette phrase est un commentaire de Lc 8, 19-21 (« Ma mère et mon frère ce sont ceux qui écoutent la parole de Dieu et la mettent en pratique ») où il confronte les docètes qui nient l'humanité de Jésus et se trouve à leur dire : vous pouvez vérifier dans les documents de recensement que Jésus a bel et bien des ancêtres. Tertullien assume que de tels documents doivent exister en Palestine.

Une autre tentative désespérée de sauver l'exactitude de Luc a été de proposer un recensement en deux étapes, i.e. un recensement qui aurait commencé sous Saturninus ou Varus (donc à l'époque d'Hérode), et qui aurait été complété sous Quirinius. Malheureusement, Luc ne nous dit pas que le recensement a été complété avec Quirinius, mais qu'il a eu lieu (*egeneto*) sous Quirinius. Une variante de cette proposition a été de placer à l'époque de Saturninus une étape du recensement appelée *apographē* (l'inscription des biens taxables et des personnes), et à l'époque de Quirinius l'étape appelée *apotimēsis* (l'évaluation ou cotisation de la taxe actuelle basée sur l'inscription). Malheureusement, Luc parle d'un *apographē* (inscription) à l'époque de Quirinius, et non d'un *apotimēsis*.

3. Reconnaître le caractère irréconciliable de l'information de Luc

Après tout ce travail d'analyse, le poids des données probantes nous empêche d'opérer une réconciliation entre les chapitres 1 et 2 de Luc : on a aucune raison sérieuse de croire qu'il y a eu un recensement romain en Palestine sous Quirinius à l'époque d'Hérode le Grand. L'information du chapitre 1 peut être exacte : Jésus a pu naître sous le règne d'Hérode le Grand ou à la fin. Mais il est inexact d'associer cette naissance avec le recensement mené en l'an 6 sous Quirinius. Luc est tout aussi inexact en Ac 5, 36 à propos de ce recensement, quand il met dans la bouche de Gamaliel, peu de temps de temps après la mort de Jésus en l'an 30, une allusion à la révolte de Theudas, qui ne s'est produite en fait que 10 ans plus tard, et à quoi s'ajoute l'erreur de dater implicitement la révolte de Judas le Galiléen (vers l'an 6) après celle de Theudas.

Il vaut la peine de citer ici R. Syme :

Deux événements marquants de l'histoire de la Palestine vont laisser leurs traces dans l'esprit des hommes. D'abord, la fin d'Hérode en 4 av. JC, ensuite l'annexion de la Judée en l'an 6. L'un ou l'autre pourrait servir de datation approximative dans une société peu encline à la documentation exacte. Chaque événement, comme c'est arrivé, a entraîné des perturbations. Les plus graves furent celles de l'an 4 av. JC, selon Josèphe. Varus, légat de Syrie, dut intervenir avec l'ensemble de son armée. Mais la crise de l'an 6 est celle dont on s'est souvenue avec le plus de vivacité parce que la domination et la fiscalité romaines étaient imposées. C'est ainsi qu'en Actes 5, 37, le pharisien Gamaliel dit dans son discours : "A l'époque du recensement." (*The Titulus Tiburtinus*, in *Vestigia : Akten des VI Internationalen Kongresses für Griechische und Lateinische Epigraphik*, p. 600)

Que conclure? Même si Luc est inexact dans la datation du recensement de Quirinius et qu'il l'a associé par erreur à la naissance de Jésus, il faut reconnaître que cette association lui a permis d'expliquer pourquoi Joseph et Marie se sont retrouvés à Bethléem pour la naissance de Jésus. Et cela a servi admirablement ses intérêts théologiques en donnant à la nativité une toile de fond mondiale et marquée par l'histoire d'Israël.

VIII. Le midrash comme genre littéraire

Les récits de l'enfance sont-ils des midrashim?

Ce sujet est important, car certains biblistes qualifient les récits de l'enfance comme un midrash (au pluriel : midrashim). Et dans certains milieux catholiques romains, qualifier un écrit de midrash revient à dire qu'il s'agit d'un écrit de fiction, d'une fable et que les événements racontés ne se sont jamais produits.

En hébreu biblique, le verbe *dāraš* signifie : chercher, examiner, enquêter, étudier, tandis que le nom *midraš* exprime le produit de cette recherche ou de cette étude. Le nom apparaît pour la première fois en 2 Ch 13, 22 (« Le reste des actes d'Abiya, ses faits et gestes, est écrit dans le commentaire (*midraš*) du prophète Iddo »; voir aussi 2 Ch 24, 27); malheureusement, ce *midraš* n'a pas été préservé. Nous avons une meilleure idée avec Si 51, 23 : « Approchez-vous de moi, ignorants, et établissez votre demeure dans la maison de l'instruction (*paideia*) ». La réalité de la « maison de l'instruction » anticipe l'usage post-biblique des *bêt-ham-midraš* ou « école ». Dans les manuscrits de la mer Morte, 4Qflor i 14 utilise *midraš* comme titre à un passage qui interprète le Ps 1, 1 en utilisant diverses citations bibliques tressées ensemble en guise d'interprétation.

Dans le Judaïsme post-chrétien, le *midraš* désigne les œuvres qui rassemblent les déclarations légales, les histoires et les homélies des rabbins autour de textes bibliques. À partir du 2e s. de l'ère moderne, on a conservé des midrashim rabbiniques contenant des commentaires ligne par ligne de livres comme l'Exode ou les Nombres dans le style : « Rabbi X a dit, '...'; et Rabbi Y a dit, '...' ». Le midrash de type halakhique ou halakha (*halākā* : règle, loi) désigne une interprétation sous forme de déclaration légale, alors que l'interprétation non légale est appelée haggada (*haggādā* : histoire) ou de type haggadique. Aussi, quand on parle de midrash, il faut distinguer la collection de ces diverses interprétations, et le processus midrashique qui a conduit à ces interprétations. Notons enfin que le lien entre l'Écriture qui est commentée et la collection des interprétations qui sont censées l'éclairer est parfois lâche, si bien que le midrash en est venu à désigner tout exposé homilétique libre, avec une connotation de fable ou floklöre pour illustrer la bible dans le cas du midrash haggadique.

Considérons deux définitions qui ont été proposées, la première par Renée Bloch (cité par Wright, *Literary Genre*, 19).

Le midrash rabbinique est une réflexion homilétique ou une méditation sur la Bible qui cherche à réinterpréter ou actualiser un texte donné du passé pour les circonstances présentes.

R. Wright nous donne pour sa part une définition plus détaillée :

Le midrash rabbinique est une littérature centrée sur la Bible ; c'est une littérature sur une littérature. Un midrash est une œuvre qui tente de rendre un texte de l'Écriture compréhensible, utile et pertinent pour une génération ultérieure. C'est le texte de l'Écriture qui est le point de départ, et c'est pour le bien du texte que le midrash existe. Le traitement d'un texte donné peut être créatif ou non, mais la littérature dans son ensemble est principalement créative dans son traitement du matériel biblique. L'interprétation est parfois accomplie en réécrivant le matériel biblique.

Ces deux définitions sont quelque peu anachroniques, en ce sens qu'elles sont dérivées du matériel rabbinique ultérieur. Néanmoins, elles permettent d'identifier comme midrash certains passages comme Sg 11-19 qui est une homélie sur les plaies d'Égypte en Ex 7-12. Il n'est donc pas impossible que le terme midrash s'applique aux récits de l'enfance. Faisons quelques commentaires.

1. En se basant sur les récits de l'enfance, des midrashim au sens strict ont été composés dans le christianisme qui a suivi les premières communautés chrétiennes. Un bel exemple en est le Protévangile de Jacques qui a réécrit de manière créative au 2^e s. le matériel biblique. On a ainsi eu tendance à fusionner les récits de Matthieu et Luc et à ajouter des détails qu'ils ne mentionnent pas, comme les mages et les chameaux qui vont à la rencontre des bergers avec leur bœuf et leur âne devant la caverne de l'enfant. Le but de cette interprétation pleine d'imagination était de rendre l'Écriture compréhensible pour la génération future. Les midrashim de type haggadique se sont emparés aussi de ces récits pour identifier les mages, décrire leur sort subséquent, raconter les aventures de la sainte famille en Égypte.
2. Dans notre commentaire, nous avons proposé que Matthieu s'est servi d'une tradition pré-évangélique pour composer son récit de l'enfance. Or, l'arrière-plan de cette tradition pré-évangélique s'est inspiré de midrashim interprétant la naissance de Moïse en Ex 1-2. De tels midrashim sont attestés par Flavius Josèphe (Antiquités judaïques) et par Philon d'Alexandrie (Vie de Moïse). De manière moins claire, un midrash sur Mi 4-5 et Gn 35, 19-21 pourrait avoir exercé une influence sur Matthieu et Luc concernant la naissance du Messie à Bethléem. Nous n'affirmons pas toutefois que les récits de l'enfance sont des midrashim de l'AT, mais plutôt que Matthieu et Luc, en plus d'utiliser l'AT, se sont servis aussi des midrashim pour interpréter l'AT avec des détails supplémentaires.
3. Peut-on qualifier les récits de l'enfance de midrashim? En prenant la définition de Wright, ils seraient des midrashim s'ils étaient de la littérature sur de la littérature, i.e. s'ils étaient des commentaires de textes de l'AT. Ce n'est pas le cas. Si par exemple Matthieu s'est servi d'une tradition influencée par des midrashim de la naissance de Moïse, il n'a pas écrit son récit pour rendre l'histoire de la naissance de Moïse plus intelligible. De même, Luc brosse le portrait de plusieurs figures (Zacharie, Élisabeth, Syméon, Anne) à partir de modèles de l'AT (Abraham, Sara, les parents de Samuel, Éli), mais son but n'est pas de rendre ses modèles de l'AT plus intelligibles. Bref, Matthieu et Luc n'ont pas cherché à rendre l'Écriture plus intelligible, mais à rendre Jésus plus intelligible.
4. Après avoir dit que les récits de l'enfance ne sont pas des midrashim au sens strict, on peut néanmoins affirmer que le style d'exégèse utilisé dans les midrashim a aussi été utilisé dans les récits de l'enfance. Car bien que le sujet central fût Jésus et la compréhension christologique qu'on avait du fils de Dieu, on a cherché à rendre intelligible cette compréhension christologique, de la même façon que le midrash a cherché à rendre intelligible des textes de l'AT en ajoutant ce qu'on pensait être un détail historique ou encore en exerçant son imagination créatrice. C'est ainsi que les récits de l'enfance sont un mélange d'histoire et choses vraisemblables, d'images tirées de l'AT ou de la tradition juive, ou d'images qui anticipent ce qui se produira dans le ministère de Jésus, tout cela tressé ensemble pour dramatiser la conception et la naissance du Messie qui était fils de Dieu. En soi, c'est aussi un processus théologique, qui se sert de l'arrière-plan de l'AT pour interpréter une compréhension christologique, et démontrer la continuité entre l'ancien et le nouveau. Dans quelle catégorie doit-on alors mettre les récits de l'enfance? Peut-être celui de « récits de l'enfance d'hommes fameux ». Une classification si large nous permettrait d'accueillir des récits qui, malgré la similitude de leur christologie chez Matthieu et Luc et la même tendance à combler les lacunes en recourant à l'AT, révèlent un style et des accents très différents.
5. Toute cette discussion implique que les récits de l'enfance n'appartiennent pas au genre littéraire d'histoire basée sur des faits. Cela ne signifie pas pour autant qu'on ne reconnaît pas la présence probable d'éléments ayant une valeur historique. Mais on ne peut soutenir l'idée que les deux récits de l'enfance, comme on les connaît actuellement, sont totalement historiques. Et même, de larges pans ne sont pas historiques. Mais tout cela ne met pas en péril le message fondamental des récits (que Jésus est fils de Dieu depuis sa conception) et l'insight que Dieu a guidé la composition de l'Écriture pour l'éducation de son peuple. Car ce n'est pas seulement avec l'histoire qu'un peuple peut être éduqué et formé.

Quelle influence a pu avoir la quatrième Églogue de Virgile?

Traduction de la quatrième Églogue^a

1 Ô Muses de Sicile, laissez-moi chanter sur une note un peu plus noble. 2 Le thème des vergers et des humbles tamaris ne plaît pas à tout le monde. 3 Si nous chantons sur des forêts, qu'elles soient dignes d'un consul^b.

4 Voici venu le dernier âge dont parlait la Sibylle de Cumès ; 5 une grande ligne ordonnée de siècles recommence ; 6 maintenant aussi la Vierge revient ; le règne de Saturne^c revient ; 7 une nouvelle génération humaine descend du haut des cieux. 8 Sur l'Enfant qui va naître, sous lequel la race de fer 9 cessera et une race d'or surgira sur le monde entier, 10 toi, ô chaste Lucine^d, souris favorablement, car ton Apollon est maintenant roi.

11 Cet âge glorieux commencera sous ton consulat, 12 ô Pollion, au moment où les mois^e puissants commencent leur course. 13 Sous ta direction, les traces de notre culpabilité qui subsistent^f 14 disparaîtront, libérant la terre de sa peur perpétuelle. 15 Il [l'Enfant] recevra la vie divine et verra 16 les héros se mêler aux dieux, et lui-même sera vu par eux. 17 Et il régnera sur un monde rendu paisible par les vertus de son père.

[Le prochain printemps de l'enfance de l'enfant] 18 Mais d'abord pour toi, ô Enfant, sans être cultivée, la terre donnera comme petits dons 19 des lierres grimant partout à l'état sauvage et se mêlant au nard rustique, 20 et le lis d'Égypte mêlé à l'acanthé souriante. 21 Sans qu'on les appelle, les chèvres reviendront à la maison, les mamelles gonflées de lait ; 22 et les troupeaux ne craindront pas les puissants lions. 23 Pour ton plaisir, ton berceau produira une corne d'abondance de fleurs. 24 Le serpent périra, ainsi que l'herbe vénéneuse trompeuse, 25 tandis que l'arbuste aromatique d'Assyrie poussera dans tous les champs.

[Le prochain été de l'éducation de l'enfant] 26 Dès que tu pourras lire les louanges des héros et les exploits de tes parents, 27 et que tu sauras en quoi consiste la valeur, 28 la plaine deviendra lentement dorée avec les épis ondulants, 29 et le raisin mûr sera suspendu aux ronces sauvages, 30 et les chênes durs produiront des gouttes de miel pleines de rosée. 31 Cependant, quelques traces du péché d'autrefois subsisteront, 32 amenant les hommes à tenter la mer dans des bateaux, à construire des murs autour 33 des villes, et à labourer la terre avec des sillons. 34 Il y aura alors un deuxième Argo avec un deuxième Tiphys pour le piloter, 35 transportant une élite de héros ; il y aura une deuxième série de guerres, 36 et une fois de plus un grand Achille sera envoyé à Troie^g.

[L'âge adulte future de l'enfant] 37 Ensuite, quand les années auront fait de toi un homme fort, 38 même le marchand quittera la mer, et le navire construit avec du pin 39 cessera ses voyages^h marchands. Toute terre sera féconde ; 40 mais la terre ne sentira pas le râteau, et la vigne ne sentira pas le sarcloir. 41 Le laboureur robuste libérera ses bœufs du joug. 42 On n'apprendra plus à teindre la laine de diverses couleurs ; 43 car le bélier dans les prés changera lui-même sa toison, 44 tantôt d'une douce teinte pourpre, tantôt d'un jaune safran ; 45 et spontanément les agneaux qui paissent seront vêtus de vermillon.

46 Les Parques ont crié aux rouets du destin : "Que de tels temps arrivent bientôt", 47 exprimant à l'unisson la volonté divine immuable.

[Le triomphe de l'enfant] 48 Entre dans tes grands honneurs - le temps est pratiquement venu - 49 O cher descendant des dieux, ô puissant allié de Jupiter ! 50 Voici que le monde tremble en hommage à sa coupole massive ; 51 l'étendue de la terre et de la mer et les étendues du ciel ! 52 Voyez comme toutes choses se réjouissent de cet âge à venir ! 53 Maintenant, je souhaite que dans une vie assez longue, la dernière partie 54 et une inspiration suffisante me permettent de raconter tes exploits. 55 Alors je ne serai pas dépassé dans le chant par le Thrace Orphée, 56 même si sa mère Calliope l'assiste, 57 ni par Linus, même si le bel Apollon, son père, l'aide. 58 En effet, si Pan lui-même se mesurait à moi en présence d'un juge de son Arcadie natale, 59 il se jugerait vaincu.

60 Avance, ô petit garçon, et reconnais en souriantⁱ ta mère, 61 que dix longs mois ont amenée à la fatigue du travail d'enfance. 62 Avance, ô petit garçon, sur qui les parents n'ont pas encore souri, 63 qu'aucun dieu n'a honoré à sa table, et aucune déesse dans son lit.

^a Les trois premières lignes constituent une transition du thème bucolique de l'Églogue précédent, qui était inspiré par le poète pastoral grec de Sicile, Théocrite. Les lignes sont numérotées dans la traduction, la structure d'ensemble étant trois lignes au début et quatre à la fin (un total de sept), et 56 lignes entre les deux, parfois en groupe sept. ▲

^b C'est une référence à Asinius Pollion (voir la ligne 12) qui était consul en 40 av. JC. ▲

^c Les lignes suivantes renvoient à la théorie des périodes désignées par quatre métaux, dans la séquence or, argent, bronze, fer. La période guerrière du fer est presque terminée, et la première partie de la période d'or fait son retour. Virgile associe la période d'or avec Saturne; pour les autres, c'était la période de Cronos. ▲

^d Lucine est la déesse de l'accouchement; elle est souvent identifiée avec Diane ou Artémis, la sœur d'Apollon qui est mentionné à la ligne suivante. Apollon sera roi parce que la prophétie qu'il a émise par l'intermédiaire de la Sibylle se réalisera. ▲

^e Les mois désignent les dix mois de la grossesse qui aboutissent à la naissance de l'Enfant (ligne 61). ▲

^f L'expression "traces de culpabilité" et "traces du péché d'autrefois" à la ligne 31 sont les effets restants des guerres civiles romaines. ▲

^g Les lignes 31 à 36 admettent qu'il y aura une période intermédiaire au cours de laquelle la guerre se produira encore, mais il s'agira désormais d'une guerre étrangère, comme celle d'Achille contre Troie, et non plus d'une guerre de Romains contre Romains. ▲

^h Puisque la terre de chaque pays sera féconde, il n'y aura plus besoin d'acheter des produits d'autres pays. ▲

ⁱ Il n'est pas clair si l'Enfant doit sourire à la mère, ou vice versa. ▲

Virgile (70 à 19 av. JC) a composé ce poème en l'an -40. Le poème parle d'une vierge (ligne 6) et d'un enfant de descendance divine (49) devant qui toute la terre tremblera en hommage (50) dans un âge d'or de paix (9, 17) quand aura disparu « les traces de culpabilité » (13, 14). On imagine facilement que des chrétiens ont vu dans cette quatrième Églogue la prédiction païenne de la naissance virginale de Jésus le Messie qui a enlevé le péché originel, si bien qu'on a mis Virgile au rang des prophètes. Malheureusement, Virgile ne dit pas que l'Enfant a été conçu par la vierge, et la parenté divine de l'enfant est purement une image.

Néanmoins, il vaut la peine de s'arrêter à cette Églogue pour deux raisons : premièrement, elle nous donne le cadre dans lequel les chrétiens issus de milieux païens ont pu entendre les récits de l'enfance de Matthieu et Luc, et deuxièmement, on a souvent cru que cette Églogue pouvait refléter une certaine connaissance indirecte d'Is 7 - 11 dans le monde païen.

A. Le contexte de l'Églogue

En l'an 40 av. JC, par la médiation du consul Asinius Pollion, Octave (Auguste) et Marc-Antoine, héritiers de Jules César assassiné en -44, établirent la Paix de Brundisium, mettant fin à plus de cent ans de guerre civile sauvage qui ravageait l'Italie. Virgile y fait référence en parlant de « race de fer » (8), de traces de « culpabilité » et de « péché ». Virgile est soulagé non seulement de la fin de la guerre, mais de retrouver son domaine qui avait été confisqué comme ceux de tous les autres pour payer les soldats victorieux à la bataille de Philippes en l'an -42, grâce à la clémence d'Octave à travers l'intercession d'Asinius Pollion. Il a l'impression que l'âge d'or tant attendu est sur le point d'arriver. Rappelons que selon le calendrier étrusque, il y avait un cycle de dix périodes dans l'histoire, commençant avec Saturne et se terminant avec Saturne; or on retournait justement au règne de Saturne.

Pour exprimer de manière enthousiaste son espoir en l'avenir, Virgile se sert de la symbolique d'un Enfant dont la vie correspond à la venue de la paix dans le monde. Remarquons que ce n'est pas l'Enfant qui apporte la paix, mais il règnera dans un monde pacifique où l'harmonie parfaite existera dans la nature, symbolisée par la fécondité des champs et des troupeaux. La symbolique de l'Enfant lui est peut-être suggérée par une véritable naissance au moment où il écrit son poème, soit celle d'un enfant de Marc-Antoine ou d'Octave. Peu importe, cet Enfant pourrait combler les espoirs de Virgile et personnifier le nouvel esprit de paix venu dans le monde.

Tout cela nous aide à imaginer la réaction d'un lecteur de Virgile en entendant les récits de la naissance de Jésus. N'aurait-il pas fait un parallèle entre l'enfant placé dans une mangeoire, honoré par les bergers et l'Enfant rêvé dont le berceau est « une corne d'abondance de fleurs » et dont la venue libère les troupeaux de la peur?

B. L'influence des images d'Isaïe 7 - 11

Est-il possible que les images de Virgile proviennent, du moins de manière indirecte, des images qu'on trouve en Isaïe 7 - 11? Dressons d'abord un parallèle.

Virgile	Isaïe
(27) la prospérité viendra quand l'enfant saura « en quoi consiste la valeur »	(7, 16) la victoire aura lieu juste avant que l'enfant sache refuser le mal et choisir le bien
(60) l'enfant apprend à reconnaître sa mère	(8, 4) l'enfant sait qu'il faut crier « mon père » ou « ma mère »
(22) « les troupeaux ne craindront pas les puissants lions »	(11, 6) « le léopard se couchera près du chevreau. Le veau et le lionceau seront nourris ensemble, un petit garçon les conduira »
(24) « Le serpent périra »	(11, 8) « Le nourrisson s'amusera sur le nid du cobra »
(30) « les chênes durs produiront des gouttes de miel »	(7, 22) « oui, c'est de crème et de miel que se nourriront ceux qui resteront dans le pays »

Bien sûr, la ressemblance est indirecte. Mais l'influence possible des images du Proche-Orient sur Virgile est soutenue par la mention de la flore qui est de cette région : nard rustique ou *baccar* (19), le lis d'Égypte ou *colocasia* (20), l'arbuste aromatique d'Assyrie ou *Assyrium amomum* (25). L'image des lions qui menacent le troupeau de mouton (22) convient plus au Proche-Orient qu'à l'Italie. On a aussi proposé que la séquence de l'arrivée heureuse de l'Enfant (18-30), suivie du retour de la guerre avec les autres nations (31-36) et du triomphe

final (37-45) est parallèle à la séquence habituelle dans l'apocalypse juive : la venue du Messie, la guerre eschatologique et le règne de la paix.

Mais comment des idées juives ont-elles pu rejoindre Virgile? Il semble que la réponse se trouve du côté des Oracles sibyllins, puisque le poète fait référence à la Sibylle de Cumès. Une copie du livre se trouvait dans le temple de Jupiter Capitolin à Rome, mais fut détruit par un incendie en 83-82 av. J.C. Pour remplacer ce livre, on s'est mis à la recherche de toutes les copies privées un peu partout dans le monde romain si bien qu'on rassembla un ensemble de prophéties d'origine sémitique. Parmi celles-ci il y a le Livre III des Oracles sibyllins qu'on date du 2^e s. av. J.C. Les lignes 367s parlent d'une ère de paix qui viendra sur l'Europe et l'Asie, les lignes 652s parlent de Dieu qui envoie un roi qui libèrera chaque pays du fléau de la guerre, mais suivra ensuite la séquence d'une guerre qui revient avant la victoire finale. Lors de cette victoire finale un miel succulent viendra du ciel, les arbres porteront un fruit abondant, des fontaines de lait jailliront et les champs seront fertiles. Les lignes 788-795 sont clairement influencées par des passages d'Isaïe 7 – 11 qui parlent d'agneau et de chèvres qui ne sont pas intimidés par des animaux sauvages, de lions qui mangent du foin comme les bœufs, de serpents et cobras qui dorment avec les bébés et ne leur font pas de mal.

Que conclure? Comme nous l'avons souligné, la ressemblance avec la quatrième Églogue de Virgile n'est qu'indirecte. Mais elle soutient tout de même l'idée que les Oracles sibyllins ont pu être le véhicule par lequel l'attente dans les prophéties juives a pu atteindre le monde des chrétiens non-Juifs. Dès lors, dans un tel cadre, les récits de l'enfance ne pouvaient être qu'acceptables.

-André Gilbert, mars 2021