

## Introduction à l'analyse biblique avec la méthode historico-critique

---

Notons d'entrée de jeu que la méthode historico-critique dans l'analyse du texte biblique est une approche parmi beaucoup d'autres. Elle a ses forces et ses limites. Par cette présentation, j'entends me centrer sur les éléments de cette méthode qui me permettent à la fin de répondre à la question : qu'est-ce que le rédacteur final voulait dire à la communauté chrétienne (ou aux communautés chrétiennes) à laquelle il s'adressait en tout premier. Pour moi, cette étape est fondamentale avant de passer à l'autre étape, celle où on se demande : comment cette parole peut-elle jeter une lumière sur les problèmes et les questions actuelles (pour cette étape, on pourra consulter ma proposition sur la façon [d'actualiser les évangiles](#)). Car si on veut actualiser par exemple un récit évangélique tout en négligeant l'étape initiale où on cherche à comprendre ce que le rédacteur final voulait dire, on risque de redire simplement son propre univers, sans entrer dans la direction proposée par l'évangéliste.

Définissons une méthode comme un schème normatif d'opérations susceptibles d'être reproduites. Dans la méthode historico-critique, il y a des opérations distinctes qui cherchent à répondre à des questions distinctes, mais sont en même temps au service d'une même tâche, et donc sont reliées pour former un schème, i.e. qu'on peut répéter indéfiniment à chaque fois qu'on aborde un nouveau texte. On parle de schème normatif, car il y a une façon correcte de faire les choses, et c'est ainsi qu'un exégète peut reprocher à un autre d'avoir mal fait son travail, comme cela se passe dans le monde scientifique.

Dans l'expression « historico-critique », il y a deux mots : histoire et critique. Commençons avec le mot « histoire ». Car c'est d'abord un travail d'historien que fait l'exégète, puisque le texte qui est devant lui est âgé de deux mille ans et qu'on cherche à comprendre sa signification. Ainsi, on essaie de retrouver le texte originel (critique textuelle), d'identifier les divers éléments qui composent le texte, leur forme, leur source, leur dépendance à l'Ancien Testament, les traits linguistiques du rédacteur final, la façon dont il se distingue des autres textes de cette époque, le lien entre les thèmes proposés ou les questions posées avec ce qu'on connaît de la société de l'époque (sur le sujet, voir la page sur [l'herméneutique dans l'Introduction au Nouveau Testament de R.E. Brown](#) que j'ai résumée sur ce site). On utilise également l'expression « critique », car dans ce travail on applique les ressources de la raison dans l'étude des textes, comme le fait l'archéologue dans ses fouilles ou le scientifique dans son laboratoire. Théoriquement, il n'est pas nécessaire que l'exégète soit croyant : il peut détailler l'histoire d'un texte et clarifier l'affirmation de l'auteur final, sans y adhérer; par exemple, il peut conclure que le récit de la pêche miraculeuse de Luc 5 provient de la même tradition que la pêche miraculeuse de Jean 21 et que Jean lui offre un contexte plus plausible en le plaçant après la résurrection de Jésus, même s'il le croit pas en cette résurrection.

Dans ce qui suit, j'entends présenter simplement les éléments de la méthode historico-critique les plus importants, que j'utilise dans toutes mes analyses, qui sont à mon avis les plus utiles, qui sont également enseignés dans les facultés de théologie et font partie des critères d'évaluation dans les travaux des étudiants en étude biblique. J'offrirai également certaines techniques pratiques d'analyse et des liens à des outils que je juge très utiles.

Dans mon analyse des évangiles, je procède en six étapes.

1. [L'établissement du texte : la critique textuelle](#)
  2. [L'établissement du contexte et des unités d'analyse](#)
  3. [L'établissement de la structure de l'unité d'analyse](#)
  4. [L'établissement des parallèles](#)
  5. [L'analyse lexicographique](#)
  6. [L'établissement de l'intention du rédacteur final dans le contexte communautaire](#)
- 

### 1. L'établissement du texte : la critique textuelle

1. [Les manuscrits](#)
  2. [La famille des manuscrits](#)
    - A. [Le texte alexandrin](#)
    - B. [Le texte occidental](#)
    - C. [Le texte césaréen](#)
    - D. [Le texte byzantin](#)
  3. [Une approche méthodique de la critique textuelle](#)
    - A. [L'établissement des lieux variants](#)
    - B. [La critique externe](#)
    - C. [La critique interne](#)
    - D. [La décision finale](#)
  4. [Des exemples d'analyse de critique textuelle](#)
    - A. [Luc 10, 1,17](#)
    - B. [Marc 10, 7](#)
    - C. [Luc 10, 15](#)
    - D. [Actes 28, 13](#)
- 

Le but de cette tâche est d'essayer de retrouver quelle était la version originelle du texte évangélique, i.e. le texte autographe, lorsqu'il a quitté la plume du rédacteur final pour être transmis. Car avant l'invention de l'imprimerie par Gutenberg en 1454, les textes étaient

copiés à la main par des copistes, et comme l'erreur est humaine, ces copistes pouvaient commettre des fautes d'inattention, et les plus hardis se permettaient même de modifier le texte qu'ils copiaient parce qu'ils y soupçonnaient une erreur ou encore y ajoutaient leur touche théologique. Donnons l'exemple de la copie de 1 Clément dans le codex Alexandrinus. Le texte est plein de fautes : certains mots sont orthographiés de quatre manières différentes ; des lettres sont tantôt omises et tantôt redoublées ; il y a des erreurs dans les désinences. Il offre l'apparence d'un texte écrit par un scribe sous la dictée, sans prêter grande attention à ce qu'il faisait.

N.B. Il serait bon de consulter l'excellente [introduction de Raymond E. Brown](#) sur le sujet.

## 1. Les manuscrits

Pour cette période qui s'étend du 2e jusqu'au 15e siècle, on a retrouvé 6,014 manuscrits (Tommy Wasserman, [Manuscripts and the Making of the New Testament](#), Cambridge University Press, 2023):

- 141 papyri, identifiés avec la lettre P, suivi d'un chiffre;
- 324 onciaux, des manuscrits écrits en lettres majuscules, dont les plus importants sont identifiés avec une lettre de notre alphabet, ou de l'alphabet grec ou hébreu, suivi d'un chiffre;
- 2 538 minuscules, identifiés par un chiffre seulement, à l'exception de deux familles de minuscules f<sup>1</sup> et f<sup>3</sup> qui regroupe chacun un certain nombre de manuscrits;
- Et 2 538 lectionnaires qui servaient aux célébrations liturgiques.

On pourra trouver une liste non exhaustive de ces manuscrits dans [The Greek New Testament](#) publié par l'American Bible Society. p52

Nous n'avons aucun des manuscrits originaux soit des évangiles, soit des autres écrits du Nouveau Testament. Le plus ancien est le P<sup>52</sup>, qu'on date de l'an 125 environ, contenant sept lignes de Jn 18, 31-33, donc à peine 25 ou 30 ans après la diffusion première de l'évangile. Quelques autres manuscrits sont très anciens, comme le P<sup>104</sup> (quelques lignes de Mt 21, 34-37) du milieu du 2e siècle, comme le P<sup>90</sup> (quelques fragments de Jn 18, 36 – 19, 7) ou le P<sup>98</sup> (fragments de Ap 1, 13 – 2, 1) de la fin du 2e siècle. On a plus de manuscrits datés du 3e siècle, mais c'est à partir du 4e siècle qu'on trouve les plus grands onciaux et les plus complets sur lesquels les biblistes s'appuient aujourd'hui fortement. Mentionnons les cinq principaux :



Codex Vaticanus

- Le codex Vaticanus, désigné sous le sigle B ou le chiffre 03, conservé à la bibliothèque du Vatican, et datant de la période 325-350, contient la traduction grecque de l'Ancien Testament, appelée la Septante (sur la Septante, voir le [Glossaire](#)), et le texte grec du Nouveau Testament. Il est composé de 759 feuilles, écrites sur trois colonnes, à raison de 42 lignes par colonne, excepté les livres poétiques, écrits sur deux colonnes. Malheureusement, les 20 premières feuilles manquent (Gn 1, 1 – 46, 28a). Il contient tous les textes de la Septante, sauf les quatre livres des Maccabées, et il contient tous les livres du Nouveau Testament à l'exception de 1-2 Timothée, Tite, Philémon et l'Apocalypse. À noter que la version de l'évangile selon Marc s'arrête à Mc 16, 8, et ce codex ne contient pas la section Mc 16, 9-20 (scènes d'après résurrection) et Jn 7, 53 – 8, 11 (récit de la femme adultère).



Ci-dessous nous offrons comme exemple Mt 14, 22-24 tiré du manuscrit du Vaticanus. Dans la colonne de gauche, on trouvera l'image de cette colonne dans le Vaticanus. Dans la colonne du centre on présente un fac-similé de l'image, étant donné que le texte du Vaticanus n'est pas toujours très lisible. On notera que le texte grec du manuscrit est uniquement en majuscule, sans espace pour séparer les mots et sans ponctuation, tout comme il est sans numéro de chapitre ou de verset qui sont apparus beaucoup plus tard. On notera également que le lettre grecque Σ s'écrit C dans le Vaticanus. Dans la colonne de droite, nous avons mis le texte du [New Greek Testament](#) de K. Aland. On remarquera deux différences. Tout d'abord, dans le texte de K. Aland, le mot (αυτου) se trouve entre parenthèses, car c'est un mot du Vaticanus (en rouge) que, selon Aland, ne reflète pas le texte originel et qu'il n'a pas retenu dans son édition. Ensuite, dans le texte de K. Aland le mot [τῶ] est entre crochets, car il n'apparaît pas dans le Vaticanus, mais Aland, d'après les autres manuscrits, juge que le Vaticanus l'a ignoré, soit par inattention, soit parce la copie qu'il utilisait comme base ne le contenait pas.

Image du Vaticanus de Mt 14, 22-24	Fac-similé	Texte du Greek New Testament de K. Aland, v. 28
<p>ΚΑΙ ΠΑΙΔΙΩΝ ΚΑΙ ΕΥΘΕΩΣ  ΩΣ ΗΝ ΑΓΚΑΣΕΝ ΤΟΥΣ  ΜΑΘΗΤΑΣ (αυτου) ΕΜΒΗΝΑΙ  ΕΙΣ [ΤΟ] ΠΛΟΙΟΝ ΚΑΙ ΠΡΟΑΓΕΙΝ  ΑΥΤΟΝ ΕΙΣ ΤΟ ΠΕΡΑΝ,  ΕΩΣ ΟΥ ΑΠΟΛΥΣΗ  ΤΟΥΣ ΘΧΛΟΥΣ. 23 ΚΑΙ  ΑΠΟΛΥΣΑΣ ΤΟΥΣ ΘΧΛΟΥΣ  ΑΝΕΒΗ ΕΙΣ ΤΟ ΘΡΟΣΟΝ ΚΑΤ'  ΙΔΙΑΝ ΠΡΟΣΕΥΞΑΣΘΑΙ.  ΟΨΙΑΣ ΔΕ ΓΕΝΟΜΕΝΗΣ  ΜΟΝΟΣ ΉΝ ΕΚΕΙ. 24 ΤΟ ΔΕ  ΠΛΟΙΟΝ ΗΨΗ ΣΤΑΔΙΟΥΣ  ΠΟΛΛΟΥΣ ΑΠΟ ΤΗΣ ΓΗΣ  ΑΠΕΙΧΕΝ ΒΑΣΑΝΙΖΟΜΕΝΟΝ  ΥΠΟ ΤΩΝ ΚΥΜΑΤΩΝ,  ΉΝ ΓΑΡ ΕΝΑΝΤΙΟΣ Ο ΑΝΕΜΟΣ.  ΤΕΤΑΡΤΗ ΔΕ ΦΥΛΑΚΗ  ΤΗΣ ΝΥΚΤΟΣ ΉΛΘΕΝ</p>	<p>ΚΑΙ ΠΑΙΔΙΩΝ ΚΑΙ ΕΥΘ  ΕΩΣ ΗΝ ΑΓΚΑΣΕΝ ΤΟΥΣ  ΜΑΘΗΤΑΣ ΑΥΤΟΥ ΕΜΒΗ  ΝΑΙ ΕΙΣ ΠΛΟΙΟΝ ΚΑΙ ΠΡΟ  ΑΓΕΙΝ ΑΥΤΟΝ ΕΙΣ ΤΟ ΠΕ  ΡΑΝ ΕΩΣ ΟΥ ΑΠΟΛΥΣΗ  ΤΟΥΣ ΘΧΛΟΥΣ ΚΑΙ ΑΠΟ  ΛΥΣΑΣ ΤΟΥΣ ΘΧΛΟΥΣ Α  ΝΕΒΗ ΕΙΣ ΤΟ ΘΡΟΣΟΝ ΚΑΤΙ  ΔΙΑΝ ΠΡΟΣΕΥΞΑΣΘΑΙ  ΟΨΙΑΣ ΔΕ ΓΕΝΟΜΕΝΗΣ  ΜΟΝΟΣ ΕΝΕΚΕΙ ΤΟ ΔΕ  ΠΛΟΙΟΝ ΗΨΗ ΣΤΑΔΙΟΥΣ  ΠΟΛΛΟΥΣ ΑΠΟ ΤΗΣ ΓΗΣ  ΑΠΕΙΧΕΝ ΒΑΣΑΝΙΖΟΜΕ  ΝΟΝ ΥΠΟ ΤΩΝ ΚΥΜΑΤΩ  Ν ΗΝ ΓΑΡ ΕΝΑΝΤΙΟΣ Ο ΑΝ  ΕΜΟΣ ΤΕΤΑΡΤΗ ΔΕ ΦΥΛΑ  ΚΗ ΤΗΣ ΝΥΚΤΟΣ ΉΛΘΕΝ</p>	<p>καὶ παιδίων. 14, 22 Καὶ εὐθέως  ἠνάγκασεν τοὺς  μαθητὰς (αυτου) ἐμβῆναι  εἰς [τὸ] πλοῖον καὶ προάγειν  αὐτὸν εἰς τὸ πέραν,  ἕως οὐ ἀπόλυση  τοὺς ὄχλους. 23 καὶ  ἀπόλυσας τοὺς ὄχλους  ἀνέβη εἰς τὸ θρόσον κατ'  ἰδίαν προσεύξασθαι.  ὄψιας δὲ γενομένης  μόνος ἦν ἐκεῖ. 24 τὸ δὲ  πλοῖον ἦδη σταδίους  πολλοὺς ἀπὸ τῆς γῆς  ἀπέιχεν βασανιζόμενον  ὑπὸ τῶν κυμάτων,  ἦν γὰρ ἐναντίος ὁ ἀνεμος.  τετάρτη δὲ φυλακῆ  τῆς νυκτὸς ἦλθεν</p>

- Codex Sinaiticus Le codex Sinaiticus, désigné par la première lettre de l'alphabet hébraïque κ ou le chiffre 01 et découvert par le bibliste Tischendorf en 1844 lors d'une visite au monastère Sainte-Catherine dans le désert du Sinaï en Égypte, est daté de la période 330-360; 347 feuilles du codex sont conservées au British Library, et 43 feuilles à la bibliothèque de l'Université de Leipzig. Il contenait probablement à l'origine tous les livres de la Septante, mais malheureusement tous n'ont pas survécu à l'épreuve du temps. Ainsi les écrits suivants apparaissent de manière fragmentaire : Genèse, Lévitique, Nombres, Deutéronome, Josué, Juges, 1 Chroniques, Esdras, Néhémie, les douze petits prophètes, Ézéchiel, Lamentations, et il manque les livres suivants : Ruth, 1-2 Samuel, 1-2 Rois, 2 Chroniques, 2 et 3 Maccabées. Quant aux livres du Nouveau Testament, ils apparaissent au complet, et deux autres livres leur ont été ajoutés : l'Épître de Barnabé et le Pasteur d'Hermas. À noter que la version de l'évangile selon Marc s'arrête à Mc 16, 8, et ne contient pas la section Mc 16, 9-20 (scènes d'après résurrection) et Jn 7, 53 - 8, 11 (récit de la femme adultère).

Codex Sinaiticus



- Le codex Alexandrinus, désigné par la lettre A ou le chiffre 02, est daté de la période 400-440. Son nom lui vient du fait qu'il a été conservé de nombreuses années à Alexandrie, en Égypte, avant d'être transporté à Istanbul, puis à Londres au British Library. Il est constitué de 773 feuilles réparties en quatre volumes. Trois volumes contiennent le texte de la Septante, avec 10 feuilles manquantes. Le quatrième volume contient le Nouveau Testament, avec 31 feuilles perdues concernant 1 et 2 Clément, si bien que les chapitres 56, 6 à 58, 4 de 1 Clément et la fin de 2 Clément à partir du chapitre 12, 5 ont disparu. Mais des feuilles qui ont survécu à l'épreuve du temps sont parfois endommagées, et c'est ainsi que les textes de Genèse, Lévitique, Siracide, 1 Samuel, Psaume, Matthieu, Jean, 2 Corinthiens, 1-2 Clément sont parfois fragmentaires; les pages sur l'Apocalypse sont rognées sur les bords. À noter que Jn 7, 53 - 8, 11 (récit de la femme adultère) est absent de ce codex, mais par contre il contient l'addition Mc 16, 9-20 (scènes d'après résurrection).

Codex Alexandrinus



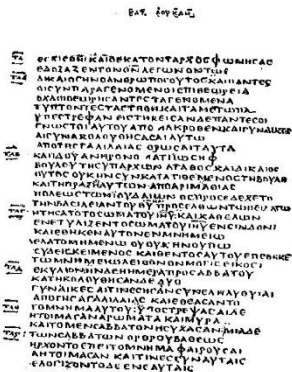
- Le codex Ephraemi rescriptus, désigné par la lettre C, ou le chiffre 04, est daté vers la période 450 et est conservé à la Bibliothèque nationale de France. Ce codex est un palimpseste, i.e. on a gratté pour enlever le texte original et écrire à sa place au 12e siècle la traduction grecque des 38 sermons d'Éphrem le Syrien, d'où le nom du codex : réécrit par Éphrem. Il a fallu donc décoder les vestiges du texte qu'on avait gratté. L'origine de ce codex est inconnue (Égypte?), mais il est probable que le dernier correcteur ait fait son travail sur le manuscrit vers l'an 800 à Constantinople (Istamboul) et, après qu'il eut été réutilisé pour les traités d'Éphrem au 12e siècle, on retrouve sa trace après la chute de Constantinople en 1453 quand un érudit l'apporte à Florence, et c'est Catherine de Medici qui l'offre en cadeau au roi de France qui l'entreposera à la Bibliothèque nationale. C'est au début du 18e siècle qu'on prend conscience d'un texte ancien sous la réécriture et que le superviseur de la bibliothèque commence les premières lectures de ce qui a été gratté. Mais il a fallu attendre l'utilisation du ferricyanure de potassium pour mettre en relief ce qui a été gratté et l'intervention de Tischendorf qui publia une version complète du codex en 1843. Qu'en est-il de son contenu? Pour la Septante, seuls des parties des livres de Job, Proverbes, Qohélet, Cantique des cantiques, Sagesse et Siracide ont survécu. Pour le Nouveau Testament, on y trouve tous les livres habituels, sauf 2 Thessaloniens et 2 Jean, mais il manque parfois un certain nombre de versets aux livres présents. Le codex comprend actuellement 209 feuilles (64 pour la Septante, 145 pour le Nouveau Testament). À noter que Jn 7, 53 - 8, 11 (récit de la femme adultère) est absent de ce codex, mais par contre il contient l'addition Mc 16, 9-20 (scènes d'après résurrection).

Ephraemi rescriptus



Codex Bezae

- Le codex Bezae, désigné par la lettre D, ou le chiffre 05, daté du 5e siècle, est conservé à la bibliothèque de l'université de Cambridge, en Angleterre. Contrairement aux quatre précédents, ce codex ne contient que le Nouveau Testament, et cela dans une version bilingue : grecque et latine. Il devait comprendre à l'origine 534 feuilles, dont 406 ont survécu. On trouve des lacunes (absence d'un groupe de versets) chez Matthieu, Jean et les Actes. Ce codex se démarque des autres par des interpolations, certaines omissions remarquables et par la tendance à paraphraser. La partie latine a gardé la forme des vieilles versions latines qui prévalaient avant 250. Parmi les traits distincts de ce codex notons qu'il présente la finale longue de Marc (16, 9-20) et une version des Actes des Apôtres 8% plus longue. Son origine est disputée. On a souligné qu'il a été réparé au 9e siècle à Lyon (France) et fut conservé plusieurs siècles à la librairie du monastère Saint-Irénée de Lyon. Mais lors de la guerre des religions du 16e siècle, les Huguenots saccagèrent la librairie du monastère en 1563 et confièrent le codex au bibliste protestant Théodore Beza qui, à son tour, en 1581, le donna à la bibliothèque de l'université de Cambridge.



Malgré la grande valeur de ces onciaux, ils sont dépendants de manuscrits antérieurs qui avaient été copiés, et leur valeur ne peut être plus grande que celle des manuscrits dont ils dépendent. C'est ainsi que, lorsqu'on parcourt les diverses variantes pour un verset particulier, on ne peut pas simplement décider que la leçon proposée par l'un de ces cinq onciaux est nécessairement la meilleure (reflète le mieux le texte original); s'il faut reconnaître qu'ils exercent un certain poids dans l'évaluation, d'autres critères entrent en jeu.

2. La famille des manuscrits

Notons que dans les premiers siècles, la copie de manuscrits du Nouveau Testament avait tendance à se faire de plus en plus dans les grands centres de la chrétienté : Alexandrie, Césarée, Antioche, Rome, Constantinople (après la victoire de Constantin). C'est ainsi qu'avec le temps les variations qu'on rencontrait dans les manuscrits furent associées à l'un ou l'autre de ces centres et donnèrent naissance à une classification par famille. On arriva ainsi à quatre familles : le texte alexandrin, le texte occidental, le texte césarien et le texte byzantin.

A. Le texte alexandrin

Il représente une grande proportion des manuscrits anciens et les biblistes préfèrent la plupart du temps cette famille de textes. Les traductions modernes lui donnent une grande place. Dans cette famille, le texte se termine parfois de façon abrupte, comme la finale de Mc 16, 8, signe que le copiste n'a pas essayé d'améliorer cette finale. Un autre trait est sa concision, signe que le copiste n'a pas essayé de paraphraser le texte. Un autre trait apparaît dans les parallèles synoptiques : les particularités de chaque évangéliste ressortent davantage, signe que le copiste n'a pas cherché à harmoniser les diverses versions. Enfin, cette absence d'harmonisation ou de « polissage » du texte fait en sorte que nous sommes souvent devant une leçon considérée comme difficile à expliquer.

Quels manuscrits place-t-on dans cette famille? On pourra consulter [Wikipedia](https://fr.wikipedia.org/wiki/Texte_alexandrin) pour une liste proposée. Signalons que parmi nos cinq onciaux, les quatre premiers appartiennent à cette famille (sauf pour les évangiles dans le cas des codex Alexandrinus et Ephraemi rescriptus), l'exception étant le codex Bezae qui appartient à la famille occidentale. De vieux papyrus comme

P<sup>66</sup> (vers l'an 200, contenant une bonne partie de l'évangile de Jean) et P<sup>75</sup> (vers 200-225, contenant une partie de Luc et Jean) appartiennent également à cette famille. De même, la plus vieille traduction copte sahidique appartient à cette famille. Certains auteurs chrétiens anciens reflètent cette famille comme Origène, Athanase, Didyme, et Cyril d'Alexandrie.

B. Le texte occidental

Le nom de cette famille vient du fait que les manuscrits auraient été copiés dans la partie occidentale de l'empire romain (Afrique du Nord, Italie, Gaule). Mais, bien souvent, elle sert de fourre-tout pour plusieurs familles de texte. C'est cette famille qu'on retrouve dans les vieilles traductions latines et syriaques au 2e et 3e siècle. Elle apparaît surtout dans les évangiles, les Actes et les épîtres de Paul, mais se trouve absente des épîtres catholiques et de l'Apocalypse.

Cette famille se caractérise par une certaine liberté du copiste qui se permet souvent de paraphraser ou gloser pour accentuer certains points, ou harmoniser avec d'autres passages, ou encore, compléter ce qui semble incomplet. Il arrive que le copiste insère ou ajoute des phrases tirées de livres non canoniques. Le résultat est de nous offrir un texte plus long, en particulier les Actes des Apôtres. Mais il y a quelques cas où la version occidentale est plus courte, comme c'est le cas pour certains versets de Luc (au ch. 22 et surtout ch. 24), appelée non-interpolation occidentale.

Un représentant de cette famille pour les évangiles et les Actes est le codex Bezae. Quant aux épîtres de Paul, c'est le codex Claromontanus. Parmi les auteurs anciens, Cyprien, Tertullien et Irénée de Lyon reflètent ce type de manuscrits. Pour une liste des manuscrits associés à cette famille, voir [Wikipedia](#).

C. Le texte césaréen

Le nom de cette famille vient de la ville de Césarée maritime, en Palestine, qui était devenue un centre chrétien important au 3e et 4e siècle, avec une bibliothèque imposante pour l'époque, si bien qu'Origène s'y installa vers l'an 230. Ses traits sont souvent définis de manière négative par le fait que ses manuscrits n'appartiennent à aucun autre type de texte. On note une légère tendance à paraphraser, mais sans aller jusqu'au niveau du texte occidental. On retrouve ses traits dans les citations d'Origène après son arrivée à Césarée, dans les traductions arméniens et géorgiennes du 5e siècle.

On pourra obtenir dans [Wikipedia](#) une liste proposée de manuscrits associés à cette famille. Nommons parmi les onciaux le codex Korithethi (9e siècle), parmi les papyri P<sup>45</sup> (3e s.), et parmi les minuscules les deux groupes f<sup>1</sup> et f<sup>13</sup> (du 11e au 15e s.).

D. Le texte byzantin

Le nom vient de la ville de Byzance, devenue Constantinople avec l'arrivée de l'empereur Constantin, et remplaça Rome comme capitale de l'empire romain. Ce fut donc un centre important de la chrétienté. Avec le temps on y note une forme de standardisation du texte, aplanissant les difficultés et harmonisant les différences, si bien qu'on peut parler d'un texte commun, ou *koinè*, qui finit par couvrir 90% des manuscrits et devint normatif à partir du 6e siècle. C'est la version officielle de l'Église orthodoxe d'Orient et qui a servi à tous les lectionnaires. Elle a servi à la traduction syriaque de la Peshitta (5e s.), même si on note ici et là l'influence d'autres types de texte, et dans la traduction éthiopienne du 6e siècle. Et c'est la version qu'a utilisé Érasme pour son édition du Textus Receptus (texte reçu ou officiel) en 1516. On a un écho du texte byzantin dans les citations de Grégoire de Nysse, Jean Chrysostome, Basile le Grand et Cyrille de Jérusalem. On trouvera sur [Wikipedia](#) une liste de manuscrits associés au texte byzantin. Notons qu'un manuscrit peut être hybride, i.e. une partie des textes, comme les évangiles, peuvent être rattachés à un type, alors que les autres à un autre type.

3. Une approche méthodique de la critique textuelle

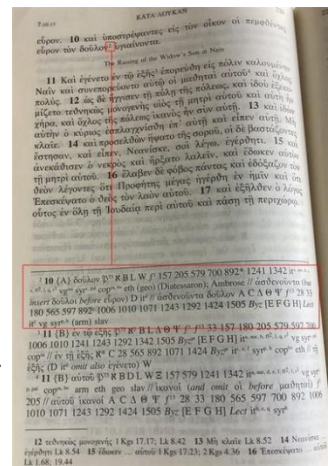
Dans leur analyse, la plupart des biblistes utilisent le [The Greek New Testament](#) publié conjointement par Deutsche Bibelgesellschaft, American Bible Society, United Bible Societies, sous la direction de Kurt Aland et alii. Or, cette édition présente une version eclectique du Nouveau Testament, car les éditeurs ont déjà fait des choix entre les diverses variantes, des choix auxquels ils ont accolé une cote {a}, {b}, {c}, {d} selon le degré de certitude d'avoir fait le bon choix, {a} désignant le plus haut niveau de certitude, {d} le plus bas. Notons que cette édition du Nouveau Testament grec se limite aux variantes les plus importantes. Pour une liste plus extensive de variantes, il faut utiliser le [Novum Testamentum Graece](#) de Nestlé-Aland. Une approche méthodique dans la critique textuelle propose quatre étapes.

A. L'établissement des lieux variants

L'établissement des lieux variants se fait en utilisant l'apparat critique offert soit par le [The Greek New Testament](#), soit par le [Novum Testamentum Graece](#). Pour chaque verset, ces éditions du Nouveau Testament signalent les divergences entre les milliers manuscrits. Il s'agit alors de comprendre le langage de ces éditions pour repérer une ou plusieurs variantes, afin de les analyser par la suite.

Commençons avec un exemple titré de [The Greek New Testament](#). Chaque lieu variant est signalé avec une numérotation qui recommence à 1 pour chaque chapitre d'un document. Prenons au hasard Mt 14, 24 où apparaît le chiffre 3 au milieu du verset, après *ἀπέιχεν*: τὸ δὲ πλοῖον ἤδη σταδίου πολλοῦς

Apparat critique dans le [Greek New Testament](#) pour Luc 7, 10



*ἀπὸ τῆς γῆς ἀπέιχεν*<sup>3</sup> βασιανίζομενον ὑπὸ τῶν κυμάτων, ἦν γὰρ ἐναντίος ὁ ἄνεμος. Ce chiffre renvoie à l'apparat critique au bas de la page où apparaît également le chiffre 3. Cette apparat critique affiche toutes les variantes possibles de cette partie de verset, que nous avons mis en caractère gras, ainsi que les manuscrits qui soutiennent cette variante.

Tournons-nous maintenant vers le Novum Testamentum Graece pour ce même verset où le lieu variant est ainsi présenté : τὸ δὲ πλοῖον ἠῆδη ἴσταδίου πολλοὺς ἀπὸ τῆς γῆς ἀπέιχεν ἡ βασιανίζομενον ὑπὸ τῶν κυμάτων, ἦν γὰρ ἐναντίος ὁ ἄνεμος. On y trouve donc trois symboles : tout d'abord le symbole <sup>o</sup> qui signifie que le mot suivant (ἦδη) est omis dans certains manuscrits, puis le symbole ¶ qui signale le début d'un ensemble de mots qui se termine avec le symbole ¶ pour indiquer que cet ensemble connaît plusieurs variantes. Au bas, dans l'apparat critique pour le v. 24, on retrouvera les mêmes symboles et les différentes variantes avec les manuscrits qui les soutiennent. Notons qu'au v. 25 on trouvera le symbole ¶ à côté du mot ἦλθεν pour indiquer que seulement ce mot connaît des variantes.

Donnons l'exemple des diverses leçons ou versions du lieu variant de Mt 14, 24 avec leur traduction très littérale.

- i. *σταδίους πολλοὺς ἀπὸ τῆς γῆς ἀπέιχεν* (de plusieurs stades en partant de la terre était éloignée [la barque])
- ii. *σταδίους πολλοὺς ἀπέιχεν* (de plusieurs stades était éloignée [la barque])
- iii. *σταδίους τῆς γῆς ἀπέιχεν ικανοὺς* (de stades de la terre était éloignée assez [la barque])
- iv. *ἀπέιχεν ἀπὸ τῆς γῆς σταδίους ικανοὺς* (était éloignée [la barque] à partir de la terre de stades assez)
- v. *ἀπέιχεν ἀπὸ τῆς γῆς σταδίους ὡς εἴκοσι πέντε* (était éloigné [la barque] à partir de la terre de stades vingt-cinq)
- vi. *μέσον τῆς θαλάσσης ἦν* (au milieu de la mer était [la barque])
- vii. *ἦν εἰς μέσον τῆς θαλάσσης* (était [la barque] dans milieu de la mer)
- viii. *ἐκινδύνευεν ἦδη μέσον τῆς θαλάσσης* (était en danger déjà [la barque] déjà au milieu de la mer)

Une observation préliminaire montre que les différentes leçons peuvent être regroupées de manière générale en deux catégories : celles qui parlent d'être éloignées de plusieurs stades de la terre, et celles qui parlent d'être au milieu de la mer.

## B. La critique externe

La critique externe s'intéresse aux manuscrits qui soutiennent une variante et à leur valeur. Le but est de déterminer s'il est possible de choisir la meilleure variante (celle qui reflèterait le mieux la version originelle) avec un certain degré de probabilité.

Quelles sont les critères pour évaluer les manuscrits qui soutiennent une variante?

- i. Le premier critère est celui de la valeur du manuscrit basée sur sa qualité. En effet, tous les manuscrits ne sont pas d'égalles qualités. Certains manuscrits semblent avoir été copiés rapidement par des copistes peu scolarisés, alors que d'autres l'ont été avec une grande minutie par des copistes connaissant bien le grec. Certains copistes ont cru bien faire en « améliorant » le texte qu'ils avaient sous les yeux quand un mot ou une expression apparaissait obscure, alors que d'autres ont respecté scrupuleusement le texte qu'ils copiaient. Certains manuscrits ont bénéficié de la révision d'un correcteur. C'est ainsi que les biblistes ont prêté une plus grande valeur aux codex du Vaticanus et du Sinaïticus, plus complets que beaucoup d'autres et ayant subi des révisions, ainsi qu'à certains grands Onciaux (en lettres majuscules) du 5e et 6e siècle.
- ii. La valeur du texte est aussi déterminée par son ancienneté : plus un texte est ancien, comme celui offert par les papyri, plus on lui accorde de l'importance; car plus un manuscrit est copié à travers les âges, plus les probabilités sont grandes qu'il soit déformé. C'est ainsi qu'on donne moins de valeurs aux minuscules qu'aux onciaux. Voilà pourquoi chez les biblistes accordent une grande valeur aux codex du Sinaïticus et Vaticanus qu'on date du milieu du 4e siècle.
- iii. Un autre critère est celui du nombre de manuscrits soutenant une leçon ou variante particulière. Par exemple, quand une variante n'est soutenue que par un ou deux minuscules, elle a peu de probabilité de refléter la version autographe.
- iv. Enfin, il faut considérer la famille des manuscrits dans les critères d'évaluation. Par exemple, on sait que les manuscrits qui appartiennent au texte occidental sont plus susceptibles d'avoir été modifiés que ceux qui appartiennent au texte alexandrin. De même, si une variante ne se retrouve que dans une famille, et non dans les autres, elle peut être considérée comme la modification d'un copiste répliquée par les descendants de cette famille.

Très souvent, l'application de tous ces critères ne permet pas de conclure avec un certain degré de probabilité, et c'est seulement avec la critique interne qu'on arrivera à prendre une décision. Donnons l'exemple de Mt 14, 24. Voici de nouveau la liste des leçons du lieu variant avec les manuscrits qui le soutiennent.

- i. « de plusieurs stades en partant de la terre était éloignée [la barque] » soutenue par le Vaticanus (4e s.), la famille 13 des minuscules (du 11e au 15e s.), les traductions syriaques de Cureton (3e ou 4e s.), de la Peshitta (début 5e s.) et palestinienne (6e s.).
- ii. « de plusieurs stades était éloignée [la barque] » soutenue par le lectionnaire 253 (année 1020) et la traduction copte sahidique (fin du 4e s.).
- iii. « de plusieurs stades de la terre était éloignée assez [la barque] » soutenue par la minuscule 700 (11e s.).
- iv. « était éloignée [la barque] à partir de la terre de stades assez » soutenue par le codex Koridethi (9e s.), et les traductions géorgienne (5e s.) et arménienne (5e s.).
- v. « était éloigné [la barque] à partir de la terre de stades vingt-cinq » soutenue par la traduction copte bohérique (3e s.) et la traduction éthiopienne (6e s.).

- vi. « au milieu de la mer était [la barque] » soutenue par les codex Sinaïticus (4e s.), Ephraemi rescriptus (5e s.), Regius (8e s.), Washingtonianus (4e ou 5e s.), Sangallensis (9e s.), 073 (6e s.), 0106 (7e s.), la famille 1 des minuscules (du 10e au 14e s.), ainsi que les minuscules 28 (11e s.), 33 (9e s.), 157 (année 1122), 180 (12e s.), 205 (15e s.), 565 (9e s.), 579 (13e s.), 597 (13e s.), et de multiples autres, des onciaux byzantins du 6e au 9e siècle, la majorité des lectionnaires, les vieilles traductions latines : Vercelli (4e s.), Aureus Holmiensis (7e s.), Verona (5e s.), Colbertinus (12e s.), et plusieurs autres, la Vulgate (fin du 4e s.), la traduction syriaque Harklensis (année 616), slavonne (9e s.), et certaines traductions éthiopiennes (6e s.), et par Origène (185-253), Jean Chrysostome (347-407), Jérôme (342-420) et Augustin (354-430).
- vii. « était [la barque] dans milieu de la mer » soutenue par le Codex Bezae (5e s.), quelques vieilles traductions latine (5e s.), coptes (5e s.) et éthiopienne (6e s.), et par Eusèbe de Césarée (260-339).
- viii. « était en danger déjà [la barque] au milieu de la mer » soutenue par le minuscule 1546 (année 1263).

Essayons d'appliquer nos critères.

- a. Considérons la quantité de manuscrits en faveur d'une leçon. De manière très claire, le leçon vi. surclasse toutes les autres avec plus d'une cinquantaine de manuscrits qui la soutiennent. Cette leçon présente l'idée qu'on est au milieu de la mer. En revanche, sur les huit leçons, cinq soutiennent plutôt l'idée d'être éloigné de la terre.
- b. Considérons maintenant l'ancienneté des manuscrits. Les leçons i., ii, v., et vi. sont soutenues par des manuscrits du 3e et 4e s. Dans ce cas, les plus anciens manuscrits soutiennent à la fois l'idée d'être éloigné de la terre et celle d'être au milieu de la mer.
- c. Considérons la valeur qu'on accorde aux grands codex que sont le Vaticanus et le Sinaïticus. Or, le Vaticanus soutient l'idée d'être éloigné de la terre et le Sinaïticus celle d'être au milieu de la mer.
- d. Considérons enfin la famille des manuscrits. Les textes alexandrins soutiennent à la fois l'idée d'être éloigné de la terre à travers le Vaticanus et le codex Koridethi et à la fois celle d'être au milieu de la mer à travers le Sinaïticus et le codex Regius. La famille des textes occidentaux soutient l'idée d'être au milieu de la mer avec le codex Bezae. La famille des textes byzantins soutient à la fois l'idée d'être éloigné de la terre avec la famille 13 des minuscules et à la fois celle d'être au milieu de la mer avec les codex Washingtonianus et Sangallensis. La famille des textes césariens soutient à la fois l'idée d'être éloigné de la terre avec le minuscule 700 et à la fois celle d'être au milieu de la mer avec le minuscule 1.

En utilisant tous ces critères, on ne peut pas déterminer de manière définitive le texte originel de Matthieu. Bien sûr, le poids du nombre favorise la leçon vi., mais les autres critères nous obligent à une retenue et nous renvoient à la critique interne pour la décision finale.

### C. La critique interne

La critique interne est un travail d'analyse qui essaie d'expliquer pour chaque variante qu'est-ce qui a pu se passer pour que le copiste nous offre cette leçon. Au point de départ, on assume que le copiste est intervenu pour introduire une modification au texte qu'il copiait. La méthode la plus fructueuse dans cette analyse est de procéder en envisageant différents scénarios.

- i. Un scénario possible expliquant une leçon est que le copiste ait voulu harmoniser le texte d'un évangéliste avec celui d'un autre évangéliste. On s'expliquait mal que pour une scène semblable les expressions des évangélistes ne soient pas les mêmes. N'oublions pas le copiste s'imaginait bien souvent qu'un évangéliste était un témoin oculaire de la scène, décrivant ce qu'il voyait.
- ii. Un autre scénario possible est une faute d'inattention : il arrive qu'un copiste saute un article ou un pronom lors de la copie d'un manuscrit. Ou encore, il oublie une lettre dans la graphie du mot.
- iii. Un autre scénario possible est que devant une structure de phrase inhabituelle, le copiste la remplace par ce qui était habituel à son époque.
- iv. Un autre scénario possible est que, devant un mot ou une expression obscure ou floue ou qui manque de précision, le copiste cherche à clarifier les choses ou à donner plus de détails.
- v. Un autre scénario possible se situe dans le cadre où le texte à copier est dicté oralement, et alors les mots sont copiés selon l'orthographe connu du copiste
- vi. Un autre scénario possible est que le copiste remplace l'expression à copier par l'expression qu'il a l'habitude d'entendre lors de la liturgie.
- vii. Un autre scénario possible est une situation appelée *homoioleuton*, ce qui signifie « terminaisons similaires ». L'*homoioleuton* se produit lorsque deux mots/phrases/lignes se terminent par la même séquence de lettres. Le scribe, ayant fini de copier le premier, passe au second, en omettant tous les mots intermédiaires; par exemple, la première phrase commence par « Jésus partit... », et après avoir copié cette expression, le copiste pose son regard de nouveau sur le texte à copier dont la deuxième phrase, par hasard, contient également « Jésus partit... »; sans s'en rendre compte, il continue sa copie avec la deuxième phrase, oubliant la première.

Quels critères peut-on utiliser pour choisir la leçon qui serait probablement le plus près de la copie autographe?

- i. Quand une leçon présente un cas assez clair d'harmonisation, il faut choisir celle où la version de l'évangéliste se distingue de son parallèle.
- ii. Les copistes ont tendance à ajouter au texte qu'ils copient, bien souvent pour clarifier ou expliciter ce qui est écrit. Par exemple, un copiste ajoutera à l'occasion un détail dans le récit d'un évangéliste qui est tiré du récit d'un autre évangéliste,

une forme d'amalgame. Dans ce cas on applique le principe de la *lectio brevior* : on opte pour la leçon la plus brève ou la plus concise.

- iii. Les copistes ont tendance à aplanir les difficultés du texte et à s'assurer que tout est cohérent. Sachant cela, on appliquera à l'occasion le principe de la *lectio difficilior probabilior* : c'est la leçon la plus difficile qui est la plus probable; en effet, il est plus probable que le copiste ait ajouté le mot auquel on s'attendait que le mot auquel on ne s'attendait pas.
- iv. Les copistes remplacent parfois certains mots ou certaines expressions grecques par les mots ou des expressions mieux connus dans l'univers religieux de leur époque. Une bonne façon de repérer ces modifications est de bien maîtriser le vocabulaire et la syntaxe d'un évangéliste. Cela nous permet de conclure qu'il est probablement impossible que l'évangile ait pu utiliser tel mot ou telle expression qui appartiendrait à un autre univers littéraire.
- v. Enfin, le copiste peut connaître un moment d'inattention, si bien qu'il oublie un article, un adverbe, un pronom, ou encore, dans un cas de *homoioteleuton*, il saute une partie de phrase, et alors le texte devient boiteux. Dans une telle situation, on peut soit utiliser les autres manuscrits pour combler les lacunes, ou encore, avoir recours à d'autres passages semblables de l'évangéliste pour confirmer sa manière de construire ses phrases et le vocabulaire qui lui est familier.

Appliquons ce que nous avons appris à Mt 14, 24.

Envisageons les scénarios possibles pour expliquer les diverses leçons.

Commençons avec la 2e catégorie et la leçon vi. Comment expliquer qu'un copiste ait écrit : « au milieu de la mer était [la barque] ? »

- « au milieu de la mer était [la barque] ». Un copiste connaissait le passage parallèle de Mc 6, 47 qui commence de la même façon que Mt 14, 24 (puis, [l'heure] tardive étant arrivée) et où on peut lire : *ἦν τὸ πλοῖον ἐν μέσῳ τῆς θαλάσσης* (était la barque au milieu de la mer) et a donc décidé d'harmoniser les deux passages en se basant sur Marc, et donc a remplacé « de plusieurs stades en partant de la terre était » par « au milieu de la mer était »; cette harmonisation était justifiée, car il s'agissait du même récit.
- « était [la barque] dans milieu de la mer ». Pour la leçon vii, ou bien un scribe avait sous les yeux la leçon vi et l'a donc copié tout en déplaçant le verbe « être » (*ἦν*) pour le mettre au début de la phrase, pour imiter Marc, ou bien, comme pour le scribe de la leçon vi, il a harmonisé le texte de Matthieu sur celui de Marc, tout en respectant la place chez Marc du verbe être.
- « était en danger déjà [la barque] au milieu de la mer ». Pour la leçon viii, ou bien le copiste avait sous les yeux la leçon vi, ou bien il a pris lui-même l'initiative d'harmoniser avec Mc 6, 47, puis il a ajouté un détail de Lc 8, 23, le récit de la tempête apaisé, où le vent souffle, la barque était submergée, et les disciples « étaient en danger ».

Poursuivons avec la première catégorie et la leçon i.

- « de plusieurs stades en partant de la terre était éloignée [la barque] ». Si la leçon autographe était celle autour de l'idée d'être au milieu de la mer, un copiste aurait peut-être voulu modifier cette idée et se rapprocher du texte de Jn 6, 19 qui décrit cette scène de Jésus qui marche sur la mer en utilisant ces termes : « Ils avaient ramé environ 25 ou 30 stades »; il aurait alors emprunté le mot « stade » à Jean et aurait remplacé la précision des 25 ou 30 stades par « plusieurs », et aurait ajouté le fait que la barque « était éloignée à partir de la terre ». Mais une telle hypothèse est difficile à accepter, car nous avons vu que l'idée d'être au milieu de la mer est une harmonisation à partir de Mc 6, 47, et dans ce cas l'idée d'être éloignée de la terre de plusieurs stades reflète probablement mieux la version autographe. De plus, si le scribe cherchait à s'inspirer de Jn 6, 19, pourquoi aurait-il écarté la précision des 25 ou 30 stades pour l'expression floue de « plusieurs ».
- « de plusieurs stades était éloignée [la barque] ». Le copiste de cette leçon ii. aurait eu sous les yeux la leçon i., mais trouvant redondant et inutile l'expression « à partir de la terre », l'aurait simplement éliminée.
- « était éloignée [la barque] à partir de la terre de stades suffisants ». Le copiste de cette leçon iv. avait peut-être sous les yeux la leçon i. et aurait jugé trop vague l'adjectif « plusieurs » et l'aurait remplacé par « suffisant » pour indiquer que la barque était « suffisamment » éloignée de la rive pour être dans une situation périlleuse, une précision pour expliquer la présence du vent et des vagues. En opérant cette modification, il en a profité pour mettre le verbe au début de la phrase afin de coller l'adjectif au nom (stades) dont il est l'attribut.
- « de plusieurs stades de la terre était éloignée suffisants (i.e. stades) [la barque] ». Le copiste de cette leçon iii. avait peut-être sous les yeux la leçon i., et il aurait eu le même réflexe que le copiste de la leçon iv. en ajoutant « suffisant », sauf qu'il a refusé d'éliminer le mot « plusieurs » et de modifier l'ordre des mots.
- « était éloigné [la barque] à partir de la terre de stades vingt-cinq ». Le copiste de cette leçon v. avait peut-être sous les yeux la leçon i., et il aurait jugé trop flou l'adjectif « plusieurs », d'autant plus que Jn 6, 19 donnait la précision de 25 ou 30

stades; ainsi, il emprunta le chiffre 25 à Jean et, en ce faisant, il déplaça le verbe au début de la phrase pour coller l'adjectif 25 au nom (stades) dont il est l'attribut.

Une fois complété cet exercice où nous avons essayé de nous mettre dans la peau des copistes, il nous reste à appliquer l'un ou l'autre de nos quatre critères de critique interne afin d'éliminer ce qui est peu probable et de ne retenir que ce qui est le plus probable.

- a. Selon le principe i., quand une leçon présente un cas assez clair d'harmonisation, il faut choisir celle où la version de l'évangéliste se distingue de son parallèle. Dans ce cas, il faut éliminer les leçons vi. à viii. qui sont des cas d'harmonisation avec Mc 6, 47. Il faut aussi éliminer la leçon v. où le copiste a harmonisé le texte avec Jn 6, 19.
- b. Selon le principe ii., la *lectio brevior* est préférable, car le copiste a tendance à ajouter des précisions pour clarifier les choses. C'est ainsi qu'il faut préférer les leçons plus brèves de i. et ii. aux leçons iii. et iv. qui ajoutent l'adjectif « suffisant » au mot stade.

Maintenant, comment départager les leçons i. et ii. pour choisir la leçon qui reflète le mieux le texte autographe? Car la seule différence entre les deux leçons est l'absence dans la leçon ii. de l'expression « à partir de la terre ». Faisait-elle partie de l'original? Il faut donc passer à la dernière étape où on met ensemble les résultats de la critique externe et de la critique interne.

#### D. La décision finale

La critique interne nous a laissé avec deux candidats. Retournons à la critique externe pour les départager. Or, la leçon i. est appuyée par le Vaticanus (4e s.), la famille 13 des minuscules (du 11e au 15e s.), les traductions syriaques de Cureton (3e ou 4e s.), de la Peshitta (début 5e s.) et palestinienne (6e s.). La leçon ii. est appuyée par le lectionnaire 253 (année 1020) et la traduction copte sahidique (fin du 4e s.). Cette comparaison des manuscrits nous oblige à opter pour la leçon i. qui est soutenue par l'un des plus prestigieux et plus anciens codex, le Vaticanus, mais aussi par des manuscrits de qualité que sont les traductions syriaques de Cureton et la Peshitta. Le critère de l'ancienneté peut jouer, car la leçon i. bénéficie des manuscrits les plus anciens. Enfin, il y a le nombre de manuscrits; rappelons que la famille 13 des minuscules comprend 13 manuscrits.

#### 4. Des exemples d'analyse de critique textuelle

Appliquons les règles que nous venons d'énumérer

##### A. Luc 10, 1.17

###### a. Le lieu variant (v. 1 et 17)

- i. *Μετὰ δὲ ταῦτα ἀνέδειξεν ὁ κύριος ἑτέρους ἑβδομήκοντα δύο* (Puis, après ces choses, il désigna le Seigneur d'autres, **soixante-douze**)
- ii. *Μετὰ δὲ ταῦτα ἀνέδειξεν ὁ κύριος ἑτέρους ἑβδομήκοντα* (Puis, après ces choses, il désigna le Seigneur d'autres, **soixante-dix**)

Il s'agit d'une scène propre à Luc où, en plus des Douze, Jésus désigne et envoie en mission d'autres disciples. Combien? Certains manuscrits font référence à 72 autres disciples, alors que d'autres parlent plutôt de 70 disciples. Concentrons-nous sur Lc 10, 1, puisque le v. 17 est un écho du v. 1.

###### b. La critique externe

- i. La leçon « Puis, après ces choses, il désigna le Seigneur d'autres, **soixante-douze** » est soutenue par le papyrus P<sup>75</sup> (3e s.), les codex Vaticanus (4e s.), Bezae (5e s.), 0181 (4e/5e s.), ainsi que par plusieurs vieilles traductions latines (du 4e au 6e s.), la Vulgate (4e/5e s.), les traductions coptes (3e s.), arméniennes (5e s.) et géorgiennes (5e s.), le Diatessaron (2e s.), Adamantius (4e s.), la Constitution apostolique (an 380), le Pseudo-Ambroise (4e s.) et Augustin (5e s.).
- ii. La leçon « Puis, après ces choses, il désigna le Seigneur d'autres, **soixante-dix** » est soutenue par les codex Sinaiticus (4e s.), Alexandrinus (5e s.), Ephraemi Rescriptus (5e s.), Washingtonianus (4e/5e s.), Zacynthius (6e s.), Regius (8e s.), Sangallensis (9e s.), Athous Lavrensis (9e/10e s.), les familles 1 et 13 ainsi qu'un nombre considérable de manuscrits en minuscules (du 11e au 15e s.), des manuscrits de la tradition byzantine comme les onciaux 07 (8e s.), 011 (9e s.), 013 (9e s.) et 022 (6e s.), certaines traductions latines (du 5e au 7e s.), syriaques (du 5e au 7e s.) et coptes (3e s.), éthiopienne (6e s.), slavonne (9e s.) ainsi que le témoignage d'un certain nombre de Pères de l'Église comme Irénée de Lyon (2e s.), Clément d'Alexandrie (2e / 3e s.), Origène (3e s.), Eusèbe de Césarée (4e s.), Basile le Grand (4e s.), Cyrille d'Alexandrie (5e s.), Théodoret (5e s.), Tertullien (3e s.), Ambroise (4e s.) et Jérôme (4e – 5e s.).

Appliquons nos critères.

- i. Considérons la qualité des manuscrits, sachant que les biblistes donnent d'abord la priorité aux deux prestigieux manuscrits que sont le Vaticanus et les Sinaiticus, puis aux autres grands codex. Or, la leçon i. est appuyée par les codex Vaticanus, Bezae et 0181, tandis que la leçon ii. est appuyée par les codex Sinaiticus, Alexandrinus, Ephraemi Rescriptus,

Washingtonianus, Zacynthius, Regius, Sangallensis et Athous Lavrensis. Les deux leçons sont donc appuyées par des codex de qualité, même s'ils sont un peu plus nombreux dans la leçon ii.

- ii. Du côté de l'ancienneté, la leçon i. est appuyée par des manuscrits du 2e, 3e et 4e siècle, tandis que la leçon ii. est appuyée par des manuscrits du 4e et 5e s., mais également par le témoignage des pères de l'Église dont certains témoignages remontent au 2e s. Le soutien du papyrus P<sup>75</sup> (3e s.) peut donner un certain avantage à leçon i., mais il reste que les deux leçons bénéficient d'une certaine ancienneté.
- iii. Pour le nombre de témoignages, les deux leçons sont largement appuyées, même si mathématiquement la leçon ii. semble prédominer.
- iv. Les deux leçons sont soutenues par les diverses familles de manuscrits. La famille des textes alexandrins est présente dans la leçon i. à travers le papyrus P<sup>75</sup>, les codex Vaticanus et 081, et dans la leçon ii. à travers les codex Sinaïticus et Regius. La famille des textes occidentaux est présente dans la leçon i. par le codex Bezae, et dans la leçon ii. par Irénée de Lyon et Tertullien. La famille des textes césariens ne semble pas présente dans la leçon i., mais elle est présente dans la leçon ii. à travers la famille des minuscules f<sup>1</sup> et f<sup>13</sup>, ainsi que 28, 565 et 700. Enfin, la famille des textes byzantins ne semble pas présente dans la leçon i., mais elle est présente dans la leçon ii. à travers les codex Alexandrinus, Ephraemi rescriptus, et Washingtonianus.

Avec ces critères, les leçons sont presque d'égale valeur. Certains pourraient reconnaître une légère prévalence à la leçon ii. en raison du nombre de manuscrits et de sa présence dans toutes les familles de type de texte. Mais en revanche, la grande valeur du témoignage du papyrus P<sup>75</sup>, du Diatessaron de Tatien et de la constitution apostolique oriente d'autres vers une préférence de la leçon i. Néanmoins, tout cela est insuffisant pour prendre une décision finale.

#### c. La critique interne

Avant d'envisager les différents scénarios possibles pour expliquer soit le chiffre 72, soit le chiffre 70, il faut essayer de comprendre d'où viennent ces deux chiffres.

D'après Gn 10 selon la version du texte hébraïque, seul Noé et ses fils survécurent au déluge qui extermina la terre entière. Or, l'ensemble des nations de la terre sont nées à partir des trois fils de Noé. Or, si on fait le compte des nations engendrées par le premier fils de Noé, Sem, et ses descendants, on obtient le chiffre de 27; et si on fait la même chose avec le deuxième fils de Noé, Cham, on obtient le chiffre de 11, et finalement, si on fait la même chose avec le troisième fils, Japhet, on obtient le chiffre de 32. Et donc, en faisant le compte des nations dont les trois fils de Noé sont à l'origine, on obtient 70 nations. Par contre, quand on lit Gn 10 selon la version de la traduction grecque de la Septante, Sem serait à l'origine de 27 nations, Cham serait à l'origine de 30 nations, Japhet serait à l'origine de 15 nations. Et si on fait le compte de la version de la Septante, on obtient un total de 72 nations.

Comment choisir entre 70 et 72? On comprend très bien que pour Luc, ce second envoi, après celui des Douze, s'adresse maintenant non plus aux juifs, mais à l'ensemble des nations de la terre. Or, combien y a-t-il de nations dans le monde selon la Bible? Si on s'en tient à la Bible hébraïque le nombre est 70, selon la version de la Septante, le nombre est 72. Aussi peut-on envisager les scénarios suivants.

- i. Un scénario possible est que Luc, enraciné dans sa culture grecque et fréquentant régulièrement la Septante, ait inscrit le nombre 72 comme total des nations selon la Septante. Un copiste, ayant une culture juive et sachant que dans ce milieu le total des nations s'élève à 70, aurait alors remplacé le nombre 72 par 70.
- ii. À l'inverse, il est possible que Luc, à travers Paul ou d'autres Juifs, savait que dans le Judaïsme le total des nations s'élevait à 70, et c'est donc pour lui le nombre des autres disciples qui ont été envoyés. Cependant, un copiste, qui connaissait bien la Septante et ignorant la tradition juive, aurait remplacé le nombre 70 par 72.
- iii. Un dernier scénario possible est celui d'une faute d'inattention. En effet, Luc aurait écrit : *ἑβδομήκοντα δύο* (soixante-douze), mais le copiste aurait oublié de copier le *δύο* final.

Les trois premiers critères de critique interne que nous avons établis plus tôt s'appliquent difficilement dans cette situation. D'abord, comme il n'y pas de texte parallèle, ce ne peut être un cas d'harmonisation. Puis, ce n'est pas un cas de clarification où il faut appliquer le principe de *lectio brevior*. Enfin, ce n'est pas un cas de texte difficile où il faut appliquer le principe de *lectio difficilior probabilior*. On pourrait appliquer notre cinquième critère en assumant que nous sommes devant un cas où un scribe a oublié de copier *δύο*; cependant, étant donné que le nombre 70 est justifié comme nombre de nations, il nous semble peu probable que ce soit un cas d'oubli. Il nous reste donc le quatrième cas où un copiste apporte une modification en raison de son univers religieux ou culturel. Avec ce critère, il me semble plus probable que Luc le Grec, un familier de la Septante, a inscrit le nombre 72 comme nombre de disciples envoyés vers toutes les nations, et que ce soit un scribe qui, très tôt, dès le 2e s. (car Irénée de Lyon semble avoir connu cette leçon), alors que le monde juif exerçait une influence, l'ait remplacé par le nombre 70.

#### d. La décision finale

Considérant la grande valeur du témoignage du papyrus P<sup>75</sup>, du Vaticanus, du Diatessaron de Tatien et de la constitution apostolique et considérant qu'il est plus probable que Luc le Grec ait utilisé le total de la Septante du nombre des nations, nous optons pour la leçon i., i.e. le nombre 72.

Il est à noter que le Greek New Testament a opté pour le nombre 72, mais en lui accolant la cote d'assurance {C} (i.e. les éditeurs ont eu de la difficulté à prendre une décision). La grande majorité des bibles françaises ont opté pour le nombre 72, à l'exception de la traduction de Louis Second de 1910, tandis que les bibles anglaises ont majoritairement opté pour le nombre 70, à l'exception de la New International version avec 72, et la New American Bible qui a mis entre parenthèse le chiffre « deux », accolé au nombre 70.

B. Marc 10, 7

a. Le lieu variant

Il existe trois leçons dans ce lieu variant.

- i. ἔνεκεν τούτου καταλείπει ἄνθρωπος τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα (À cause de cela quittera un homme son père et la mère)
- ii. ἔνεκεν τούτου καταλείπει ἄνθρωπος τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ (À cause de cela quittera un homme son père et la mère **et il s'attachera envers sa femme**)
- iii. ἔνεκεν τούτου καταλείπει ἄνθρωπος τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα καὶ προσκολληθήσεται τῇ γυναίκε αὐτοῦ (À cause de cela quittera un homme son père et la mère **et il s'attachera à sa femme**)

b. La critique externe

- i. La leçon « À cause de cela quittera un homme son père et la mère » est soutenue par les codex Sinaïticus (4e s.), le Vaticanus (4e s.), et Athous Lavrensis (9e s.) ainsi que la version syriaque du Sinaïticus (3e/4e s.)
- ii. La leçon « À cause de cela quittera un homme son père et la mère et il s'attachera envers sa femme » est soutenue par les codex Bezae (5e s.), Washingtonianus (3e/4e s.), et Koridethi (9e s.), et la famille 13 des manuscrits en caractères minuscules, les textes byzantins, les lectionnaires des vieilles traductions latines, la Vulgate et les vieilles traductions syriaques, coptes et arméniennes
- iii. La leçon « À cause de cela quittera un homme son père et la mère et il s'attachera à sa femme » est soutenue par les codex Alexandrinus (5e s.), Ephraemi Rescriptus (5e s.), Regius (8e s.), Petropolitanus Purpureus (6e s.), Sangallensis (9e s.), la famille 1 des manuscrits en caractères minuscules (du 11e au 15e s.).

Appliquons nos critères.

- i. Considérons la qualité des manuscrits, sachant que les biblistes donnent d'abord la priorité aux deux prestigieux manuscrits que sont le Vaticanus et les Sinaïticus, puis aux autres grands codex. Or, les trois leçons sont appuyées par de bons codex, mais la leçon i. reçoit l'appui des deux meilleurs, le Vaticanus et le Sinaïticus.
- ii. Considérons l'ancienneté des manuscrits. Seule la leçon i. bénéficie l'appui de manuscrits du 4e siècle.
- iii. Pour le nombre de témoignages, les leçons ii. et iii. semblent en bénéficier le plus.
- iv. Considérons la famille des manuscrits à laquelle appartiennent les témoins. La famille des textes alexandrins est présente dans la leçon i. à travers les codex Vaticanus, Sinaïticus et Athous Lavrensis, et dans la leçon iii. à travers les codex Regius et Sangallensis, mais semble absent de la leçon ii. La famille des textes occidentaux est seulement présente dans la leçon ii. à travers le codex Bezae. La famille des textes Césaréens est absente de la leçon i., mais présente dans la leçon ii. à travers les codex Washingtonianus et Koridethi, et la famille 13 des manuscrits en caractères minuscules, et présente dans la leçon iii. à travers la famille 13 des minuscules. Enfin, la famille des textes byzantins est absente de la leçon i., mais présente dans la leçon ii surtout à travers les lectionnaires et dans la leçon iii. à travers les codex Alexandrinus et Ephraemi Rescriptus.

La critique externe donne un léger avantage à la leçon i. en raison de la qualité des manuscrits que sont le Vaticanus et le Sinaïticus et du fait que la leçon ii. non seulement ne reçoit aucun appui de la famille des textes alexandrins réputés pour contenir peu d'altérations, mais est soutenue par la famille occidentale où se rencontre régulièrement des modifications. Quant à la famille iii. elle apparaît avant tout comme une variante de la leçon ii. Bref, la critique externe suggère que la leçon i. reflète probablement le mieux le texte autographe. Passons à la critique interne pour une confirmation.

c. La critique interne

Avant d'examiner les divers scénarios pour expliquer les différences dans les leçons, posons la question : à quel passage de l'AT l'évangéliste fait-il référence? En fait, il s'agit de Gn 2, 24. Mettons le texte de Genèse en parallèle avec nos trois leçons ainsi qu'avec le passage parallèle de Mt 19, 5, soulignant les mots semblables présents dans les 5 textes, et colorant en bleu les mots communs à la leçon iii. et à Matthieu, en vert les mots communs à tous, sauf la leçon i, et en rouge les mots communs à Genèse et à Matthieu seulement.

Gn 2, 24 (LXX)	Leçon i	Leçon ii	Leçon iii	Mt 19, 5
ἕνεκεν τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν.	ἕνεκεν τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα	ἕνεκεν τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ	ἕνεκεν τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα καὶ προσκολληθήσεται τῇ γυναίκα αὐτοῦ	ἕνεκα τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα καὶ κολληθήσεται τῇ γυναίκα αὐτοῦ, καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν.
À cause de cela quittera un homme son père et sa mère et il s'attachera envers sa femme, et ils seront les deux en une seule chair.	À cause de cela quittera un homme son père et la mère	À cause de cela quittera un homme son père et la mère et il s'attachera envers sa femme	À cause de cela quittera un homme son père et la mère et il s'attachera à sa femme	À cause de cela quittera un homme son père et la mère et il s'attachera à sa femme, et ils seront les deux en une seule chair

Que constate-t-on? Si on divise le texte de la Genèse en trois parties (a, b, c), on note que

- la leçon i. a copié seulement Gn 2, 24a, sauf le pronom personnel αὐτοῦ (sa) qui accompagne μητέρα (mère), comme si ce pronom était redondant et que le pronom personnel qui accompagne « père » couvrirait également la mère,
- la leçon ii. a copié le v. 24a (sans le αὐτοῦ qui accompagne μητέρα) et le v. 24b
- Mt 19, 5 a copié le v. 24 au complet (sans le αὐτοῦ qui accompagne μητέρα), mais en éliminant la préposition πρὸς (envers, à l'égard de) pour utiliser plutôt le datif (à [sa femme])
- Enfin, la leçon iii. semble avoir copié la partie a et b de Mt 19, 5.

Considérons les scénarios possibles pour expliquer les trois leçons.

- Pour la leçon i., il existe deux scénarios possibles : ou bien cette leçon reflète le texte autographe de Marc, ou bien le copiste avait sous les yeux le texte reflété par la leçon ii., mais il a voulu pour une raison inconnue le raccourcir pour ne garder que l'équivalent de Gn 2, 24a.
- Pour la leçon ii., il existe deux scénarios possibles : ou bien ce texte reflète la copie autographe de Marc, ou bien le copiste ayant sous les yeux le texte reflété par la leçon i. et, voyant une référence à Gn 2, 24, a décidé de compléter cette référence qui semblait incomplète chez Marc; en effet, on ne peut pas vraiment séparer l'ensemble « laisser son père et sa mère » et « s'attacher à sa femme » qui forment un tout. En revanche, il n'a pas senti le besoin de copier aussi Gn 2, 24c (« et ils seront les deux en une seule chair ») qui n'est pas essentiel à l'argumentation.
- Pour la leçon iii., le scénario probable est une harmonisation avec Mt 19, 5, que trahit l'utilisation du datif avec l'expression unique « à sa femme ».

Appliquons nos critères de critique interne.

- On peut tout de suite éliminer la leçon iii. qui est un cas clair d'harmonisation.
- Le critère de la *lectio brevior* nous fait éliminer la leçon ii. au profit de la version courte de la leçon i., car la tendance des copistes est d'ajouter, et non de retrancher. Et il est peu probable que la version courte de la leçon i. soit un cas d'oubli, d'autant plus que Marc cite un passage connu de Genèse.
- On pourrait ajouter le critère de *lectio difficilior probabilior* pour choisir la leçon i., car on se serait attendu à ce que Marc cite de manière plus complète Gn 2, 24. Mais ce n'est pas une surprise totale, car Marc nous a habitué à un style parfois raboteux.

d. La décision finale

Dans la critique externe nous avons conclu que la leçon i. avait un léger avantage en raison de la qualité de ses manuscrits. La critique interne avec les critères de *lectio brevior* et de *lectio difficilior probabilior* vient confirmer que la leçon i. reflète probablement le texte autographe de Marc.

Sur le sujet, les biblistes sont divisés. La Nouvelle Traduction de la Bible, la TOB, Maredsous 1950 et Louis Segond 1910 ont opté pour la version ii (texte occidental), tandis que la Bible de Jérusalem 1998 et André Chouraqui ont opté pour version i (Sinaiticus, Vaticanus). Le *Greek New Testament* a opté pour le texte occidental de la leçon ii, mais avec la cote d'assurance {C} (i.e. les éditeurs ont eu de la difficulté à prendre une décision). Du côté des bibles anglophones, la KJV, la NIV, la ASB et la NRSV ont opté pour la leçon ii, tandis que le NASB a opté pour la leçon i.

C. Luc 10, 15

Nous sommes ici devant un passage tiré de la source Q. Tant chez Matthieu que chez Luc, ce lieu variant offre deux leçons différentes.

a. Le lieu variant

- i. *καὶ σὺ, Καφαρναούμ, μὴ ἕως οὐρανοῦ ὑψωθῆσῃ; ἕως τοῦ ἄδου καταβῆσῃ* (Et toi Capharnaüm jusqu'au ciel tu ne seras pas élevée; jusqu'à l'Hadès **tu seras descendue**)
- ii. *καὶ σὺ, Καφαρναούμ, μὴ ἕως οὐρανοῦ ὑψωθῆσῃ; ἕως τοῦ ἄδου καταβιβασθῆσῃ* (Et toi Capharnaüm jusqu'au ciel tu ne seras pas élevée; jusqu'à l'Hadès **tu seras précipitée**)

Ce lieu variant concerne donc deux verbes : *katabainō* (descendre, abaisser) et *katabibazō* (faire descendre, précipiter). Lequel reflète probablement le manuscrit autographe?

b. La critique externe

- i. Le verbe *katabainō* est soutenu par le papyrus P<sup>75</sup> (3e s.), les codex Vaticanus (4e s.), une traduction syriaque du 4e / 5e s., le codex Bezae (5e s.), une traduction latine du 5e s., arménienne (5e s.), éthiopienne (5e s.), géorgienne (5e s.), les minuscules 579 (13e s.) et 1342 (13e s.)
- ii. Le verbe *katabibazō* est soutenu par le papyrus P<sup>45</sup> (3e s.), les codex Sinaïticus (4e s.), Alexandrinus (5e s.), Ephraemi Rescriptus (5e s.), Washingtonianus (4e/5e s.), Sangallensis (9e s.), Koridethi (9e s.), Zacynthius (6e s.), Athous Lavrensis (9e), 0115 (9e / 10e s.), les familles 1 (12e – 14e s.) et 13 (11e – 15e s.) des minuscules, ainsi qu'un nombre considérable de manuscrits en minuscules (du 11e au 15e s.), les manuscrits de la tradition byzantine du 2e millénaire, les lectionnaires de l'Église grecque, la Vulgate (4e – 5e s.), une dizaine de vieilles traductions latines (4e – 7e s.), la Peshitta (5e s.) et la version syriaque harklensis (an 616), les traductions coptes sahidique et boharique (à partir du 3e s.)

Appliquons nos critères.

- i. Considérons la qualité des manuscrits. Les deux leçons bénéficient de l'appui des plus prestigieux : *katabainō* est appuyé par le Vaticanus, et *katabibazō* par le Sinaïticus. En revanche, la leçon ii. est appuyé par neuf codex ou onciaux, alors que la leçon i. n'est appuyé que par deux (Vaticanus et Bezae).
- ii. Quand on considère l'ancienneté, les deux leçons sont appuyées par des papyri du 3e s. et par des manuscrits du 4e et 5e s.
- iii. Le critère du nombre de manuscrits favorise clairement la leçon ii. qui est appuyée par environ 70 manuscrits contre à peine une dizaine pour la leçon i.
- iv. Considérons enfin la famille des manuscrits à laquelle appartiennent ces témoins. Dans la leçon i. la famille de textes alexandrins est présente à travers le papyrus P<sup>75</sup>, le Vaticanus et le minuscule 579, la famille de textes occidentaux est présente à travers le codex Bezae, et la famille byzantine est présente à travers le minuscule 1342. Si on considère maintenant la leçon ii., la famille alexandrine est présente à travers le papyrus P<sup>45</sup>, les codex Sinaïticus et Zacynthius, la famille césarienne à travers les minuscules 28 ainsi que par l'ensemble f<sup>1</sup> et f<sup>13</sup> des minuscules, enfin la famille byzantine à travers les codex Alexandrinus, Ephraemi Rescriptus, Washingtonianus, Sangallensis, Koridethi, et Athous Lavrensis. Notons que la leçon ii. n'est pas présente dans la famille des textes occidentaux.

La critique externe donne un léger avantage à la leçon ii. en raison de la qualité des manuscrits et leur nombre. De plus, il est révélateur que la leçon ii. ne soit pas présente dans la famille des textes occidentaux, une famille réputée pour introduire des modifications aux manuscrits. Tournons-nous maintenant vers l'analyse de la critique interne.

c. La critique interne

Avant d'examiner les divers scénarios pour expliquer les deux leçons, posons la question : aurait-on ici une référence à un passage de l'AT? Quand on fait une recherche dans la Septante avec les mots *katabainō* (abaisser) et *katabibazō* (faire descendre, précipiter), on rencontre deux passages importants : Is 14, 15 pour le terme *katabainō* et Ez 31, 16 pour le terme *katabibazō*. Pour mener à bien notre analyse, il faut inclure le texte parallèle de Mt 11, 23 qui reprend également la source Q, et qui présente le même problème de critique textuelle; aussi, comme la décision n'est pas encore prise, nous avons gardé ensemble les deux possibilités : abaisser / précipiter.

Is 14, 14-15 (LXX)	Ez 31, 16b (LXX)	Mt 11, 23	Lc 10, 15
Contexte : Le roi de Babylone espère monter jusqu'au ciel pour y établir son trône, mais Dieu fera en sorte qu'il descende plutôt au séjour des morts.	Contexte : La parabole du grand cèdre, qui est l'image de la puissance d'Égypte, dont le sommet s'élevait ( <i>hypsōō</i> ) jusqu'au ciel, et sous ses branches la	Contexte : Jésus fait des reproches aux villes dans lesquelles il avait accompli le plus grand nombre de ses miracles, parce que leurs	Contexte : Jésus déclare qu'au jour du jugement les habitants de Sodome seront traités moins sévèrement que les habitants des villes qui ont refusé de le recevoir.

	multitude des peuples habitent; mais Dieu fera descendre cette puissance au séjour des morts.	habitants n'avaient pas changé de vie	
ἀναβήσομαι ἐπάνω τῶν νεφελῶν, ἔσομαι ὁμοιος τῶ ὑψίστῳ. νῦν δὲ εἰς ἕδου καταβήση καὶ εἰς τὰ θεμέλια τῆς γῆς.	ἀπὸ τῆς φωνῆς τῆς πτώσεως αὐτοῦ ἐσεισθήσαν τὰ ἔθνη, ὅτε καταβίβασον αὐτὸν εἰς ἕδου μετὰ τῶν καταβαίνόντων εἰς λάκκον	καὶ σύ, Καφαρναούμ, μὴ ἕως οὐρανοῦ ὑψωθήσῃ; ἕως τοῦ ἕδου καταβήση / καταβίβασθήσῃ	καὶ σύ, Καφαρναούμ, μὴ ἕως οὐρανοῦ ὑψωθήσῃ; ἕως τοῦ ἕδου καταβήση / καταβίβασθήσῃ
Je monterai ( <i>anabainō</i> ) au-dessus des nuages ; je serai semblable au Très-Haut. Et maintenant tu es <b>descendu</b> dans l'Hadès, et dans les fondements de la terre.	Au bruit de ta chute les nations tremblèrent, car je t'ai <b>précipité</b> dans l'Hadès avec ceux étant descendus dans l'abîme	Et toi, Capharnaüm, jusqu'au ciel tu ne seras pas élevée ( <i>hypsoō</i> )? jusqu'à l'Hadès tu seras ( <b>abaissée / précipitée</b> )	Et toi, Capharnaüm, jusqu'au ciel tu ne seras pas élevée ( <i>hypsoō</i> )? jusqu'à l'Hadès tu seras ( <b>abaissée / précipitée</b> )

Puisque chez Matthieu comme chez Luc nous sommes devant un texte de la source Q, la question devient donc double : quel verbe se trouvait dans la source Q, et qui de Matthieu ou Luc a modifié le verbe originel? Réglons d'abord la question du verbe originel dans la source Q : *katabainō* ou *katabibazō*?

Si l'auteur de la source Q s'était inspiré d'Is 14, 15 dans la version de la Septante, il aurait choisi le couple parallèle « monter » (*anabainō*) et « descendre (*katabainō*) qui se trouve dans le texte d'Isaïe (« Je monterai [*anabainō*] au-dessus des nuages ; je serai semblable au Très-Haut; Et maintenant tu es descendu [*katabainō*] dans l'Hadès, et dans les fondements de la terre »). Or, le début de la phrase, reproduite tant par Matthieu que par Luc, emploie plutôt le verbe *hypsoō* (élever, exalter) : « Et toi Capharnaüm jusqu'au ciel tu ne seras pas élevé/exalté (*hypsoō*) ». Quand on considère Ez 31, 14-15 on observe précisément le couple « être élevé » (*hypsoō*) et « précipiter » (*katabibazō*) : « afin qu'aucun des arbres près de l'eau ne soit élevé/exalté (*hypsoō*) en raison de sa taille... Au bruit de sa chute, les nations tremblèrent ; car je l'ai précipité (*katabibazō*) dans l'Hadès avec ceux étant descendus dans l'abîme ». Il y a donc une forte probabilité que l'auteur de la source Q s'est inspiré d'Ez 31, 14-15 pour parler du sort de Capharnaüm, et donc a utilisé le couple « élever » (*hypsoō*) – « précipiter » (*katabibazō*).

Si on accepte cette probabilité, quelles sont les scénarios possibles qui expliquent nos deux leçons.

- Luc, selon son habitude, aurait copié telle quelle la source Q avec *katabibazō*, et Matthieu, comme il le fait souvent, modifie la source Q. En effet, Matthieu a peut-être jugé que, pour parler de mouvement qui part du ciel jusqu'à la terre, on utilise toujours le verbe « descendre » (*katabainō*) : (Mt 3, 16) « voici que les cieux s'ouvrirent: il vit l'Esprit de Dieu descendre (*katabainō*) comme une colombe sur lui » ; (Mt 28, 2) « L'Ange du Seigneur descendit (*katabainō*) du ciel et vint rouler la pierre ». Et comme Matthieu connaissait certainement la parabole d'Isaïe 14, 3-23 et l'image de la descente dans l'Hadès, il se serait senti justifié d'apporter cette modification à la source Q. Mais par la suite, un scribe, connaissant le parallèle Mt 11, 23 || Lc 10, 15, aurait harmonisé les deux versions.
- On peut imaginer le scénario inverse. Luc, en copiant la source Q, aurait remplacé *katabibazō* par *katabainō*, connaissant le texte d'Is 14, 14-15, tandis que Matthieu se serait contenté de copier tel quel le texte de la source Q. Mais par la suite, un scribe, connaissant le parallèle Mt 11, 23 || Lc 10, 15, aurait harmonisé les deux versions.

Appliquons nos critères de critique interne.

- Le seul critère que nous pouvons utiliser est celui de l'harmonisation. Malheureusement il n'est pas de grande utilité dans notre cas, car la double leçon se retrouve également chez Matthieu, si bien que le scribe a pu harmoniser Luc avec Matthieu, ou l'inverse, harmoniser Matthieu avec Luc.
- Il faut donc sortir de nos critères habituels pour considérer Luc et Matthieu dans leur ensemble et leur utilisation de la source Q dans leur évangile respectif. Or, même si les deux évangélistes modifient à l'occasion ce qu'ils copient de la source Q, on note que c'est Luc qui a le plus tendance à respecter la formulation de la source Q, et c'est Matthieu qui la modifie le plus souvent; un bel exemple concerne le récit sur les Béatitudes et sur le Pater où Luc semble avoir le mieux respecté la formulation originelle de ces textes de la source Q. On peut donc affirmer qu'il est probable que Luc a respecté la formulation de la source Q avec *katabibazō*, et c'est Matthieu, sous l'inspiration de Is 14, 3-23 qui a remplacé *katabibazō* par *katabainō*. Par la suite, les copistes ont cherché à harmoniser les deux récits.

#### d. La décision finale

La critique externe a conclu que la leçon ii. avec *katabibazō* reflétait probablement le texte autographe en raison de la qualité des manuscrits et leur nombre. La critique interne conclut également que la leçon ii. est la plus probable du fait qu'elle refléterait la source Q et que Luc aurait respecté sa formulation.

En terminant, considérons les choix faits par les biblistes. D'emblée, exprimons notre étonnement quand des biblistes optent pour le terme *katabainō* à la fois chez Luc et Matthieu, un scénario très peu probable; en effet, ce scénario assume qu'un copiste aurait introduit de nulle part pour l'un ou l'autre des évangélistes le terme *katabibazō*, un terme qui ne clarifie rien et n'harmonise rien. C'est pourtant le choix du comité d'édition du Greek New Testament et du Novum Testamentum Graece. Il nous semble qu'on a été obnubilé par le parallèle avec Is 14, 14-15. Le scénario inverse est aussi peu probable avec *katabibazō* pour les deux évangélistes, car il serait difficile d'expliquer l'introduction du terme *katabainō* par un copiste. Tourignons-nous vers nos diverses bibles.

Traduction	Matthieu 11, 23	Luc 10, 15
Bible de Jérusalem	<i>katabainō</i> (descendre)	<i>katabainō</i> (descendre)
Chouraqui	<i>katabibazō</i> (précipiter)	<i>katabibazō</i> (précipiter)
Louis Second 1910	<i>katabainō</i> (abaisser)	<i>katabainō</i> (abaisser)
Maredsous	<i>katabainō</i> (crouler)	<i>katabibazō</i> (précipiter)
Nouvelle Traduction de la Bible	<i>katabainō</i> (retomber)	<i>katabainō</i> (descendre)
Traduction œcuménique de la Bible	<i>katabainō</i> (descendre)	<i>katabainō</i> (descendre)
English Standard Version	<i>katabibazō</i> (to bring down)	<i>katabibazō</i> (to bring down)
King James Version	<i>katabibazō</i> (to bring down)	<i>katabibazō</i> (to thrust down)
New American Standard Bible	<i>katabibazō</i> (to bring down)	<i>katabibazō</i> (to bring down)
New International Version	<i>katabainō</i> (to go down)	<i>katabainō</i> (to go down)
New Revised Standard Version	<i>katabibazō</i> (to bring down)	<i>katabibazō</i> (to bring down)

Que constate-t-on? La plupart des traductions françaises ont opté pour *katabainō* (descendre), et la plupart des traductions anglaises ont opté pour *katabibazō* (précipiter). Ce qui surprend beaucoup, c'est que toutes ces traductions ont opté pour le même verbe chez Luc et Matthieu, à l'exception de la Bible de Maredsous qui a fait le même choix que le nôtre.

#### D. Actes 28, 13

##### a. Le lieu variant

Rappelons le contexte. Paul vient de séjourner à Malte. Il prend la mer pour se rendre sur la côte est de la Sicile, à Syracuse, et là, il reprend la mer pour se rendre à Rhegium, deux cents kilomètres plus loin, sur le bout de la botte italienne faisant face à la Sicile.

- i. ὅθεν **περιελόντες** κατηντήσαμεν εἰς Ῥήγιον (De là, **ayant enlevé**, nous arrivâmes à Rhegium). Notons que le verbe *perielontes* est le verbe *periaireō* qui signifie : enlever, dépouiller.
- ii. ὅθεν **περιελθόντες** κατηντήσαμεν εἰς Ῥήγιον (De là, **ayant fait le tour**, nous arrivâmes à Rhegium). Notons que le verbe *perielthontes* est le verbe *perierchomai* qui signifie : faire le tour.
- iii. ὅθεν **προελθόντες** κατηντήσαμεν εἰς Ῥήγιον (De là, **étant allé de l'avant**, nous arrivâmes à Rhegium). Notons que le verbe *proelthontes* est le verbe *proerchomai* qui signifie : aller de l'avant.

##### b. La critique externe

- i. La leçon i est appuyée par les codex Sinaïticus première main (4e s.), Vaticanus (4e s.), et Athous Lavrensis (9e s.), le lectionnaire 597 (10e s.) et la traduction copte boharique (4e – 9e s.)
- ii. La leçon ii. est appuyée par le papyrus P<sup>74</sup> (7e s.), les codex Sinaïticus deuxième correction (4e s.) et Alexandrinus (5e s.), 048 (5e s.) et 066 (6e s.), par les codex byzantins Angelicus (9e s.) et Porphyrianus (6e), par une quinzaine de minuscules (9e – 15e s.), l'ensemble des lectionnaires grecs, par les traductions syriaque de la Peshitta (début du 5e s.) et harklensis (an 616), par une traduction slavonne, par l'ensemble des vieilles traductions latines (du 4e au 12e s.), par la Vulgate, et par Jean Chrysostome.
- iii. La leçon iii. est appuyée seulement par le lectionnaire 1441 (13e s.) et par la traduction éthiopienne.

Appliquons nos critères.

- i. Considérons la qualité des manuscrits. Pour la leçon i. on doit écarter le Sinaïticus, car la copie corrigée appuie la leçon ii. Il ne reste que le codex Athous Lavrensis et surtout le Vaticanus qui a une certaine valeur. Pour la leçon ii, six codex viennent l'appuyer, en particulier le Sinaïticus et l'Alexandrianus. L'appui à la leçon iii. est si pauvre qu'il ne vaut la peine de la considérer.

- ii. Pour l'ancienneté, les deux leçons reçoivent des appuis de manuscrits du 4e s. (Vaticanus et Sinaïticus).
- iii. Pour le nombre, la leçon ii. reçoit l'appui d'un nombre considérable de manuscrits, face à leçon i. dont l'appui est minimal.
- iv. La leçon i. est appuyée par la famille de textes alexandrins à travers le codex Vaticanus et par la famille de textes byzantins à travers le codex Athous Lavrensis. Quant à la leçon ii., elle est appuyée par la famille de textes alexandrins à travers le papyrus P<sup>74</sup>, les codex Sinaïticus, Alexandrinus, et 048; elle est appuyée par la famille occidentale par le codex 066 et le minuscule 2818; elle est appuyée par la famille de textes byzantins à travers les codex Angelicus et Porphyrianus, l'ensemble des lectionnaires grecs et plusieurs minuscules.

La critique externe favorise la version de la leçon ii. en raison du léger avantage de la qualité des manuscrits, du grand nombre de manuscrits qui le soutiennent et de sa présence dans un plus grand nombre de familles de type de texte.

c. La critique interne

Considérons les scénarios possibles pour expliquer nos trois leçons.

- i. Assumons que la leçon i. (*perielontes*) est le texte autographe. Un copiste a trouvé incompréhensible ce verbe qui signifie : enlever, dépouiller, dans un contexte où Paul est en route vers Rhegium. De plus, il a sans doute imaginé qu'il y a eu une faute d'inattention dans le texte grec où on a oublié le « θ » dans le verbe *περιελθόντες*. Alors il a apporté la correction appropriée, ce qui nous a donné la leçon ii. avec *perielthontes* (ayant contourné).
- ii. Assumons à l'inverse que la leçon ii. (*perielthontes*) est la leçon autographe. Lors de la copie du verbe *περιελθόντες*, un scribe, peut-être un peu endormi, ou encore influencé par Ac 27, 40 où il avait copié peu de temps auparavant la phrase : *καὶ τὰς ἀγκύρας περιελόντες* (et enlevant les ancres), oublie de transcrire le « θ », et écrit donc, comme en Ac 27, 40 : *περιελόντες*, ce qui nous a donné la leçon i. (et enlevant).
- iii. La leçon iii. s'explique assez facilement. Si le copiste avait sous les yeux la leçon i., il l'a certainement trouvée incompréhensible et a imaginé que Luc décrivait Paul qui se déplace de Syracuse à Rhegium, et a donc remplacé le verbe incompréhensible par le verbe *proerchomai* (aller de l'avant). Si ce copiste avait sous les yeux la leçon ii., mais qu'il n'avait aucune idée de la géographie des lieux, i.e. que le navire devait contourner la côte sicilienne pour se rendre à Rhegium, il a sans doute pensé que le verbe *proerchomai* (aller de l'avant) expliquerait le mieux ce qui se passait.

Appliquons nos critères de critique interne.

- i. Le critère d'harmonisation ne s'applique pas aux Actes des Apôtres, car nous n'avons pas de texte parallèle.
  - ii. On pourrait appliquer peut-être le critère de *lectio difficilior probabilior*, ce qui nous amènerait à choisir la leçon i. qui nous donne une phrase presque incompréhensible. Cependant, comme le mot difficile pourrait s'expliquer par une faute d'inattention du copiste qui aurait sauté une seule lettre, et par là introduisant un nouveau mot, il faut utiliser d'autres critères.
  - iii. Utilisons notre critère pour les fautes d'inattention où nous avons suggéré de se référer à d'autres passages reflétant le style de l'évangéliste. Et tout d'abord, posons la question : la leçon i. avec *perielontes* (enlever, dépouiller) est-elle vraiment possible? Les biblistes qui ont opté pour cette leçon, comme la Nouvelle Traduction de la Bible (Bayard | Mediaspaul) ont traduit par : « levant l'ancre ». Pour traduire ainsi, ils ont dû ajouter le mot « ancre » au texte et changer complètement le sens du verbe. Mais ce faisant, ils contredisent leur traduction un peu plus tôt de Ac 27, 40 où on rencontre le même verbe : *(καὶ τὰς ἀγκύρας περιελόντες)* « Ils ont laissé filer les ancres ». Que constatons-nous? D'une part, quand l'action du verbe *periaireō* concerne l'ancre, Luc le dit clairement en utilisant explicitement le mot. D'autre part, en Ac 27, 40 le navire est en péril et donc l'équipage décide de se débarrasser des ancres, et alors le mot *periaireō* (enlever, dépouiller) convient parfaitement à la situation. Comment peut-on d'une part, comme le fait la NTB, traduire *periaireō* par « laisser filer, se débarrasser », puis, quelques versets plus loin par « lever », où l'ancre demeure avec le navire? Cette traduction isolée ne peut être retenue, d'autant plus qu'en Ac 28, 13 le mot « ancre » n'apparaît pas. Il faut donc conclure que c'est probablement le verbe *perierchomai* (leçon ii.) qu'a utilisé Luc dans un contexte où le navire « contourne » la Sicile pour se rendre à Rhegium.
- d. La décision finale

La critique externe favorise la version de la leçon ii. en raison du léger avantage de la qualité des manuscrits, du grand nombre de manuscrits qui le soutiennent, et la critique interne, par l'analyse d'un autre passage de Luc, favorise également la leçon ii.

Notons que le choix de l'équipe des éditeurs du *Novum Testamentum Graece* et du *Greek New Testament* porte sur la leçon i., mais avec la cote d'assurance {C} (i.e. les éditeurs ont eu de la difficulté à prendre une décision). Ce choix s'explique probablement par une application assez rigide du critère de *lectio difficilior probabilior* et par une surévaluation du témoignage du Vaticanus.

Quel a été le choix des traducteurs de nos bibles? Voici le tableau :

Traduction	Ac 28, 13a
Bible de Jérusalem	<i>perielthontes</i> (longeant la côte)
Chouraqui	<i>perielthontes</i> (louvoyant)
Louis Second 1910	<i>perielthontes</i> (suivant la côte)
Maredsous	<i>perielthontes</i> (en suivant la côte)
<b>Nouvelle Traduction de la Bible</b>	<b><i>perielontes</i> (levant l'ancre)</b>
Traduction œcuménique de la Bible (TOB)	<i>perielthontes</i> (bordant la côte)
English Standard Version	<i>perielthontes</i> (we made a circuit)
King James Version	<i>perielthontes</i> (we fetched a compass)
New American Standard Bible	<i>perielthontes</i> (we sailed around)
New International Version	<i>perielthontes</i> (we set sail)
<b>New Revised Standard Version</b>	<b><i>perielontes</i> (we weighed anchor)</b>

Comme on peut le constater, la majorité des traducteurs ont opté pour la leçon ii., *perielthontes*, les seules exceptions étant la Nouvelle Traduction de la Bible du côté francophone, et la NRSV du côté anglophone, que nous avons mis en caractère gras.

### L'établissement du contexte et des unités d'analyse

- A. [Le contexte général](#)
  - 1. [Marc](#)
  - 2. [Matthieu](#)
  - 3. [Luc](#)
  - 4. [Jean](#)
  - 5. [Des exemples de mise en contexte](#)
- B. [L'établissement de l'unité d'analyse et du contexte immédiat](#)
  - 1. [Le lieu](#)
  - 2. [Le temps](#)
  - 3. [« après ces choses »](#)
  - 4. [Le genre littéraire](#)
  - 5. [Un changement de décor](#)
  - 6. [« Voici »](#)
  - 7. [« Alors »](#)
  - 8. [Le contenu](#)
- C. [Le contexte immédiat dans la signification d'une péripécopie](#)
  - 1. [L'utilisation de la source Q comme exemples typiques](#)
  - 2. [Diverses analyses de contexte](#)

Le contexte contribue beaucoup à éclairer la signification d'un texte ou d'un mot. Aussi fait-il partie d'une étape importante dans l'analyse biblique. On peut procéder en deux étapes pour établir le contexte d'un texte, d'abord en considérant le contexte général qu'est tout l'évangile, ensuite le contexte immédiat de l'unité d'analyse

#### A. Le contexte général

Quand on analyse un texte biblique, on analyse toujours un auteur particulier et son œuvre. On peut assumer que les évangélistes n'ont pas simplement rassemblé des traditions éparses qu'ils se seraient contenté de rassembler au hasard les unes à la suite des autres. Tout écrivain qui propose un récit suit un certain plan, même si ce plan n'a rien d'un traité avec une logique serrée; au minimum, il a un point de départ, un point d'arrivée et une idée générale sur le chemin à suivre pour atteindre le point d'arrivée.

##### 1. Marc

Selon la théorie largement acceptée chez les biblistes, Marc aurait été le premier à publier un évangile, que Matthieu et Luc auraient eu par la suite entre les mains. Marc propose un plan général, que suivront Matthieu et Luc, où tout commence avec la prédication de Jean-Baptiste dans la région du Jourdain, suivie du baptême et du ministère de Jésus en Galilée jusqu'à ce qu'il

décide de se rendre à Jérusalem où il sera arrêté, jugé, crucifié et mis au tombeau. Il est difficile de repérer un plan serré dans l'évangile de Marc, où souvent des scènes se suivent seulement reliés par des mots-crochets. À tout le moins, les biblistes distinguent deux temps dans son évangile :

- d'abord la proclamation du règne de Dieu avec le choix de ses disciples, suivie de la présentation des réactions à cette proclamation,
- puis cette longue montée vers Jérusalem rythmée par les annonces de la passion, suivie de ce long récit de la dernière semaine de Jésus

Voici une proposition sur [la structure de l'évangile de Marc](#).

## 2. Matthieu

Matthieu reprend ce plan général. Mais comme juif chrétien, il a probablement trouvé la présentation de Marc un peu « échevelée ». Alors il va tout restructurer et introduire des séquences plus logiques, tout en améliorant le style. C'est ainsi qu'il regroupera une bonne part des paroles de Jésus en cinq grands discours, une façon de présenter une version chrétienne de la Tora juive (i.e. les 5 premiers livres de la bible hébraïque). Même la plupart des miracles seront regroupés pour faire suite à ce premier discours. Comme pour Marc, on peut diviser son évangile en deux parties, et la deuxième partie est rythmée par les annonces de la passion, mais qu'il a pris soin d'introduire par le récit de la mort de Jean-Baptiste, une façon d'annoncer également la mort de Jésus.

Une particularité de Matthieu par rapport à Marc est de présenter un récit de l'enfance, se basant sur une tradition qu'a également connue Luc. Selon R.E. Brown, ce récit de l'enfance n'a pas été ajouté après coup mais faisait partie du plan initial. On peut y discerner quatre unités : la généalogie, la conception de Jésus, la venue des mages à Bethléem, la fuite en Égypte suivie du retour à Nazareth. Ces quatre unités cherchent à répondre à des questions sur l'identité de Jésus : qui est-il? comment l'est-il? où est-il né? d'où est-il?

Voici une proposition sur [la structure de l'évangile de Matthieu](#).

## 3. Luc

Luc reprend également le plan général de Marc, mais possédant une grande culture grecque et une plume raffinée, il se permet de réécrire à sa façon plusieurs scènes, les regroupant parfois pour des raisons de clarté. Et comme son évangile n'est que le premier volume de son œuvre, il faut également considérer les Actes des Apôtres dans la compréhension de son plan d'ensemble. C'est ainsi que les lieux géographiques semblent être le fil conducteur de son plan : le ministère en Galilée, la très longue montée vers Jérusalem, le séjour à Jérusalem jusqu'à sa mort et son ascension, puis le début de la communauté de Jérusalem, suivie de l'activité missionnaire hors de Jérusalem, jusqu'à la création des communautés chrétiennes partout dans le monde et à Rome, centre du monde.

Luc propose également un récit de l'enfance basé sur une ancienne tradition et très inspiré de l'Ancien Testament. En fait, il entendait montrer comment l'Ancien Testament a introduit l'arrivée du messie. Selon R.E. Brown, Luc aurait ajouté son récit de l'enfance après avoir complété à la fois son évangile et ses Actes des Apôtres. Ce récit de l'enfance lui permettait d'assurer une transition entre Israël et Jésus, et lui offrait la même liberté dans sa composition qu'il a vécue avec ses Actes. Il aurait composé ce récit en deux étapes : dans une première étape il l'aurait structuré autour d'un parallèle entre Jean-Baptiste et Jésus, avec chacun une annonce de la conception par un ange, puis la narration de leur naissance, de leur circoncision, du choix de leur nom et d'une prophétie sur leur avenir; dans une deuxième étape, il aurait ajouté les différents cantiques qui parsèment ces deux chapitres ainsi que l'histoire du jeune Jésus découvert au temple.

Voici une proposition sur [la structure de l'évangile de Luc](#).

## 4. Jean

Enfin, l'évangile selon Jean, le plus tardif à être publié, semble ignorer l'existence des trois autres évangiles, et donc son plan se distingue totalement des Synoptiques. À la manière des Synoptiques, on peut le diviser en deux grandes parties, la première partie marquée par l'enseignement de Jésus à un public large et par ses actions, la deuxième partie marquée par sa mort prochaine. La première partie est rythmée par le mot-crochet « signe », qui raconte six signes qui sont des actes de puissance de Jésus, si bien que R.E. Brown donne à cette première partie le titre de « Livre des signes de Jésus ». La deuxième partie se déroule à l'ombre du départ de Jésus que l'évangile appelle sa « glorification », si bien que R.E. Brown donne à cette deuxième partie le titre de « Livre de la glorification de Jésus ». Cet évangile est introduit par un Prologue, et contient à la fin un appendice ajouté après coup.

Voici une proposition sur [la structure de l'évangile de Jean](#).

## 5. Des exemples de mise en contexte

Quelle est l'importance de situer un texte dans le contexte général? Cela permet de déterminer le genre littéraire et l'atmosphère dans lequel il faut interpréter la signification du récit. Donnons un certain nombre d'exemples.

- a. Prenons Mt 5, 13-16 : « Vous, vous êtes le sel de la terre. Mais si le sel perd ses propriétés... ». Cette péricope se situe dans le contexte du Sermon sur la montagne, le premier des cinq grands discours de Jésus, où celui-ci est présenté comme le nouveau Moïse donnant non pas les dix commandements, mais la charte de toute la vie chrétienne qui commence par les Béatitudes. Ce grand contexte permet de saisir que Matthieu, dans ce Sermon sur la montagne, est en train de définir l'identité chrétienne.
- b. Considérons maintenant Mt 18, 15-19 : « Si ton frère fait ce qui est mal contre toi, va le trouver seul à seul et montre-lui sa faute. S'il t'écoute, tu as gagné ton frère... ». Le contexte général est celui du quatrième grand discours de Jésus qui porte sur la vie fraternelle. La scène se situe après la 2e annonce de la passion, et la perspective du départ de Jésus amène la question sur la façon dont s'organiseront les communautés chrétiennes. Ainsi, ce quatrième discours devient une forme de mini droit canon qui structure l'Église, et notre péricope un élément de ce droit canon.
- c. Mc 6, 1-6 nous fournit un autre exemple : « Jésus quitta cet endroit et se rendit dans son pays ; ses disciples le suivaient. Le jour du sabbat, il se mit à enseigner dans la synagogue... ». Quand on considère l'ensemble de l'évangile de Marc, on note deux grandes parties : la première centrée sur la prédication de Jésus en Galilée qui se termine avec la confession de Pierre, et la deuxième marquée par la passion de Jésus qui approche et centrée sur l'enseignement de Jésus à ses disciples. Or Mc 6, 1-6 appartient à la première partie, et dans cette partie on décèle trois groupes qui entrent en scène, l'ensemble du peuple, la famille de Jésus et les gens de sa patrie, et enfin ses disciples. Mc 6, 1-6 appartient à cette section commencée en 3, 7 où la famille de Jésus veut intervenir parce qu'on pense qu'il est devenu fou et se termine avec notre péricope où Jésus s'étonne de leur manque de foi. Ainsi, l'atmosphère générale est celle de la relation de la famille de Jésus et des gens de son milieu avec lui. Pour Marc, la proximité avec Jésus ne contribue pas à avoir foi en lui, bien au contraire.
- d. On ne peut comprendre la péricope Mc 10, 13-16 (« Des gens amenaient des enfants à Jésus pour qu'il les touche, mais les disciples leur firent des reproches... ») sans d'abord la placer dans le contexte général. En effet, nous sommes dans la 2e partie de l'évangile de Marc, après la confession de Pierre, où Jésus réserve son enseignement à ceux qui ont cru en lui : la perspective de son départ l'amène à donner ses instructions sur la façon de vivre dans la communauté chrétienne. Il est probable que l'une des questions que soulèveront les premiers chrétiens concerne la place à donner aux enfants lors des rassemblements, soit par rapport à l'eucharistie ou au baptême. Marc, se basant sans doute sur la tradition sur l'attitude de Jésus face aux enfants, met dans la bouche de Jésus : « Laissez les enfants venir à moi... », i.e. ils ont leur place dans la communauté chrétienne.
- e. Terminons avec Lc 19, 10-28, la parabole des mines. Le ministère de Jésus suit un itinéraire géographique : tout se passe d'abord en Galilée, puis dès le ch. 9 Jésus se met en route pour Jérusalem sur 10 chapitres, puis au ch. 19 c'est l'arrivée à Jérusalem où Jésus vivra ses derniers moments et vivra son ascension. Dans cette longue montée vers Jérusalem qui va du ch. 9 au ch. 19, Luc a regroupé un ensemble de paroles et d'événements qui lui sont propres. Et tout au long de cette montée, le leitmotiv « il était en route » revient sans cesse, suggérant le thème du cheminement chrétien. Or, notre parabole sur les mines est la conclusion de cette section. Qu'est-ce à dire? Après avoir terminé son enseignement sur la vie chrétienne, le Jésus de Luc lance un avertissement à mettre en pratique l'enseignement reçu, et ainsi le faire fructifier, sous peine de rendre totalement inutile l'enseignement reçu.

## B. L'établissement de l'unité d'analyse et du contexte immédiat

Quand on fait l'analyse de versets particuliers, il est important de bien délimiter les unités d'analyse et de déterminer où commence une péricope spécifique et où elle se termine; ce travail permet de mieux cibler la signification d'un texte. Comment procéder dans cette analyse?

### 1. Le lieu

L'un des bons indicateurs du début d'une nouvelle séquence est la référence géographique : Jésus quitte un lieu ou arrive à un lieu. C'est l'indicateur le plus fréquent.

Par exemple en Mc 10, 1, Marc écrit

« Jésus part de là et se rend dans le territoire de la Judée, de l'autre côté du Jourdain. De nouveau, une foule de gens s'assemble près de lui et il les enseignait, comme il en avait l'habitude.

Puis, en Mc 10, 17, nous avons une nouvelle indication géographique, annonçant une nouvelle séquence :

« Comme il se mettait en route, quelqu'un vint en courant et se jeta à genoux devant lui ».

Ainsi, Mc 10, 1-16 forme unité d'analyse.

### 2. Le temps

Un autre indicateur du début d'une nouvelle séquence est une référence au temps : « Puis, arriva le temps de... », ou encore, « un jour, alors que Jésus... », ou encore « à ce moment », ou encore une indication de temps précis. Par exemple,

- Lc 1, 57 : « Puis arriva pour Élisabeth le temps d'accoucher... »

- Lc 10, 21 : « À cette heure-là, Jésus fut rempli de joie... »
- Jn 2, 1 : « Et le troisième jour il y eut des noces à Cana de Galilée... »
- Jn 10, 22 : « On célébrait à Jérusalem la fête de la Dédicace. C'était l'hiver... »

### 3. « après ces choses »

Parfois l'évangéliste indique que nous passons à une autre séquence d'événements avec l'expression : « après ces choses » (*meta tauta*), ou encore, « après avoir dit telle chose » ou « après avoir fait telle chose », ou encore, « il arriva que... » (*egeneto*). Par exemple,

- Lc 5, 1 : « Puis, il arriva (*egeneto*) un jour que la foule le presse... »
- Lc 7, 11 : « Et il arriva que (*egeneto*) Jésus faisait route ensuite... »
- Lc 10, 1 : « Puis, après ces choses (*meta tauta*), le Seigneur désigna... »
- Lc 11, 1 : « Et il arriva (*egeneto*) un jour d'être priant... »
- Jn 21, 1 : « Après ces choses (*meta tauta*), Jésus se manifesta de nouveau aux disciples... »

### 4. Le genre littéraire

Un genre littéraire est un bon délimitateur. Par exemple, une parabole a clairement un début et une fin, tout comme une prière ou un hymne, ou encore un discours ou une controverse, ou encore une exhortation ou parénèse, ou encore un récit de miracle, ou encore une généalogie, ou encore un sommaire (l'évangéliste résume de manière générale l'activité de Jésus) ou une maxime (par ex. Mt 23, 12), ou des béatitudes (Mt 5, 2-12).

- Mt 13, 3 : « Et il leur parla de beaucoup de choses en paraboles. Il disait... ». Une parabole a un début et une fin.
- Lc 2, 13 : « Tout à coup, il y eut avec l'ange une troupe très nombreuse d'anges du ciel, qui louaient Dieu en disant : "Gloire à Dieu..." ». Un hymne ou un cantique a un début et une fin.
- Matthieu nous présente cinq grands discours de Jésus, comme celui sur la montagne qui commence ainsi : « Jésus prit la parole et leur donna cet enseignement... » (5, 1) et qui se termine ainsi : « Quand Jésus eut achevé ces paroles... » (7, 28). Matthieu a clairement délimité le discours de Jésus.
- Lc 6, 20 : « Jésus regarda alors ses disciples et dit : « Heureux, vous qui êtes pauvres... ». Les béatitudes ont un début et une fin.
- À partir de Lc 6, 27, Luc nous présente une série d'exhortations avec des verbes à l'impératif : « Mais je vous le dis, à vous qui m'écoutez : aimez vos ennemis, faites du bien à ceux qui vous haïssent... ». Ces exhortations ont clairement un début et une fin.

### 5. Un changement de décor

Parfois, une césure est indiquée par un changement de décor et de nouveaux personnages qui entrent en scène ou de nouveaux auditeurs. Très souvent, l'évangéliste introduira ce nouveau décor par un verbe au participe pour indiquer une nouvelle situation et une action précise de Jésus. Par exemple,

- Après la discussion avec un scribe sur le premier commandement, Marc écrit en Mc 12, 35 : « Ayant repris la parole, Jésus enseignait dans le temple » (litt. « Et ayant répondu, il disait enseignant dans le temple ». Le décor a changé : le scribe a disparu, nous sommes maintenant au temple, et Jésus se met de nouveau à enseigner).
- Lc 14, 34-35 se termine par une réflexion sur le sel qui perd sa saveur adressée à la foule. Mais 15, 1 commence par « Les collecteurs d'impôts et les pécheurs s'approchaient tous de Jésus pour l'écouter. Les pharisiens et les spécialistes des Écritures critiquaient Jésus ». Ainsi, avec Lc 15, 1 le décor a complètement changé et de nouveaux personnages sont apparus.
- Après une réflexion sur la prière, on peut lire en Lc 11, 14 : « Et Jésus était chassant des démons qui étaient muets... ». On passe d'un enseignement aux disciples à un nouveau décor, celui d'un exorcisme de Jésus introduit par un participe.

Voici d'autres exemples tirés de Mt 2 où on utilise le participe:

2, 1 : « Après la naissance de Jésus à Bethléem, en Judée, à l'époque où Hérode était roi, des mages vinrent d'Orient » (litt. : Puis, le Jésus étant né à Bethléem de Judée...).

2, 13 : « Quand les mages furent partis, un ange du Seigneur apparut à Joseph dans un rêve et lui dit... » (litt. Les mages s'étant retirés...)

Le verbe au participe sert à introduire une nouvelle séquence avec de nouveaux acteurs. Ainsi, l'ensemble 2, 1-12 forme une unité d'analyse.

6. « Voici »

Il arrive parfois que l'évangéliste, en particulier Matthieu, introduise ce changement de décor avec l'expression : « Voici » (*idou*). Par exemple :

- Mt 8, 2 : « Et voici (*idou*) qu'un lépreux s'étant approché se prosternait devant lui en disant... »
- Mt 9, 2 : « Et voici (*idou*) qu'on lui apportait un paralytique étendu sur un lit »
- Mt 15, 22 : « Et voici (*idou*) qu'une femme cananéenne, étant sortie de ce territoire, criait en disant... »
- Mt 19, 16 : « Et voici (*idou*) qu'un homme s'approcha et lui dit: "Maître, que dois-je faire de bon pour obtenir la vie éternelle?" »
- Mt 26, 47 : « Et Jésus parlant encore, voici (*idou*) Judas, l'un des Douze vint, et avec lui une bande nombreuse armée de glaives et de bâtons... »
- Lc 2, 25 : « Et voici (*idou*) qu'il y avait à Jérusalem un homme nommé Siméon »

7. « Alors »

Parfois un changement de décor est introduit par l'expression : « Alors » (*tote*), surtout chez Matthieu. Par exemple :

- Mt 2, 16 : « Alors (*tote*) Hérode, voyant qu'il avait été joué par les mages, fut pris d'une violente fureur... »
- Mt 3, 13 : « Alors (*tote*) Jésus arrive de la Galilée au Jourdain, vers Jean, pour être baptisé par lui. »
- Mt 4, 1 : « Alors (*tote*) Jésus fut emmené au désert par l'Esprit, pour être tenté par le diable. »
- Mt 9, 14 : « Alors (*tote*) les disciples de Jean s'approchent de lui en disant... »
- Mt 11, 20 : « Alors (*tote*) il se mit à invectiver contre les villes qui avaient vu ses plus nombreux miracles... »
- Mt 12, 22 : « Alors (*tote*) on lui présenta un démoniaque aveugle et muet... »

8. Le contenu

Enfin, il arrive que la seule façon de délimiter une unité d'analyse est par le contenu, surtout dans un long discours comme on en voit chez Jean : l'objet de discussion a changé. Par exemple,

- En Jn 15, 18-25, Jésus parle de la haine du monde à son égard, puis en 15, 26-27 il parle de l'Esprit et des disciples qui auront à témoigner. Puis, au début du ch. 16, on change de sujet car Jésus explique maintenant pourquoi il dit d'avance un certain nombre de choses. Ainsi 15, 26-27 forme une petite unité d'analyse sur le témoignage.
- En Jean 6 nous avons ce qui est convenu d'appeler le discours sur le pain de vie. Ce discours peut être subdivisé en petites unités. Ainsi, à partir de 6, 25 on assiste à un dialogue entre Jésus et la foule. Dans une première partie, cette foule cherche à comprendre les paroles de Jésus et en 6, 34 elle dit : « Seigneur, donne-nous toujours de ce pain-là ». Mais le ton change en 6, 41 quand Jean écrit : « Les Juifs critiquaient Jésus parce qu'il avait déclaré : "Moi je suis le pain qui est descendu des cieux." » Jésus tentera de répondre jusqu'en 6, 51, puis en 6, 52 les gens posent une nouvelle question concernant « manger sa chair ». Ainsi, 6, 41-51 forme une petite unité autour d'une question et d'une réponse.

Ayant dit tout cela, il faut remarquer que la liturgie catholique propose souvent son propre découpage, avec parfois un amalgame de différents versets, afin de se centrer sur un thème particulier. Par exemple, pour le 6e dimanche de l'année C : Lc 6, 17.20-26, on a voulu abrégé l'introduction aux béatitudes; pour le 4e dimanche du carême de l'année C : Lc 15, 1-3.11-32, on a voulu garder l'introduction et seulement la troisième parabole; pour la naissance de Jean-Baptiste : Lc 1, 57-66.80, on a gardé le récit autour de sa naissance auquel on a ajouté la conclusion générale; pour le 14e dimanche ordinaire de l'année C : Lc 10, 1-12.17-20, on a éliminé la section sur les malédictions envers Chorazin et Capharnaüm pour demeurer centré sur la mission; pour le 3e dimanche de l'Avent de l'année C : Jn 1, 6-8.19-28, on a éliminé ce qui ne concernait pas directement Jean-Baptiste; pour la Pentecôte de l'année B : Jn 15, 26-27; 16, 12-15, on a opéré un découpage autour du Paraclet; pour la célébration du Corps et du sang du Christ de l'année B : Marc 14, 12-16.22-26, on a éliminé l'annonce de la trahison de Judas pour se centrer seulement sur le dernier repas de Jésus; pour le 22e dimanche ordinaire de l'année B : Mc 7, 1-8.14-15.21-23, on a éliminé le détail des traditions pharisiennes qui s'opposent aux commandements de Dieu; pour le premier dimanche de l'Avent de l'année C : Luc 21, 25-28.34-36, on a éliminé la leçon du figuier dans l'annonce de la venue du fils de l'homme; pour le baptême du Seigneur de l'année C : Luc 3, 15-16.21-22, on a éliminé les menaces de Jean-Baptiste.

La liturgie catholique regroupe parfois plusieurs unités d'analyse afin de couvrir les différents aspects d'un thème particulier, comme le 27e dimanche du dimanche ordinaire de l'année B : Mc 10, 2-16, où on a joint la controverse sur le divorce avec un enseignement aux disciples et la place des enfants.

C. Le contexte immédiat dans la signification d'une péripécie

Une phrase peut prendre diverses significations selon les contextes où elle apparaît. Par exemple, que signifie une phrase comme celle où une mère dit à son fils : « Il faut que je te dise la vérité » ? Tout dépend du contexte. Si le contexte est celui d'une discussion sur les liens biologiques et l'adoption, peut-être la mère entend-elle révéler à son fils qu'il est issu de l'adoption. Si le contexte est celui où la mère avoue ses infidélités, peut-être la mère entend-elle révéler à son fils que son père actuel n'est pas son père biologique. Si le contexte est celui de difficultés matrimoniales, peut-être la mère entend-elle révéler à son fils qu'elle envisage une séparation. Il en est de même dans l'analyse biblique : la compréhension du contexte immédiat est primordiale pour comprendre la signification d'un verset ou d'une péricope.

#### 1. L'utilisation de la source Q comme exemples typiques

La source Q nous offre le cas idéal pour examiner l'impact du contexte immédiat dans la signification d'une péricope. En effet, cette source, utilisée par Matthieu et Luc, apparaît comme un cartable de paroles de Jésus dans lequel pige les évangélistes et qu'ils placent un peu partout dans leur écrit selon les besoins de leur catéchèse. Selon le lieu où est placée telle parole, celle-ci prend une signification différente. Regardons de plus près.

##### a. Mt 15, 14 || Lc 6, 39 : un aveugle ne peut pas guider un autre aveugle

Matthieu a inséré cette parole de Jésus dans le contexte d'une controverse avec les Pharisiens qui sont scandalisés de voir les disciples ne pas faire les ablutions d'eau des mains avant le repas, et il présente cette parole comme une affirmation de Jésus : les Pharisiens sont des aveugles conduisant d'autres aveugles, et donc tomberont dans un trou, i.e. ils se retrouveront dans un cul de sac.

Luc a inséré cette parole de Jésus dans le contexte de son discours dans la plaine et fait suite à une exhortation à ne pas juger les autres et introduit la parabole où quelqu'un voit la paille dans l'œil de son frère, mais pas la poutre dans son propre œil. L'aveugle est donc le frère inconscient des obstacles à son bon jugement.

##### b. Mt 10, 24-25a || Lc 6, 40 : le disciple n'est pas au-dessus du maître

Matthieu a inséré cette parole dans un discours adressé aux disciples qui reviennent de mission et à qui Jésus demande de ne pas être surpris de rencontrer l'opposition et la persécution. Jésus se trouve donc à dire : si on m'a persécuté, on vous persécutera également.

Chez Luc, cette parole suit l'image précédente de l'aveugle qui ne peut conduire un autre aveugle, mais est suivie par cette affirmation : « mais tout disciple bien formé sera comme son maître ». Dès lors, le disciple devenu un maître ne sera plus aveugle et il pourra à son tour guider les autres. Ainsi, Luc a introduit cette comparaison disciple-maître pour soutenir la nécessité d'un apprentissage.

##### c. Mt 12, 33b.34b.35 || Lc 6, 44a.45 : Au fruit l'arbre est connu. Car de l'abondance du cœur la bouche parle

Matthieu utilise ce logion dans un discours de Jésus s'adressant aux Pharisiens, qui accusent Jésus de chasser les démons par Bézéboul, pour leur dire qu'ils ne peuvent dire de bonnes choses, car ils sont mauvais, comme l'arbre malade produit des fruits malades.

Luc insère ici ce logion dans le discours de Jésus dans la plaine où il présente la chartre de la vie chrétienne, après avoir exhorté à ne pas juger et à enlever la poutre de son œil avant de voir la paille dans celle de son frère. Ce logion devient alors une observation sur le fait qu'un homme bon profère de son trésor le bon, un homme mauvais profère de son trésor le mauvais, car ce qui dit une personne est le reflet de son cœur. On comprend ainsi qu'il faut d'abord que le cœur soit transformé par la parole de Dieu pour qu'il puisse porter un bon fruit, i.e. un bon jugement sur son frère.

##### d. Mt 7, 18.20.16b || Lc 6, 43-44 : Il n'est pas un arbre de qualité faisant un fruit pourri, ni même de nouveau un arbre pourri faisant un fruit de qualité

Matthieu a inséré ce logion dans le contexte du sermon sur la montagne présentant la chartre de la vie chrétienne et abordant le problème posé par les prophètes dans la communauté chrétienne qui exerçaient une fonction importante, mais qui étaient de valeur inégale, d'où la nécessité de faire le tri. Matthieu se sert donc de l'image de l'arbre et de son fruit pour proposer un critère de discernement : ainsi donc c'est d'après leurs fruits vous les reconnaîtrez, i.e. leurs actions.

Luc insère ce logion dans le discours de Jésus dans la plaine, au moment où il vient d'utiliser l'image de la paille et de la poutre dans l'œil, et donc le logion opère une transition entre, d'une part, l'affirmation qu'il faut d'abord regarder ses propres lacunes représentées par la poutre, et d'autre part, la raison pour laquelle il faut procéder ainsi : le fruit qu'est le jugement procède de l'arbre qu'est la personne, et tout comme l'arbre bon ou mauvais donne des fruits différents, l'homme bon ou mauvais produit un jugement différent.

##### e. Mt 13, 16-17 || Lc 10, 23-24 : « Heureux les yeux qui regardent ce que vous regardez... »

Chez Matthieu, ce logion a été inséré dans le discours de Jésus en paraboles, au moment où il explique à ses disciples pourquoi il parle en paraboles en citant Is 6, 10 : « de peur qu'ils ne voient de leurs yeux et entendent de leurs oreilles... » ; en contraste, les disciples sont ceux qui voient et entendent le message des paraboles.

Chez Luc, ce logion est inséré quand les soixante-douze disciples reviennent de mission et racontent à Jésus qu'ils ont fait l'expérience que les démons leur étaient soumis. Pour Jésus, cela signifie que ses disciples ont vu le règne de Dieu à l'œuvre et c'est pourquoi il leur dit : « Heureux les yeux... ».

- f. Mt 12, 43-45 || Lc 11, 24-26 un esprit impur sorti de quelqu'un revient et en amène sept autres

Matthieu insère ce logion dans le contexte d'une suite de controverses avec les Pharisiens, et plus particulièrement après le reproche de Jésus de demander un signe, reflet de leur absence de conversion. Dès lors, le récit sur le retour de l'esprit impur devient une description de leur état. Et en ajoutant à la fin la phrase: « Ainsi en sera-t-il également de cette génération mauvaise » (v. 26b), Matthieu associe clairement l'homme habité par sept esprits impurs avec cette génération de Pharisiens.

Luc, pour sa part, insère cette péricope dans le contexte des exorcismes de Jésus attribués à Béelzéboul par certains, mais que Jésus associe à l'arrivée du règne de Dieu et à l'homme fort qui réduit Satan à l'impuissance. Dès lors, le récit sur le retour de l'esprit impur entend exprimer que cette victoire sur Satan n'est pas garantie pour toujours: si, depuis le départ de l'esprit impur, la parole de Dieu n'a pas pris racine et n'a pas fructifié, le risque est grand que l'esprit impur fasse un retour avec encore plus de virulence. Cette interprétation est confirmée par le récit qui suit sur le véritable disciple (« Heureux plutôt ceux qui écoutent la parole de Dieu et qui l'observent ! », Lc 11, 28).

- g. Mt 6, 22-23 || Lc 11, 34a-35 : la lampe du corps qu'est l'œil

Notons que dans le monde sémitique l'œil est compris comme l'organe de discernement, et donc est lié à son orientation dans la vie et à son cœur. Quant au corps, il désigne tout l'être d'une personne.

Matthieu a placé cette parole de Jésus dans son sermon sur la montagne à la suite d'une mise en garde concernant les richesses : « Ne vous amassez pas de trésors sur la terre... mais... dans le ciel. Car où est ton trésor, là aussi sera ton cœur » (Mt 6, 19-21). Dès lors, l'œil « simple », qui est libéral, généreux, sachant donner, est opposé à l'œil « mauvais » qui est envieux, avare et répugne à donner.

En revanche chez Luc, le thème œil/corps suit celui de la lampe et appartient au contexte du signe qu'est Jésus. Donc Luc propose une explication sur l'acceptation ou le refus du signe qu'est Jésus : l'œil « simple », donc droit et franc, est capable de voir ce signe, tandis que l'œil mauvais en est incapable. D'où la conclusion de Luc : examine si la lumière en toi n'est pas ténébère.

- h. Mt 6, 19-21 || Lc 12, 33-34 pas de trésors sur la terre mais dans le ciel.

Matthieu l'a placée dans son sermon sur la montagne, après que Jésus eût montré l'attitude à avoir face aux trois grandes pratiques du judaïsme: l'aumône, la prière et le jeûne; à chaque fois, Jésus insiste pour dire que ces pratiques doivent être faites en secret, et le Père, qui voit dans le secret, verra à leur donner une suite. Dès lors, parler d'un trésor dans le ciel est une suite logique: toute action vise à plaire à Dieu qui voit tout et n'oublie rien.

Luc, pour sa part, insère cette péricope à la suite de celle invitant à éviter les soucis et à se fier à la providence de Dieu, et donc ouvre logiquement sur l'idée qu'accumuler les possessions est totalement inutile, et donc qu'il vaut mieux les donner en aumône, et que les seules richesses sont au ciel.

- i. Mt 24, 43-44. 45-51 || Lc 12, 39-40. 42-46 maître de maison et voleur ; fidèle serviteur se préparant à la venue du maître.

Matthieu l'a placée dans son discours eschatologique, alors que Jésus est à Jérusalem, quelques jours avant sa mort. Jésus vient d'affirmer que nul ne connaît le jour et l'heure de la venue du fils de l'homme, et donne l'exemple du déluge au temps de Noé qui est arrivé sans qu'on doute de quoi que ce soit, avant d'exhorter à veiller. Ainsi, le contexte est celui d'une catastrophe où il faut éviter d'être pris au dépourvu. Cette atmosphère se prolonge avec l'image du voleur dans notre péricope.

Luc a placé cette péricope dans une suite d'enseignements de Jésus alors qu'il est en marche vers Jérusalem, qu'il atteindra seulement dix chapitres plus tard, où est concentré l'héritage qu'il veut laisser à ses disciples sur la vie chrétienne. Il vient de les exhorter (Lc 12, 35) à rester en tenue de travail et garder les lampes allumées pour accueillir le maître au retour des noces peu importe l'heure de la nuit. Dès lors, la première parabole, même si elle parle de voleur, est placée dans le contexte positif du retour des noces du maître.

- j. Mt 10, 34-36 || Lc 12, 51-53 : Jésus ne vient pas apporter la paix mais l'épée ; divisions familiales

Matthieu a inséré cette péricope à la fin de son discours missionnaire du ch. 10, après avoir averti ses envoyés qu'ils connaîtront la persécution et qu'ils auront à témoigner devant les hommes. Dès lors, cette péricope signifie qu'ils n'ont pas à être surpris, car c'est la nature même de l'action et du message de Jésus de créer une telle situation.

Chez Luc cette péricope fait suite à la parabole sur l'intendant qui a la responsabilité de nourrir les membres de la maison. Et pour assurer une bonne transition, Luc ajoute un logion où Jésus exprime la signification de sa mission, celle d'allumer un feu sur terre, i.e. l'envoi de l'Esprit Saint qui sera lié à son baptême, i.e. à sa mort. Dès lors, notre péricope vient expliciter la signification de ce feu de l'Esprit, une force transformatrice qui sera source de division, certains la refusant. Tout cela ne fait qu'accentuer les exigences de la responsabilité confiée à l'intendant de la maison.

k. Mt 5, 25-26 || Lc 12, 58-59 régler avant de se présenter devant le magistrat

Matthieu a placé cette péricope dans son sermon sur la montagne, après un appel à dépasser le commandement de ne pas tuer en refusant de se mettre en colère contre son frère, de l'appeler « imbécile » ou « fou ». Puis, vient la règle : « Quand donc tu vas présenter ton offrande à l'autel, si là tu te souviens que ton frère a quelque chose contre toi, laisse là ton offrande, devant l'autel, et va d'abord te réconcilier avec ton frère ; viens alors présenter ton offrande » (Mt 5, 23-24). Ainsi, notre péricope devient un exemple de réconciliation avec son frère, afin d'être en mesure de présenter son offrande à Dieu. Cette réconciliation a donc une dimension morale et religieuse.

Chez Luc, la péricope fait suite à l'appel de Jésus à bien juger chaque situation et à bien réagir face aux différents événements de la vie, comme l'agriculteur qui sait discerner le temps qu'il fera. Pour bien s'assurer que son lecteur utilise ce critère d'interprétation, il introduit ainsi notre péricope : « Pourquoi aussi ne jugez-vous pas par vous-mêmes de ce qui est juste ? » (Lc 12, 57). Puis, cette péricope sera suivie de la présentation de deux catastrophes, le massacre des Galiléens par Pilate et l'écroulement de la tour de Siloé, qui doivent être interprétées comme un appel à la conversion. Ainsi, le conflit avec un adversaire dans notre péricope doit être interprété comme un appel à changer son attitude alors qu'il est encore temps. L'urgence est imposée par la perspective du jugement final.

l. Mt 22, 2-10 || Lc 14, 16-24 : les invités à un grand banquet qui s'excusent et sont remplacés

Chez Matthieu, la parabole a été insérée à la suite de deux paraboles adressées aux grands prêtres et aux anciens, celle des deux fils qui se termine par « En vérité, je vous le déclare, collecteurs d'impôts et prostituées vous précèdent dans le Royaume de Dieu » (Mt 21, 32) et celle des vigneronniers homicides qui se termine par « le Royaume de Dieu vous sera enlevé, et il sera donné à un peuple qui en produira les fruits » (Mt 21, 43). Ainsi, Matthieu poursuit sa polémique contre « son peuple », en rappelant encore une fois les nombreux envois des prophètes, dont certains seront mis à mort, et le châtiment de ce peuple à la nuque raide par la destruction de la ville de Jérusalem. Les invités qui refusent l'invitation sont les Juifs, tandis que ceux qui sont appelés en dernier sont les païens.

Luc a inséré cette parabole dans le contexte d'un repas de Jésus chez un Pharisien un jour de sabbat où il lance un appel à celui qui l'avait invité à inviter d'abord les pauvres, les estropiés, les boiteux et les aveugles. Puis, pour introduire notre parabole, il met dans la bouche d'un convive cette parole adressée à Jésus: « Heureux qui prendra part au repas dans le royaume de Dieu ! ». Ainsi, d'une part, la parabole prend une dimension eschatologique, celle du repas dans le royaume, d'autre part, elle est colorée par les indigents qui seront les premiers à participer à ce banquet. L'allusion à ceux qui ont été invités et ont décliné l'invitation, i.e. « le peuple élu » est présente dans la conclusion, mais chez Luc ils ont été remplacés en priorité par les indigents, même si « d'autres » se joindront à eux pour que la salle soit pleine. S'il y a une dimension polémique chez Luc, elle est à l'égard des richesses.

m. Mt 10, 37-38 || Lc 14, 26-27 : le disciple doit préférer Jésus à sa famille et doit porter sa croix

Matthieu a inséré ce logion à la fin du discours missionnaire de Jésus, après avoir averti ses envoyés que ce n'est pas la paix qu'il est venu apporter, mais le glaive, et plus spécifiquement il est venu « séparer l'homme de son père, la fille de sa mère, la belle-fille de sa belle-mère » (Mt 10, 35). Ainsi, certains membres de la famille prendront parti pour Jésus, d'autres seront contre. Alors, un envoyé, qui par attachement familial, renoncera à sa mission, n'est pas digne de lui.

Luc a inséré ce logion dans cette longue marche de Jésus vers Jérusalem où il concentre son enseignement sur la vie chrétienne. Il prend la peine d'introduire ainsi ce logion: « Une foule de gens faisait route avec Jésus. Il se retourna et dit à l'adresse de tous » (Lc 14, 25). Le fait que Jésus se retourne entend accentuer l'importance de l'enseignement qui suit. De plus, Jésus s'adresse « à tous », pas seulement aux envoyés ou disciples immédiats, mais à tous ceux qui ont mis leur confiance en lui. Enfin, il s'adresse aux gens qui marchent derrière lui, et donc tout cela introduit le thème des exigences pour suivre Jésus. Ces exigences se résument à trois: préférer Jésus aux liens familiaux et conjugaux s'il y a conflit (v. 26), porter la croix de ces exigences (v. 27), être prêt à renoncer à tous ses biens (v. 33).

n. Mt 5, 13 || Lc 14, 34-35 : inutilité du sel qui a perdu sa saveur

Matthieu a placé ce logion dans son sermon sur la montagne, immédiatement après les béatitudes. La signification du sel est claire: c'est la sagesse des béatitudes. Et en utilisant l'expression « vous êtes le sel de la terre » suivie de l'expression « vous êtes la lumière du monde », Matthieu s'adresse à ses disciples pour leur rappeler leur mission: faire connaître au monde la sagesse des béatitudes, ce qui permettra au monde de porter tous ses fruits. Notons que Matthieu a supprimé le mot « fumier », ou bien parce qu'il était mal à l'aise avec le mot, ou bien il trouvait que cela l'éloignait de son propos.

Luc a placé ce logion à la suite de la présentation des trois exigences du disciple : préférer Jésus aux liens familiaux et conjugaux s'il y a conflit (v. 26), porter la croix de ces exigences (v. 27), être prêt à renoncer à tous ses biens (v. 33). Dès lors, le sel désigne la sagesse du disciple qui donne la priorité à Jésus, porte sa croix et renonce à tous ses biens. Si le disciple perd ces propriétés, il ne porte plus les fruits du disciple, il perd son identité et ne fait plus partie de la suite de Jésus.

o. Mt 18, 12-14 || Lc 15, 4-7 : l'homme qui laisse 99 brebis pour aller chercher celle qui est perdue

Matthieu a placé cette parabole dans son discours sur la vie fraternelle (ch. 18). Elle est précédée d'une mise en garde de ne pas entraîner la chute d'un seul de ces « petits » qui croient en Jésus (Mt 18, 6-9) et est suivie par les règles sur la correction fraternelle (Mt 18, 15-18). Ainsi, le contexte est celui de la vie chrétienne, et le discours s'adresse aux disciples, et donc aux responsables de communauté. La parabole veut inciter les chefs de communauté à être de véritables pasteurs en ramenant vers Dieu leurs frères égarés, usant d'autant de sollicitude que le berger pour retrouver la brebis égarée. C'est une bonne introduction à la séquence sur la correction fraternelle qui suit. Les « petits » de la communauté semblent être ceux dont la foi est fragile et qui peuvent facilement s'égarer au contact des gens hors de la communauté.

Luc semble avoir mieux respecté le contexte polémique de la source Q. Pour bien définir le contexte, il compose une introduction (Lc 15, 1-3) où les collecteurs d'impôts et les pécheurs s'approchent de Jésus, ce qui suscite l'irritation des Pharisiens et des scribes pour qui fréquenter ces gens rend quelqu'un impur. La parabole a pour effet, d'une part, d'expliquer et de justifier le comportement de Jésus qui doit fréquenter les gens « impurs » pour les ramener à Dieu, et d'autre part, avec une pointe d'ironie, de mettre dans l'embarras les Pharisiens et les scribes en les amenant à s'identifier avec ceux qui n'ont pas besoin de changer, donc ceux pour lesquels Dieu n'a pas besoin d'intervenir.

- p. Mt 6, 24 || Lc 16, 13 : on ne peut servir deux maîtres

Matthieu l'a placé dans son sermon sur la montagne où il sert d'introduction à son exhortation à éviter les soucis à l'égard de ce qu'on mangera ou de ce qu'on aura comme vêtement. L'évangéliste semble assumer qu'on cherche à s'enrichir par souci de bien se nourrir et bien se vêtir. Et donc, en éliminant ces soucis, on ne sera plus intéressé par l'argent. De plus, l'enseignement sur les soucis propose de faire confiance au Père du ciel, comme les oiseaux et les plantes. Cela signifie que servir l'argent exprime l'absence de foi.

Luc l'a placé dans une séquence autour de l'argent. Il suit la parabole de l'intendant astucieux qui avait utilisé habilement l'argent pour se sortir d'une mauvaise situation, et d'un enseignement concernant l'argent comme critère de sa capacité à gérer le bien véritable, et sera suivi de la mention que les Pharisiens aimaient l'argent. Tout au long de cette séquence le mot « argent trompeur » revient comme un leitmotiv. Ainsi, contrairement à Matthieu, Luc ne se contente pas seulement de parler d'incompatibilité entre l'argent et Dieu, mais parle plutôt de bonne gestion au service du royaume, en évitant les illusions (trompeuses) qu'il suscite.

- q. Mt 17, 20 || Lc 17, 6 : si vous aviez la foi comme un grain de moutarde, vous pourriez déplacer des montagnes

Matthieu a inséré ce logion à la fin du récit de la guérison de l'enfant épileptique (Mt 17, 14-28). Notre logion devient la réponse de Jésus aux disciples sur leur échec à guérir l'enfant. Et cette réponse est introduite ainsi : « C'est à cause de votre peu de foi », un adjectif typiquement matthéen.

Luc a inséré ce logion après les logia sur les scandales et le pardon accordé à celui qui se repent. Et il l'introduit ainsi : « Et les apôtres dirent au Seigneur: "Augmente-nous la foi!". » Cette demande d'augmenter la foi suit l'appel à pardonner sans limite. Il est donc possible que les apôtres trouvent difficile la voie tracée par Jésus, celle du pardon illimité, et donc demande son aide pour entrer dans cette vision où on fait confiance ainsi à la vie et aux autres.

## 2. Diverses analyses de contexte

Proposons en exemple quelques péripécies où les versets qui les précèdent ou les versets qui suivent sont importants pour jeter un éclairage sur elles.

- a. Lc 10, 1-20 : le choix et l'envoi des 72 disciples

Ce qui précède notre péripécie commence avec le début de cette montée à Jérusalem et est centré sur l'envoi en mission. C'est d'abord l'envoi des disciples en Samarie pour préparer la venue de Jésus. Malheureusement, en raison de l'inimitié entre Juifs et Samaritains, et de la rivalité entre le temple du mont Garizim et celui de Jérusalem, on refuse de les accueillir. Néanmoins, la marche vers Jérusalem se poursuit avec un enseignement sur la condition du disciple, d'abord avec quelqu'un qui demande de suivre Jésus et qui se fait répondre qu'un disciple est comme un migrant, sans une demeure spécifique, puis, avec quelqu'un que Jésus appelle à le suivre, mais qui met de l'avant d'autres priorités, comme celui d'enterrer son père, ce que contredit la priorité absolue de l'annonce du règne de Dieu. Ainsi, notre péripécie se rattache à ce grand contexte de suivre Jésus et de l'envoi en mission, et donc donne l'occasion de donner le détail du travail missionnaire. Il faut aussi assumer que les 72 disciples répondent aux exigences du disciple spécifiées par Jésus.

Considérant ce qui suit notre péripécie, on peut se demander s'il y a un véritable lien puisqu'on y parle de la révélation aux tout-petits. Mais Luc prend la peine de nous indiquer qu'il y a un lien à travers l'expression : « À cette heure même », i.e. au même moment où Jésus dit : « Réjouissez-vous de ce que vos noms sont inscrits dans les cieux ». Quel est ce lien? Les 72 représentent ces disciples qui n'appartiennent pas au groupe des sages et des intelligents, mais des tout-petits à qui Jésus révèle qui est vraiment le Père. Ainsi, la véritable joie des missionnaires provient d'avoir été choisi de connaître le mystère du Père, et leur mission sera à leur tour de le faire connaître.

- b. Lc 6, 39-45 : un aveugle ne peut pas conduire un autre aveugle, un arbre bon ne produit pas de fruit pourri

Notre péripécie appartient à ce « discours dans la plaine » (6, 20-49), le lieu étant indiqué en 6, 17, alors que Jésus vient de choisir les douze apôtres sur une montagne (6, 12-16), et que Luc écrit : « descendant avec eux, il s'arrêta sur un endroit

plat » (6, 17). Ce discours est bien délimité, car il commence en 6, 20 avec : « Alors, levant les yeux sur ses disciples, Jésus dit », et se termine en 7, 1 avec : « Quand Jésus eut achevé tout son discours devant le peuple, il entra dans Capharnaüm ».

Ce discours dans la plaine présente la conduite attendue du parfait disciple. Notre péricope est précédée d'une exhortation concernant l'agir face prochain : faire preuve de compassion et d'absence de jugement, et Dieu aura la même attitude envers soi. Notre péricope devient alors une suite d'images illustrant ce que tout cela signifie : comme un aveugle ne peut guider un autre aveugle, il faut donc apprendre à suivre l'attitude de Jésus en faisant le ménage dans ses biais personnels et en s'abstenant de juger. Et alors notre bouche et nos actions reflèteront ce coeur devenu bon et compatissant. Notre péricope est suivie d'une exhortation de Jésus à mettre en pratique l'enseignement reçu, une exhortation qui sert de conclusion au discours de la plaine.

c. Mc 10, 2-16 : la question du divorce et de la place des enfants

Tout d'abord, en 10, 1 nous assistons à un changement de décor : « Partant de là (Capharnaüm), Jésus va dans le territoire de la Judée, au-delà du Jourdain ». Et la prochaine note géographique surviendra en 10, 17 : « Comme il se mettait en route, quelqu'un vint en courant et se jeta à genoux devant lui ». Tout cela a pour effet de constituer l'ensemble 10, 2-16 comme un petit ilot indépendant, notre péricope.

Quand nous considérons les versets qui précèdent notre péricope, nous constatons qu'ils sont marqués par les conflits : conflit entre disciples (9, 34 « ils s'étaient querellés ») pour déterminer le plus grand, donc sur les préséances (9, 33-37), conflit avec des groupes rivaux qui font les mêmes exorcismes (9, 38-41), conflit avec les plus fragiles dans la communauté (42-48), et le tout se termine par une conclusion autour du rôle du sel, symbole du rôle du chrétien, et un appel à garder cette propriété et à vivre en paix les uns avec les autres (49-50). Notre péricope poursuit le thème du conflit avec la mention que les Pharisiens tendent un piège en abordant la question du divorce, comme avec la mention des disciples qui repoussent les enfants qui veulent s'approcher de Jésus.

Le récit (10, 17-31) qui suit notre péricope porte sur un homme qui veut recevoir en héritage la vie éternelle et que Jésus appelle à le suivre. Son refus à cause de ses richesses donne l'occasion à Jésus de donner un enseignement sur l'obstacle à la vie chrétienne que sont les richesses, et sur ce que recevront ceux qui auront accepté de s'en départir. Puis vient la conclusion : « Beaucoup de premiers seront derniers et les derniers seront premiers ». Nous sommes devant un conflit entre deux mondes et deux échelles de valeur. Or cette opposition colore aussi notre péricope : opposition entre la vision du mariage dans le monde juif et celle de Jésus, opposition entre la vision des autorités communautaires sur la place des petits enfants, et celle de Jésus.

d. Mt 2, 1-12 : la venue des mages d'Orient

Pour saisir le contexte immédiat, il faut parfois saisir la structure des chapitres et leur interrelation. C'est le cas de Mt 2, 1-12.

Essayons d'établir un plan du récit de l'enfance chez Matthieu. Une clé possible est la question à laquelle essaie de répondre Matthieu, et qui visait tant les membres de sa communauté que les attaques de ses confrères juifs.

	<b>Section</b>	<b>Questions auxquelles répond Matthieu</b>
a.	Généalogie de Jésus 1, 1-17 :	<u>qui est-il?</u> Fils de David, donc fils de Dieu, fils d'Abraham
b.	Conception de Jésus 1, 18-25 :	<u>comment est-il fils de David?</u> Par Joseph qui l'adopte <u>comment est-il fils de Dieu?</u> par l'Esprit Saint
c.	La venue des mages à Bethléem 2, 1-12 :	<u>d'où est-il?</u> De Bethléem, comme fils de David <u>comment est-il fils d'Abraham?</u> Par les mages venus d'Orient
d.	La fuite de la famille en Égypte et l'installation à Nazareth 2, 13-23 :	<u>d'où est-il?</u> Il est d'Égypte, où il revit l'expérience de Moïse et l'exode de son peuple, et il est de Galilée, terre des Gentils

Ainsi, le récit des mages présente Jésus comme messie Juif, puisqu'il est né à Bethléem, patrie de David, et qu'il est de la lignée de David par son adoption par Joseph, et donc répond aux critères du messie davidique. Mais notre récit insiste surtout sur son accueil par les païens, et donc en fait le véritable fils d'Abraham, lui qui était venu d'Orient s'établir en Canaan, terre païenne, en qui « seront bénies toutes les familles de la terre » (Gn 12, 3) et à qui Dieu avait fait la promesse d'avoir une descendance nombreuse comme les étoiles du ciel (Gn 15, 5).

e. Mt 14, 22-33: la marche sur les eaux

Notre récit est précédé d'abord par une scène où Hérode le tétrarque apprend la renommée de Jésus qui fait des guérisons et voit en Jésus Jean-Baptiste qui serait ressuscité des morts, ce qui expliquerait ses pouvoirs spéciaux. C'est l'occasion pour Matthieu de raconter la mort de Jean-Baptiste. Puis il continue en nous disant qu'en apprenant la mort de Jean-Baptiste, Jésus se retire en barque vers un lieu désert. Mais cette retraite est de courte durée, car des foules de partout le suivent à pied et le rejoignent au moment où il descend de la barque. Et il écrit : « En débarquant, Jésus vit une grande foule; il fut pris de pitié pour eux et guérit leurs infirmes » (14, 14). Il n'y a aucun enseignement aux foules, seulement de la

compassion pour leurs infirmités. Puis, vient le soir et les disciples suggèrent de renvoyer la foule pour qu'elle aille se nourrir, mais Jésus leur rétorque de nourrir eux-mêmes cette foule. Même si c'est Jésus qui fait la bénédiction sur le pain, ce sont les disciples qui jouent le rôle d'intermédiaire entre Jésus et la foule, et donc nourrissent la foule. L'intention de Matthieu est claire : l'enseignement de Jésus ne s'adresse plus à la foule, mais à ses disciples, et ce que Jésus a fait, les disciples devront le faire à leur tour : guérir et nourrir les gens, bref exercer la compassion.

Regardons maintenant ce qui suit notre récit de la marche sur les eaux. La barque arrive à Gennésareth. Or, que nous dit Matthieu? « Les gens de cet endroit le reconnurent, firent prévenir toute la région, et on lui amena tous les malades » (14, 34). Suit alors une longue journée de guérisons de toutes sortes. Ainsi, ce qui précède notre péricope est un enseignement aux disciples sur la compassion, et ce qui suit est une journée de compassion, encore un enseignement destiné aux disciples. On peut reconnaître dans ce qui précède et suit notre récit une forme d'[inclusion](#).

Quand on a une forme d'inclusion, la clé d'interprétation de tout l'ensemble se trouve dans ce qui est au centre de l'inclusion, et ici c'est notre récit de la marche sur les eaux. N'oublions pas que les eaux, les vagues et la mer représentent les forces du mal, tout comme la maladie. Aussi, la clé d'interprétation de l'ensemble de ces récits où Jésus exerce la compassion et enseigne la compassion à ses disciples, c'est la foi qu'il est vivant dans la nuit de son absence, et d'être capable de reconnaître qu'il est fils de Dieu, maître sur les forces du mal.

Il y a quelque chose d'ironique dans la perception d'Hérode sur les forces de guérison chez Jésus en l'associant à une résurrection des morts, celle de Jean-Baptiste. Il a partiellement raison en parlant de résurrection des morts, mais ce sera celle de Jésus lui-même, et surtout en parlant de mort, car le chemin de la compassion est un chemin qui passe par la mort.

f. Mt 5, 13-16: vous êtes le sel de la terre et la lumière du monde

Le contexte immédiat de notre péricope est tout le discours inaugural de Jésus sur la montagne qui commence ainsi en 5, 1-2 : « À la vue des foules, Jésus monta dans la montagne. Il s'assit, et ses disciples s'approchèrent de lui. Et prenant la parole, il les enseignait »; ce discours se termine en 7, 28-29 : « Or, quand Jésus eut achevé ces instructions, les foules restèrent frappées de son enseignement; car il les enseignait en homme qui a autorité et non pas comme leurs scribes ».

Regardons comment est construit ce discours. Nous mettrons en caractère gras la référence à notre passage.

Exorde : les Béatitudes ou l'attitude fondamentale du chrétien (5, 3-12)

Le propre de l'identité chrétienne (5, 13-20)

- **Guider le monde par son agir et témoigner ainsi de Dieu (5, 13-16)**
- Cet agir va plus loin que la lettre de loi (5, 17-20)

Six illustrations de cette identité qui vise à répliquer l'agir même de Dieu (5, 21-48)

- i. Ne pas tuer ne suffit pas, il faut refuser d'en dire du mal et se réconcilier s'il le faut (5, 21-26)
- ii. Ne pas commettre d'adultère ne suffit pas, il faut purifier son regard et ses désirs (5, 27-30)
- iii. Répudier sa conjointe n'a pas sa place, à moins d'un cas de promiscuité (5, 31-32)
- iv. Respecter ses serments ne suffit pas, il faut éviter de jurer et dire la vérité (5, 33-37)
- v. La loi du talion n'a pas sa place, mais il faut répondre au mal par le bien (5, 38-42)
- vi. La haine de l'ennemi n'a pas sa place, mais il faut plutôt l'aimer et prier pour lui (5, 43-48)

Énoncé général sur les bonnes oeuvres : éviter l'autopromotion (6, 1)

Trois illustrations sur les bonnes oeuvres (6, 2-18)

- i. Faire l'aumône : éviter de le claironner, et le faire discrètement
- ii. Prier : éviter d'être voyant, et le faire en privé et avec peu de mots, comme en utilisant le Notre Père
- iii. Jeûner : éviter l'air sombre, et faire en sorte que personne ne le sache

Quatre exhortations (6, 19 - 7, 27)

- i. Éviter la cupidité (6, 19-34)
  - Illustration : les biens terrestres ne durent qu'un temps et entrent en conflit avec Dieu; de toute façon, Dieu s'occupe de votre bien
- ii. Éviter de pervertir sa relation aux autres (7, 1-12)
  - Illustration : ne pas les juger, savoir leur donner ce qui convient, leur faire ce qu'on voudrait qu'ils nous fassent
- iii. Éviter le chemin facile (7, 13-20)
  - Illustration : c'est ce que proposent les faux prophètes qu'on doit juger à leurs fruits
- iv. Être un vrai disciple, c'est agir et agir en conséquence (7, 21-27)
  - Illustration : mettre en pratique l'enseignement de Jésus c'est comme bâtir solidement sur le roc

Comme on peut le constater, tout le discours inaugural définit l'agir chrétien. Il commence par l'attitude fondamentale explicitée par les Béatitudes, puis se poursuit avec l'affirmation de l'identité chrétienne appelée à être sel de la terre et lumière du monde à travers ses bonnes actions, des actions qui doivent être visibles afin qu'on sache qui est Dieu. Tout le reste du discours clarifie ces bonnes actions : elles doivent dépasser la lettre de la loi, et fondamentalement elles répliquent l'agir même de Dieu. La conclusion reprend un peu ce qui a été dit : c'est par son agir que se définit le chrétien.

Matthieu a regroupé dans ce discours beaucoup d'éléments de la tradition qu'on retrouve ailleurs chez les autres évangélistes. Mais il leur a donné une direction qui lui est propre, centrée sur l'agir. Il ne faut pas s'en surprendre. Matthieu est Juif, et comme tout Juif, c'est l'orthopraxie qui importe, i.e. l'agir conformément à la volonté de Dieu. Et il doit aider sa communauté à faire la transition entre la foi juive et la foi chrétienne, une communauté où certains s'imaginent peut-être qu'en délaissant la Torah, ils se retrouvent sans loi, sans précepte, sans commandement.

Dans ce contexte, notre péricope (5, 13-16) joue le rôle de pivot où on passe, de l'attitude fondamentale du chrétien explicitée par les Béatitudes, à l'ensemble des nouveaux « préceptes » chrétiens. Cette péricope se trouve à justifier leur importance :

- Cela fait partie de l'identité chrétienne et de son rôle dans le monde
- C'est la façon de faire connaître qui est Dieu

---

### 3. L'établissement de la structure de l'unité d'analyse

1. [Le récit de controverse provoquée par Jésus](#)
2. [Le récit de controverse par ceux qui veulent piéger Jésus](#)
3. [Le récit d'une question ou requête adressée à Jésus](#)
4. [Le récit de miracle](#)
5. [Le récit hybride : parole/enseignement et action miraculeuse de Jésus](#)
6. [Le récit de mise en garde](#)
7. [Le récit des épreuves ou tentation de Jésus](#)
8. [Les Béatitudes / Malédiction](#)
9. [Récit d'annonciation de naissance](#)
10. [Le récit de type casuistique](#)
11. [Le récit avec une structure en chiasme ou inclusion sémitique](#)
12. [Le récit en parabole](#)

---

Établir la structure d'un récit contribue beaucoup à sa compréhension. Ce travail consiste avant tout à saisir comment le récit évolue, la séquence des événements ou des idées. Il s'agit de comprendre quel rôle l'évangéliste fait jouer à chaque phrase ou partie de phrase. Les critères que nous avons utilisés pour délimiter le récit contribuent en partie à cette structure, puisque le début sert souvent d'introduction ou de mise en scène, et la fin de conclusion. Chaque récit a quelque chose d'unique, mais de manière générale le récit d'un événement contient très souvent une chaîne d'actions-réactions. Prenons l'exemple du récit des mages en Mt 2, 1-12.

- i. **Action** des mages : ils se rendent à Jérusalem et interrogent les Juifs sur la naissance du roi des Juifs
- ii. **Réaction** d'Hérode : troublé, il s'enquiert auprès des grands prêtres et des scribes et demande aux mages de l'informer quand ils auront trouvé l'enfant roi
- iii. **Réaction** des mages : ils donnent suite à l'information reçue et planifient répondre à Hérode
- iv. **Action** du ciel : l'étoile leur montre l'endroit
- v. **Réaction** des mages : pleins d'une grande joie, ils se prosternent devant l'enfant

Mais quand un récit relève d'un genre littéraire précis, on peut s'attendre à ce qu'il obéisse à une structure préétablie, ce qui facilite l'établissement de la logique interne du récit.

Considérons un certain nombre de ces types de récit ou genre littéraire. Pour chaque type, on trouve sa structure habituelle. Mais il arrive que l'un ou l'autre élément de cette structure est absente. Nous avons mis entre parenthèses carrées [] les éléments qui manquent parfois.

1. Le récit de controverse provoquée par Jésus

Un récit de controverse présente une vive discussion ou une dispute entre Jésus et d'autres personnages.

- i. Introduction ou mise en scène : présentation du lieu, ou du moment, ou des personnages
- ii. Parole ou action de Jésus qui surprend
- iii. Réaction de l'auditoire
- iv. [Réplique de Jésus]
- v. [Conclusion]

Exemples :

Mc 6, 1-6 : Jésus enseigne dans la synagogue de Nazareth

- i. Introduction ou mise en scène : lieu (Nazareth), personnages (disciples)
- ii. Parole ou action de Jésus qui surprend : Jésus enseigne à la synagogue le jour du sabbat
- iii. Réaction de l'auditoire : incompréhension devant la sagesse et les guérisons d'un homme ordinaire du milieu
- iv. Réplique de Jésus : un prophète est méprisé dans son milieu
- v. Conclusion : à cause du manque de foi, aucune guérison n'est possible

Mt 22, 41-46 : le Christ et David

- i. Introduction ou mise en scène : lieu (temple), personnages (Jésus et les Pharisiens)
- ii. Parole ou action de Jésus qui surprend : Comment le Christ est-il fils de David?
- iii. Réaction de l'auditoire : personne ne peut répondre et on cesse de l'interroger

2. Le récit de controverse par ceux qui veulent piéger Jésus

- i. Introduction ou mise en scène : présentation du lieu, ou du moment, ou des personnages
- ii. Présentation du cas litigieux
- iii. Prise de position de Jésus
- iv. [Réaction de l'auditoire ou des disciples]
- v. [Conclusion]

Tableau de quelques controverses avec l'indication des éléments de cette structure qui sont présents.

Référence	Description	i	ii	iii	iv	v
Mc 10, 2-9	La question du divorce	*	*	*	*	*
Mc 10, 13-16	Jésus et les enfants	*	*	*		*
Mc 12, 13-17	Payer l'impôt à César	*	*	*	*	
Mt 16, 1-4	Demande d'un signe du ciel	*	*	*		
Mt 22, 23-33	Question sur la résurrection des morts	*	*	*	*	
Mt 22, 34-40	Question sur le plus grand commandement	*	*	*	*	*

Exemples :

Mc 10, 1-9 : La question du divorce

- i. Introduction ou mise en scène : les Pharisiens et une foule (personnages), rive est du Jourdain en Judée (lieu)
- ii. Présentation du cas litigieux et bref dialogue :
  - Pharisiens : « Est-il permis à un mari de renvoyer sa femme ? »
  - Jésus : « Quel commandement Moïse vous a-t-il donné ? »
  - Pharisiens : « Moïse a permis d'écrire une attestation de rupture et de renvoyer sa femme »
- iii. Prise de position de Jésus
  - Moïse a écrit ce commandement pour vous parce que vous avez le cœur dur.
  - Référence à Gn 1, 27 « à la création de l'univers, Dieu a fait l'humain homme et femme »
  - Référence à Gn 2, 24 : « C'est pourquoi l'homme quittera père et mère pour s'attacher à sa femme, et ils deviendront tous deux une seule chair »
  - Que l'homme n'aille pas diviser ce que Dieu a uni.
- iv. Réaction de l'auditoire ou des disciples : à la maison les disciples interrogent Jésus
- v. Conclusion
  - Un homme qui divorce de sa femme pour en épouser une autre, il commet l'adultère à son égard
  - Si pour sa part une femme divorce de son mari pour en épouser un autre, elle commet l'adultère

Mc 12, 13-17 : payer l'impôt à César

- i. Mise en scène : quelques pharisiens et quelques partisans d'Hérode (personnages)
- ii. Présentation du cas litigieux et bref dialogue
  - Jésus : « Pourquoi me tendez-vous un piège ? Faites-moi voir une pièce d'argent. »
  - Jésus : « Cette image et cette inscription, de qui sont-ils ? »
  - Pharisiens et Hérodiens : « De César »
- iii. Prise de position de Jésus : « Ce qui est à César, rendez-le à César, et rendez à Dieu ce qui est à Dieu. »
- iv. Réaction de l'auditoire : les gens sont remplis d'étonnement

3. Le récit d'une question ou requête adressée à Jésus
  - i. Introduction ou mise en scène : présentation du lieu, ou du moment, ou des personnages
  - ii. Présentation de la question ou de la requête
  - iii. Réponse de Jésus et dialogue avec le requérant
  - iv. [Réponse finale ou conclusion]

Exemples :

Mc 10, 17-22 : les richesses et le Règne de Dieu

- i. Introduction: quelque part sur la route (lieu), homme quelconque (personnage)
- ii. Présentation de la requête : que faire pour obtenir la vie éternelle
- iii. Réponse de Jésus et dialogue avec le requérant : suivre les dix commandements, puis appel à vendre ses biens et à donner aux pauvres
- iv. Réponse finale ou conclusion : l'homme s'éloigna tout triste

Lc 12, 13-15 : demande de partage d'héritage

- i. Introduction : quelqu'un de la foule (personnage)
- ii. Présentation de la requête : « Dis à mon frère de partager avec moi notre héritage »
- iii. Réponse de Jésus : Ce n'est pas son rôle
- iv. Conclusion : La vie d'une personne ne dépend pas de ses biens

4. Le récit de miracle

- i. Présentation du problème
- ii. [Demande d'intervention adressée Jésus]
- iii. Intervention de Jésus
- iv. Constatation de la guérison ou du problème résolu
- v. [Réaction de l'auditoire ou de la personne guérie]

Tableau des miracles de Jésus indiquant les éléments de cette structure qui sont présents.

Référence	Description	i	ii	iii	iv	v
Mc 1, 23-28	Le démoniaque à la synagogue	*		*	*	*
Mc 1, 29-31	La belle-mère de Pierre	*	*	*	*	
Mc 1, 40-45	Le lépreux	*	*	*	*	*
Mc 2, 1-12	Le paralytique	*		*	*	*
Mc 3, 1-6	L'homme avec la main paralysée	*		*	*	*
Mc 4, 35-41	La tempête apaisée	*	*	*	*	*
Mc 5, 1-20	Le démoniaque gerasénien	*		*	*	*
Mc 5, 21-24.35-43	La fille de Jaïre	*	*	*	*	*
Mc 5, 25-34	La femme qui souffrait d'hémorragie	*			*	
Mc 6, 32-44	Jésus nourrit cinq milles personnes	*	*	*	*	
Mc 6, 45-52	Jésus marche sur l'eau	*		*	*	*
Mc 7, 24-30	La fille de la Syro-phénicienne	*	*	*	*	
Mc 7, 31-36	Le sourd et muet	*	*	*	*	*
Mc 8, 1-10	Jésus nourrit quatre milles personnes	*		*	*	
Mc 8, 22-26	L'aveugle de Bethsaïda	*	*	*	*	*
Mc 9, 14-29	L'enfant possédé et son père	*	*	*	*	
Mc 10, 46-52	L'aveugle Barthimée	*	*	*	*	*
Mt 8, 5-13	Le serviteur du centurion	*	*	*	*	
Mt 9, 32-34	Le démoniaque muet	*		*	*	*
Mt 12, 22-23	Le démoniaque sourd et muet	*		*	*	
Lc 5, 1-11	La pêche miraculeuse	*		*	*	*
Lc 7, 11-17	Le jeune homme de Naïn	*		*	*	*

Lc 13, 10-17	La femme courbée	*		*	*	*
Lc 14, 1-6	L'hydropique	*		*	*	
Lc 17, 11-19	Les dix lépreux	*	*	*	*	*
Jn 2, 1-11	Le changement de l'eau en vin	*	*	*	*	*
Jn 5, 1-9	Le paralytique de la piscine	*		*	*	*
Jn 9	L'aveugle-né	*		*	*	*
Jn 11	La ressuscitation de Lazare	*		*	*	*

Exemples :

Mc 1, 40-45 : le lépreux

- i. Présentation du problème : un lépreux
- ii. Demande d'intervention adressée Jésus : le lépreux se met à genoux devant lui et le supplie en disant : « Si tu le veux, tu peux me purifier ! »
- iii. Intervention de Jésus : Bouleversé, Jésus étendit la main, le toucha et dit : « Je le veux, sois purifié ! »
- iv. Constataion de la guérison ou du problème résolu : Aussitôt, la lèpre quitta cet homme et il fut purifié.
- v. Réaction de l'auditoire ou de la personne guérie : L'homme partit, mais il se mit à raconter à tout le monde ce qui lui était arrivé.

Jn 2, 1-11 : le changement de l'eau en vin

- i. Présentation du problème : le vin se mit à manquer.
- ii. Demande d'intervention adressée Jésus : La mère de Jésus lui dit : « Ils n'ont plus de vin. »
- iii. Intervention de Jésus : Jésus dit aux serviteurs : « Remplissez d'eau ces jarres... Puisez maintenant de cette eau et portez-en au maître de la fête. »
- iv. Constataion de la guérison ou du problème résolu : le maître de la fête goûta l'eau changée en vin. Il ne savait pas d'où venait ce vin, mais les serviteurs qui avaient puisé l'eau le savaient
- v. Réaction de l'auditoire ou de la personne guérie : le maître de la fête appela donc le marié et lui dit : « Tout le monde commence par offrir le meilleur vin, puis, quand les invités sont ivres, on sert le moins bon. Mais toi, tu as gardé le meilleur vin jusqu'à maintenant ! »

#### 5. Le récit hybride : parole/enseignement et action miraculeuse de Jésus

- i. Introduction ou mise en scène : présentation du lieu, ou du moment, ou des personnages
- ii. Partie 1 : discours ou enseignement de Jésus
  - a. Mention de l'enseignement de Jésus
  - b. [Réaction de l'auditoire]
- iii. Partie 2 : action miraculeuse de Jésus
  - a. Présentation de la situation
  - b. Action miraculeuse de Jésus
  - c. Résultat de l'action de Jésus
- iv. [Conclusion générale : réaction de l'auditoire]

Notons que dans un tel récit hybride, la 2e partie est liée à la première partie en l'illustrant.

Exemple :

Mc 1, 21-28 : Jésus enseigne à Capharnaüm et guérit un homme

- i. Introduction : synagogue de Capharnaüm (lieu), Jésus et ses disciples (personnages)
- ii. Partie 1 : enseignement de Jésus
  - a. Mention de l'enseignement de Jésus
  - b. Réaction de l'auditoire : on est impressionné
- iii. Partie 2 : action miraculeuse de Jésus
  - a. Présentation de la situation : homme avec un esprit impur
  - b. Action miraculeuse de Jésus : « Tais-toi et sors de cet homme »
  - c. Résultat de l'action de Jésus : l'esprit impur sort avec de grands cris
- iv. Conclusion générale : la renommée de Jésus se répand partout

Voir aussi Lc 5, 1-11 et Lc 9, 11-17

#### 6. Le récit de mise en garde

- i. Introduction ou mise en scène : présentation du lieu, ou du moment, ou des personnages

- ii. Description de l'attitude fautive
- iii. Conséquence de cette attitude

Exemple

Mc 12, 38-40

- i. Introduction : Jésus enseigne au temple
- ii. Description de l'attitude fautive : les scribes aiment être regardés, salués, avoir les places d'honneur, donner l'impression de prier beaucoup, tout en volant le bien des veuves
- iii. Conséquence de cette attitude : ils seront jugés plus sévèrement

## 7. Le récit des épreuves ou tentation de Jésus

- i. Introduction ou mise en scène : présentation du lieu, et des personnages
- ii. Épreuve 1
  - a. Proposition
  - b. Réponse de Jésus
- iii. Épreuve 2
  - a. Proposition
  - b. Réponse de Jésus
- iv. Épreuve 3
  - a. Proposition
  - b. Réponse de Jésus
- v. Conclusion

Exemple :

Lc 4, 1-13

- i. Introduction : dans le désert (lieu), pendant 40 jours (temps), Jésus et le diable (personnages)
- ii. Épreuve 1 : éviter d'avoir faim
  - a. Proposition : transformer une pierre en pain
  - b. Réponse de Jésus : l'être humain ne vit pas seulement de pain
- iii. Épreuve 2 : obtenir la gloire et la puissance des royaumes
  - a. Proposition : se prosterner devant le diable
  - b. Réponse de Jésus : Dieu seul peut être l'objet d'un culte
- iv. Épreuve 3 : ne pas connaître la mort
  - a. Proposition : se jeter en bas du temple
  - b. Réponse de Jésus : il ne faut pas forcer Dieu à agir
- v. Conclusion : le diable s'éloigne pour revenir plus tard

Voir aussi Mt 4, 1-11

## 8. Les Béatitudes / Malédiction

- i. Adjectif ou verbe de glorification ou de dénonciation
- ii. Description de l'attitude
- iii. [Conséquences de cette attitude]

Exemples :

Lc 6, 21

- i. Adjectif de glorification : Heureux
- ii. Description de l'attitude : vous qui avez faim maintenant
- iii. Conséquences : vous aurez de la nourriture en abondance

Mt 23, 13

- i. Adjectif de dénonciation : malheurs
- ii. Description de l'attitude : les scribes et les Pharisiens ferment la porte du Royaume
- iii. Conséquences de cette attitude : ils n'y entreront pas et empêchent ceux qui le désirent d'y entrer

Pour l'expression « heureux », voir Lc 1, 45; 6, 20-23; 10, 23; 11, 27-28; 12, 37-38; 14, 14-15; 23, 29; Mt 5, 3-11; 11, 6; 13, 16; 16, 17; 24, 46; Jn 13, 17; 20, 29

Pour l'expression « malheur », voir Mc 13, 17; 14, 21; Lc 6, 24-26; 10, 13; 11, 42-44.46.47.52; 17, 1; 21, 23-24; Mt 11, 21; 18, 7; 23, 13.15-16.23.25.27.29; 24, 19.24

## 9. Récit d'annonciation de naissance

Cette structure est celle utilisée dans l'Ancien Testament et que Lc 1, 26-38 et Mt 1, 20-21 reprennent. Sur le sujet, voir [la structure standard des annonces de naissance](#) proposée par R.E. Brown.

- i. L'apparition d'un ange du Seigneur (ou apparition du Seigneur)
- ii. La peur ou la prostration du visionnaire face à cette présence surnaturelle
- iii. 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
- iv. Une objection du visionnaire quant à la manière dont cela peut être ou une demande de signe
- v. On donne un signe pour rassurer le visionnaire

Voir les [exemples bibliques pour les cinq étapes](#) selon R.E. Brown

## 10. Le récit de type casuistique

Il s'agit de récits qui proposent une situation couverte par une législation religieuse et proposent les éléments de la loi qu'il faut appliquer.

- A. Si (protase) telle situation
- B. Alors (apodose) la conséquence

Exemple :

Mc 10, 11-12;

- A. Si (protase) quelqu'un renvoie sa femme et en épouse une autre
- B. Alors (apodose) il commet un adultère envers la première
- C. Si (protase) une femme renvoie son mari et épouse un autre homme
- D. Alors (apodose) elle commet un adultère

Voir aussi Mt 5, 32; 18, 15-17.21; 19, 9

## 11. Le récit avec une structure en chiasme ou inclusion sémitique

Cette structure est régulièrement utilisée dans le monde sémitique où les différents énoncés sont reprises de manière parallèles et symétriques comme des chœurs qui se répondent, si bien que la fin reprend le début, avec parfois un centre unique qui est la clé de voute pour l'interprétation. Dans sa plus simple expression, cette structure prend la forme A, B, B', A'. Une autre forme un peu plus complexe prend la forme A, B, C, B', A', où le centre n'a pas directement de parallèle mais contient la clé d'interprétation de l'ensemble.

Voici l'exemple de Mc 8, 34 :

A Si quelqu'un veut suivre derrière moi,  
B qu'il se renie lui-même  
B' et qu'il se charge de sa croix  
A' et qu'il me suive

Voici l'exemple de Lc 5, 17 – 6, 11 qui contient un centre unique, clé d'interprétation.

A introduction 5, 17 : Jésus enseigne, les Pharisiens et scribes sont présents  
B guérison 5, 18-26 : un homme paralysé  
C controverse 5, 27-35 : Jésus mange avec Lévi et les percepteurs d'impôt  
D deux paraboles 5, 36-39 : vêtements neufs et vieux, vin nouveau et vieilles outres  
C' controverse 6, 1-5 : les disciples ramassent des épis le jour du sabbat  
B' guérison 6, 6-10 : un homme à la main droite paralysée est guéri le jour du sabbat  
A' conclusion 6, 11 : furieux, les scribes et Pharisiens discutent sur la façon de tuer Jésus

Voir aussi Jn 3, 16-18

A il a donné son fils unique  
 B afin que quiconque croit en lui ne meure pas,  
 mais ait une vie sans fin  
 C Car Dieu n'a pas envoyé son fils dans le monde pour condamner le monde  
 C' mais pour que le monde soit libéré par lui  
 B' Celui qui croit en lui n'est pas condamné  
 Mais celui qui ne croit pas en lui s'est condamné lui-même  
 A' car il n'a pas cru dans la personne du fils unique de Dieu

Un autre exemple nous vient de Jn 18, 28 - 19, 16a.

Les biblistes s'entendant pour reconnaître dans ce passage sept épisodes qui forment un chiasme, i.e. où les épisodes se répondent de manière parallèle, mais en mode inverse (le dernier est parallèle au premier, l'avant dernier au deuxième, etc.).

1. <u>À l'extérieur</u> (18, 28-32) les Juifs demandent la mort	↓ = ↑	7. <u>À l'extérieur</u> (19, 12-16a) les Juifs obtienne la mort
2. <u>À l'intérieur</u> (18, 33-38a) Pilate et Jésus sur la royauté	↓ = ↑	6. <u>À l'intérieur</u> (19, 9-11) Pilate et Jésus sur le pouvoir
3. <u>À l'extérieur</u> (18, 38b-40) Pilate ne trouve aucune culpabilité; le choix de Barabbas	↓ = ↑	5. <u>À l'extérieur</u> (19, 4-8) Pilate ne trouve aucune culpabilité; « Voici l'homme »
	→	
4. <u>À l'intérieur</u> (19, 1-3) Les soldats fouettent Jésus		

Sans aucun doute, ce geste artistique est délibéré. Pilate, comme acteur principal, apparaît dans tous les épisodes, sauf celui du milieu consacré à la violence faite à Jésus; dans ce dernier cas, Jean a modifié la tradition qui plaçait cette violence après la condamnation de Jésus, pour en faire le pivot entre la phase 1 et la phase 2.

L'atmosphère entre les scènes à l'intérieur et à l'extérieur est très différente. À l'intérieur, Jésus apparaît comme un souverain serein proclamant ses convictions, alors que Pilate se révèle incapable de reconnaître la vérité. À l'extérieur, les Juifs essaient d'intimider Pilate et crient que Jésus doit mourir, révélant leur vraie motivation : non pas sa prétention à être roi des Juifs, mais sa prétention à être Fils de Dieu.

## 12. Le récit en parabole

Ce genre littéraire présente un problème particulier. Car la distinction entre parabole, comparaison, métaphore, ou image est très floue. Le problème vient de ce que le mot grec *parabolē* est la traduction de l'hébreu *māšāl* qui peut signifier : comparaison, métaphore, objet de moquerie, chant de moquerie, devise, axiome, maxime, aphorisme, énigme. Il reste qu'un certain nombre de récits de nature parabolique comporte la structure suivante :

- i. Introduction
- ii. Récit de nature parabolique ou allégorique
- iii. [Incompréhension sur sa signification]
- iv. [Explication de la signification du récit, souvent en allégorisant le récit]
- v. [Réaction de l'auditoire ou dialogue avec Jésus]
- vi. [Conclusion]

Voici un tableau des principales paraboles indiquant les éléments de cette structure qui sont présents.

Référence	Description	i	ii	iii	iv	v	vi
Mc 4, 3-9.13-20 et	Le semeur	*	*	*	*		*
Mc 4, 26-29 et	La graine qui pousse d'elle-même	*	*				
Mc 4, 30-32 et	La graine de moutarde	*	*				
Mc 12, 1-11 et	Les vigneronn homicides	*	*			*	
Mt 13, 24-30.36.43	La mauvaise herbe semée dans un champ	*	*	*	*		*
Mt 13, 34-36	Le trésor caché et la perle	*	*		*		*
Mt 13, 37-40	Le filet du pêcheur	*	*		*		*
Mt 18, 12-14    Lc 15, 4-7	La brebis perdue	*	*				
Mt 18, 23-35	Le débiteur impitoyable	*	*				*
Mt 20, 1-16	Les ouvriers de la onzième heure	*	*				*
Mt 21, 28-32	Les deux fils	*	*			*	*
Mt 22, 1-10    Lc 14, 16-24	Le festin nuptial	*	*				
Mt 22, 11-14	L'invité sans habit de nocé		*				*

Mt 25, 1-13	Les dix vierges	*	*				*
Mt 25, 14-30    Lc 19, 12-27	Les talents (mines)	*	*				
Lc 10, 29-37	Le bon Samaritain	*	*			*	*
Lc 11, 5-8	Le riche insensé	*	*				*
Lc 13, 6-9	Le figuier stérile	*	*				
Lc 15, 8-10	La pièce perdue	*	*				*
Lc 15, 11-32	Le fils prodigue	*	*				
Lc 16, 1-8	Le gérant habile	*	*				*
Lc 16, 19-31	L'homme riche et Lazare	*	*				
Lc 18, 1-8	La veuve et le juge inique	*	*				*
Lc 18, 9-14	Le Pharisien et le collecteur d'impôts	*	*				*
Lc 10, 1-21	La parabole du bon berger	*	*	*	*	*	

Exemples :

Mc 4, 3-9.13-20 : le semeur

- i. Introduction : assis dans une barque (lieu), Jésus, une foule (personnages)
- ii. Récit de nature parabolique ou allégorique : « Écoutez ! Le semeur sortit pour semer. Comme il semait, une partie des grains tomba au bord du chemin... »
- iii. Incompréhension sur sa signification : Quand Jésus fut loin de la foule, ceux qui étaient autour de lui avec les douze disciples le questionnèrent au sujet des paraboles
- iv. Explication de la signification du récit, souvent en l'allégorisant : Le semeur = la parole de Dieu, la semence sur le bord du chemin = Satan qui enlève ce qui est semé, etc.

Mt 13, 24-30.36.43 : la mauvaise herbe semée dans un champ

- i. Introduction : Jésus raconte une autre parabole... le royaume est semblable à ...
- ii. Récit de nature parabolique ou allégorique : Quelqu'un avait semé de la bonne semence dans son champ. Une nuit, pendant que tout le monde dormait...
- iii. Incompréhension sur sa signification : À la maison, ses disciples disent : « Explique-nous la parabole de la mauvaise herbe dans le champ. »
- iv. Explication de la signification du récit, souvent en allégorisant le récit : semeur = Fils de l'homme, champ = monde, etc.
- v. [Réaction de l'auditoire ou dialogue avec Jésus] : Nil
- vi. Conclusion : les personnes qui sont fidèles à Dieu brilleront comme le soleil dans le royaume de leur Père. Celui qui a des oreilles, qu'il entende !

Jn 10, 1-21 : la parabole du bon berger

- i. Introduction : Pharisiens (personnages), après la guérison de l'aveugle-né (moment), Jésus leur déclare en vérité
- ii. Récit de nature parabolique ou allégorique : « celui qui entre dans l'enclos des moutons sans passer par la porte... »
- iii. Incompréhension sur sa signification : ses auditeurs ne comprirent pas ce qu'il leur disait
- iv. Explication de la signification du récit, souvent en allégorisant le récit : porte = Jésus, voleurs = ceux qui sont venus avant lui, etc.
- v. Réaction de l'auditoire ou dialogue avec Jésus : Les Juifs furent de nouveau divisés à cause de ces paroles. Beaucoup d'entre eux disaient : « Il est possédé par un démon ! Il est fou ! Pourquoi l'écoutez-vous ? » D'autres répondaient : « Un possédé ne parlerait pas ainsi. Un démon est-il capable d'ouvrir les yeux des aveugles ? »

#### 4. L'établissement des parallèles

- A. Le but
  1. [Marc](#)
  2. [Matthieu et Luc](#)
  3. [Jean](#)
- B. Une technique d'analyse des parallèles
  1. [Passages de Marc dans les autres évangiles sont soulignés](#)
  2. [Les parallèles entre Matthieu et Luc sont marqués par la couleur bleu](#)
  3. [Les parallèles entre Jean et les autres évangiles sont marqués en couleur rouge](#)
- C. L'application de cette technique au texte de la traduction française
  1. [Les mots identiques en grec](#)

2. [Les mots partiellement identiques en grec](#)
  - D. [Observations générales sur l'analyse des parallèles](#)
    1. [Repérer des changements d'ordre littéraire](#)
    2. [Repérer des changements d'ordre théologique](#)
    3. [Repérer les sources de l'évangéliste](#)
    4. [Repérer le milieu à qui s'adresse l'évangéliste](#)
    5. [Le récit sans parallèle](#)
    6. [Les parallèles au sein du même évangile](#)
    7. [Parallèles de Jean avec les autres évangiles](#)
    8. [L'utilisation de l'Ancien Testament dans les parallèles](#)
- 

#### A. Le but

On cherche à établir des parallèles entre les récits évangéliques quand il existe des passages se référant à des scènes semblables ou des paroles semblables de Jésus. Le but est d'identifier les touches proches de chaque évangéliste en regard du récit semblable, et par là identifier des éléments de sa théologie ou de son style littéraire qui lui sont particuliers.

L'analyse des parallèles est marquée par la théorie des deux sources. Selon cette théorie, Marc est le premier à avoir publié un évangile vers les années 65 à 70, et Matthieu, qui aurait publié le sien vers l'an 80-85 et Luc, vers l'an 85-90, auraient tous deux utilisé l'évangile de Marc comme leur source première et leur canevas de base, tout en l'enrichissant d'une source, appelée Q (de l'allemand *Quelle* = source), une source écrite vers les années 50 et 60 et qui contient surtout des paroles de Jésus; Matthieu et Luc disposaient également d'un certain nombre de sources qui leur sont propres. Enfin, l'évangile de Jean, écrit entre l'an 90 et 100, ignore totalement les évangiles de Marc, Matthieu et Luc et utilise une source qui lui est propre.

On tient compte de cette théorie dans l'établissement des parallèles, ce qui nous amène à trois situations différentes.

##### 1. Marc

Des passages de Marc se retrouvent également de manière similaire chez l'un ou l'autre évangéliste.

Comme Matthieu et Luc suivent le canevas de Marc (i.e. un ministère de Jésus uniquement en Galilée et une montée à Jérusalem à la fin de son ministère pour y mourir) et utilisent son contenu comme source, alors le but dans l'établissement des parallèles est de montrer comment Matthieu et Luc ont édité ce qu'ils ont reçu de Marc. On note alors les accents de leur théologie et de leur style littéraire.

##### 2. Matthieu et Luc

Matthieu et Luc présentent des passages similaires, la plupart du temps absents de Marc.

Dans la perspective de la théorie des deux sources, cela signifie que Matthieu et Luc reprennent une source qu'eux seuls connaissent, appelée Q. Rappelons que cette source n'est pas un évangile complet, mais un cartable de paroles de Jésus dans lequel Matthieu et Luc ont pigé et placées à divers endroits de leur évangile selon leur besoin théologique. L'étude des parallèles comporte ici certaines difficultés, car on n'a pas de copie originelle de cette source. Il est admis que Matthieu et Luc, lorsqu'ils reprennent cette source ont pu la modifier, mais une étude de détail montre que Luc semble le plus souvent respecter sa formulation. L'analyse des parallèles essaie, d'une part, de repérer les éléments les plus anciens, et donc les plus originaux, par une analyse du détail, et d'autre part, de montrer quel rôle chaque évangéliste fait jouer à cette source, surtout par la place où il l'insère dans son évangile. Notons que lorsqu'il y a un parallèle entre la source Q et Marc, c'est l'indication que nous sommes devant deux variantes d'une tradition très ancienne qui pourrait remonter au Jésus historique.

##### 3. Jean

Jean présente des passages similaires à ce qu'on trouve chez Marc ou Matthieu ou Luc.

Il est généralement admis chez les biblistes que Jean n'a connu aucun des autres évangélistes, ce qui explique qu'il nous présente un schéma très différent des autres évangiles (i.e. Jésus fait plusieurs allers-retours entre la Galilée et la Judée). Néanmoins on trouve certains passages semblables avec les Synoptiques (Marc, Matthieu et Luc), comme l'intervention de Jean-Baptiste, la marche sur les eaux, les vendeurs chassés du temple, la multiplication des pains, la pêche miraculeuse. Cette situation s'expliquerait par le fait que la source de Jean serait une variante d'une ancienne tradition qu'a également connu Marc et qui a eu des parcours différents. On peut faire aussi certains parallèles entre Jean et Luc, comme la pêche miraculeuse, ce qui impliquerait que Jean et Luc ont eu accès à une tradition similaire. Le but de l'établissement des parallèles est alors de montrer à la fois les éléments différents, un reflet possible de la théologie de chaque évangéliste, et à la fois les éléments communs à cette ancienne tradition qui pourraient remonter à la période du Jésus historique.

#### B. Une technique d'analyse des parallèles

Dans l'analyse des parallèles, on cherche à mettre côte à côte les versets semblables. On essaie autant que possible de respecter la séquence qu'a voulu l'évangéliste. Mais pour fin de comparaison, on peut parfois doubler un verset ou une partie de verset afin

d'établir une comparaison dans la séquence de l'évangile de référence. Dans ce cas, le verset déplacé est mis entre parenthèse carrée. Par exemple, dans scène de la marche sur les eaux, Jean place dans la scène précédente le départ de Jésus pour la montagne, alors que chez Marc et Matthieu ce départ survient après la mention que Jésus ait congédié la foule. Si Marc est notre évangile de référence, alors on copie le verset de Jean pour le mettre en regard du verset de Marc, mais en le mettant entre parenthèse carrée. Dans l'exemple suivant, Jn 6, 15b, hors séquence, est mis entre parenthèse carrée.

- Mc 6, 46 « il partit vers la montagne pour prier » et Mt 14, 23 « il monta vers la montagne par lui-même pour prier » et [Jn 6, 15b « il se retira de nouveau vers la montagne »]

Je propose trois types de notation dans l'établissement des parallèles en utilisant les trois situations précédentes :

- a. Le soulignement de mots : il est utilisé pour indiquer les mots ou parties de mots de Marc présents également chez les autres évangélistes; dans ce cas, le texte de Marc est le texte de référence et on cherche à voir quel autre évangéliste présente les mêmes mots
- b. La coloration en bleu de mots : il est utilisé pour indiquer les mots ou les formes de mots communs seulement à Matthieu et Luc
- c. La coloration en rouge : il est utilisé pour indiquer les mots ou les formes de mots chez Jean qu'on trouve également soit chez Matthieu, soit chez Luc

Nous présentons cette technique en deux étapes, d'abord dans la présentation du texte grec, puis dans la présentation de la traduction française.

#### 1. Passages de Marc dans les autres évangiles sont soulignés

Commençons avec l'évangile de Marc ou les mots semblables chez les autres évangiles sont soulignés

##### i. Les mots identiques

Une technique est d'indiquer les mots ou ensemble de mots de l'évangile de Marc qu'on retrouve de manière identique chez un autre évangéliste en les soulignant. Par exemple, l'expression embēnai eis to ploion (embarquer dans la barque) de Mc 6, 45 se retrouve également de manière identique en Mt 14, 22. Alors l'expression sera soulignée à la fois chez Marc et Matthieu. Bien sûr, si l'expression apparaît dans plusieurs évangiles, toutes les occurrences de l'expression seront soulignées. Il peut arriver qu'une expression de Marc apparait de manière identique chez un évangéliste, et non pas chez un troisième où il connaît une variation. Dans ce cas, l'expression est soulignée au complet chez Marc et chez l'autre évangéliste où elle est identique, et partiellement chez l'évangéliste où l'expression est partiellement identique.

- Mc 11, 17 : ho oikos mou oikos proseuchēs (la maison de moi une maison de prière) et Mt 21, 13 : ho oikos mou oikos proseuchēs et Lc 19, 46 : ho oikos mou oikos proseuchēs
- Mc 9, 2 : Kai meta hēmeras hex paralambanei ho Iēsous ton Petron kai ton Iakōbon kai ton Iōannēn kai anapherei autous eis oros hypsēlon kat' idian monous (et après six jours le Jésus prend avec lui le Pierre et le Jacques et le Jean et les emmène vers une haute montagne à l'écart seul) et Mt 17, 1 : Kai meth' hēmeras hex paralambanei ho Iēsous ton Petron kai Iakōbon kai Iōannēn ton adelphon autou kai anapherei autous eis oros hypsēlon kat' idian (et après six jours le Jésus prend avec lui le Pierre et Jacques et Jean le frère de lui et les emmène vers une haute montagne à l'écart) et Lc 9, 28 : Egeneto de meta tous logous toutous hōsei hēmerai oktō [kai] paralabōn Petron kai Iōannēn kai Iakōbon anebē eis to oros proseuxasthai (puis, il advint après ces paroles environ huit jours [et] il prit avec lui Pierre et Jean et Jacques, il monta vers la montagne pour prier)

##### ii. Dans le texte grec, les mots sont partiellement identiques : on souligne seulement les caractères identiques

- a. Les termes grecs de Marc ne se retrouve que partiellement semblable chez un autre évangéliste.

Dans ce cas, on ne souligne que les caractères identiques. Quelques fois, il s'agit d'une variation autour d'un mot qui a la même signification. C'est le cas par exemple de l'adverbe euthys (aussitôt) qu'adore Marc (41 occurrences), mais Matthieu lui préfère son synonyme eutheōs. Dans ce cas, je propose de souligner seulement les lettres identiques : cela permet de faire sentir que ce sont des mots similaires, mais non identiques.

- Mc 6, 45 : euthys et Mt 14, 22 : eutheōs

- b. Des verbes grecs sont souvent similaires, mais pas identiques

Une première situation est celle des verbes qui sont identiques chez les évangélistes, mais pas au même temps. Par exemple, le verbe apolyō (délier) est à l'indicatif présent en Mc 6, 45 (apolyei) et au subjonctif aoriste chez Mt 14, 22 (apolysē). En soulignant seulement les caractères identiques, on obtient ceci :

- Mc 6, 45 : apolyei (il délie) et Mt 14, 22 : apolysē (qu'il ait délié)

- c. Un certain nombre de verbes irréguliers en grec prennent une forme si différente qu'il est impossible de trouver une séquence de lettres identiques

C'est le cas par exemple de *legei* (il dit : indicatif présent) qui devient *eipen* (il dit : aoriste), ou encore *erchetai* (il vient : indicatif présent) qui devient *ēlthen* (il vint : aoriste). Dans ce cas, je propose de souligner quelques caractères du début pour signaler que c'est le même verbe, mais à des temps différents.

- Mc 6, 48 : *erchetai* (il vient) et Mt 14, 25 : *ēlthen* (il vint)

- d. Il y dans les verbes grecs beaucoup de formes composées.

Par exemple, les verbes *embainō*, *anabainō*, *katabainō* et *parabainō* sont des verbes similaires autour de la racine *bainō* auxquelles on a ajouté des prépositions comme préfixes : *en-*, *ana-*, *kata-*, *para-*. En soulignant les lettres semblables, cela permet d'indiquer que nous sommes devant un synonyme, résultat d'une préférence littéraire d'un évangéliste.

- Mc 6, 41 : *kateklasen* (il rompit) et Mt 14, 19 : *klasas* (il rompit)
- Mc 6, 49 : *anekraxan* (ils poussèrent des cris) et Mt 14, 26 : *ekraxan* (ils crièrent)

- e. Les termes grecs sont les mêmes, mais pas au même genre ou cas.

Il arrive qu'un évangéliste emploie le même mot que Marc, mais le cas ou le nombre est différent. On souligne alors seulement les lettres identiques. Cela permet d'indiquer que le mot est identique, mais non le cas ou le nombre.

- Mc 6, 48 : *epi tēs thalassēs* (*epi* + génitif : *epi* a alors un sens statique et l'accent de Marc est sur le fait que Jésus est sur l'eau, la dominant) et Mt 14, 25 : *epi tēn thalassan* (*epi* + accusatif : *epi* a alors un sens dynamique et l'accent de Matthieu sur le fait que Jésus « avance » sur l'eau)

- Mc 6, 45 : *ton ochlon* (la foule) et Mt 14, 22 : *tous ochlous* (les foules)

- f. Le cas des mots grecs avec un article ou un pronom personnel

Il est important de souligner les différences entre un mot avec ou sans un article défini ou un pronom personnel.

- Mc 6, 45 : *tous mathētas autou* (les disciples de lui, i.e. ses disciples) et Mt 14, 22 : *tous mathētas* (les disciples)
- Mc 6, 45 : *eis to ploion* (dans la barque) et Jn 6, 17 : *eis ploion* (dans une barque)

## 2. Les parallèles entre Matthieu et Luc sont marqués par la couleur bleue

Il arrive que Matthieu et Luc présentent des récits semblables, mais absents de l'évangile de Marc. Les biblistes considèrent que Matthieu et Luc puisent ici leur récit dans la source Q, une source constituée surtout de paroles de Jésus (on consultera [cette page pour tous les textes que les biblistes considèrent provenant de la source Q](#)). Dans l'analyse de ces parallèles, je propose la même méthode que celle proposée pour les parallèles avec Marc, sauf que cette fois nous utilisons la couleur bleue pour souligner les mots ou les parties de mot semblables. Par exemple, ce passage des tentations de Jésus.

*ho de apokritheis eipen• gegraptai• ouk ep' artō monō zēsetai ho anthrōpos, all' epi panti rhēmati ekporeuomenō dia stomatos theou.*      *kai apekrithē pros auton ho Iēsous• gegraptai hoti ouk ep' artō monō zēsetai ho anthrōpos.*

Il arrive aussi qu'un récit appartient à la source Q selon les biblistes, mais que Marc connaît également ce récit par une autre source. Dans ces situations, on applique les deux méthodes, i.e. on souligne des mots ou parties de mots de Marc qu'on retrouve également chez Matthieu et Luc, et on met en bleu les mots ou parties de mots semblables chez Matthieu et Luc. Cela permet de saisir ce que les deux sources ont en commun. Par exemple, le discours d'envoi en mission.

### Mc 6, 11

*kai hos an topos mē dexētai hymas mēde akousōsin hymōn, ekporeuomenoi ekeithen ektinaxate ton choun ton hypokatō tōn podōn hymōn eis martyriōn autois.*

### Mt 10, 14

*kai hos an mē dexētai hymas mēde akousē tous logous hymōn, exerchomenoi exō tēs oikias ē tēs poleōs ekeinēs ektinaxate ton koniorton tōn podōn hymōn.*

### Lc 10, 10-11a

*eis hēn d' an polin eiselthēte kai mē dechōntai hymas, exelthontes eis tas plateias autēs eipate• kai ton koniorton ton kollēthenta hēmin ek tēs poleōs hymōn eis tous podas apomassometha hymin•*

Cependant, en dehors des références à la source Q, il arrive que Matthieu et Luc aient des mots semblables absents de Marc. Dans ce cas, les similitudes entre Matthieu et Luc sont purement accidentelles, les deux évangélistes ayant fait par hasard les mêmes choix lexicaux. Néanmoins, il vaut la peine de signaler ces similitudes avec la couleur bleue.

### Mc 2, 21

*Oudeis epiblēma rhakous agnaphou epiraptei epi himation palaion• ei de mē. airei to plērōma ap' autou to kainon tou palaion kai cheiron schisma ginetai.*

### Mt 9, 16

*oudeis de epiballei epiblēma rhakous agnaphou epi himatiō palaiō• airei gar to plērōma autou apo tou himatiou kai cheiron schisma ginetai.*

### Lc 5, 36

*Elegen **de** kai parabolēn pros autous hoti oudeis epiblēma apo himatiou kainou schisas epiballei epi himation palaion• ei de mē ge, kai to kainon schisei kai tō palaiō ou symphōnēsei to epiblēma to apo tou kainou.*

Pour l'application de cette technique à l'ensemble des textes attribués à la source Q, voir cette [page dédiée à la source Q](#)

### 3. Les parallèles entre Jean et les autres évangiles sont marqués en couleur rouge.

Rappelons que selon les biblistes Jean ne connaissait pas les évangiles selon Matthieu et selon Luc. Or, il arrive que dans l'étude des parallèles avec Jean, on trouve également chez Matthieu et Luc des mots ou parties de mots de Jean, et qui ne proviennent pas de Marc. Comment expliquer ce fait?

Une première explication est celle du pur hasard. Il arrive que dans l'édition d'une scène, des auteurs différents, sans se connaître, utilise des procédés littéraires semblables. Il s'agit de mots de Jean qui apparaissent également soit chez Matthieu ou Luc, mais pas chez Marc. C'est le cas avec la particule grecque *de* (puis, mais) que les auteurs utilisent constamment pour raccorder les différents moments d'un récit : ainsi, dans le récit de la marche sur les eaux, alors que Marc (6, 47) écrit : *kai opsias genomenēs* (Et un soir étant arrivé), Jean (6, 16) écrit : *hōs de opsia egeneto* (Puis, comme un soir arriva) et Mt (14, 23) écrit : *opsias de genomenēs* (Puis, un soir étant arrivé). Il est clair que Matthieu copie ici le récit de Marc, mais se permet de modifier le *kai* (et) de Marc par la particule *de* (puis), et c'est un hasard qu'en cela son texte ressemble à celui de Jean qui utilise également la particule *de*.

Une deuxième explication est beaucoup plus complexe. Par exemple, comment expliquer dans le récit de la marche de Jésus sur l'eau que le mot « stade » (Jn 6, 10) se retrouve également chez Mt 14, 24, et que le mot « peur » (Jn 6, 19) apparaît également chez Mt 14, 26? Pur hasard? Beaucoup de biblistes en doutent et optent pour l'hypothèse que plusieurs sources ont circulé sur ce récit. C'est le cas de M.E. Boismard (voir [Synopse des quatre évangiles, t. 2](#), p. 225-227 sur la marche sur les eaux) pour qui l'évangile de Marc a combiné deux récits différents, appelés Document A et Document B, que Jean a utilisé le document B, que Matthieu a utilisé une édition intermédiaire de Marc avant son édition finale, auquel un auteur lucanien aurait donné une touche finale.

Sans entrer dans une théorie aussi complexe que celle de Boismard, le fait de marquer en rouge des parallèles entre Jean et Luc/Matthieu permet d'identifier la similitude entre diverses traditions anciennes auxquelles ont eu accès les évangiles, en particulier de repérer un certain nombre de traditions communes à Jean et Luc, comme la pêche miraculeuse (Lc 5 || Jn 21), et surtout une grande parenté littéraire, i.e. beaucoup de mots ou expressions particuliers à tous les deux : *geitonas* (voisins), *met' ou pollas hēmeras* (après pas plusieurs jours), *kai ekei* (et là), *boskein* (paître), *panta ta ema sa estin* (toutes choses les miennes les tiennes est), *en hēmin* (parmi nous), *peri autou* (au sujet de lui), *meta tauta* (après ces choses), etc.

Exemple : application de cette technique à la marche sur les eaux :

Marc	Matthieu	Jean
6, 45 <i><u>Kai euthys ēnankasen tous mathētas autou embēnai eis to ploion kai proagein eis to peran pros Bēthsaidan, heōs autos apolyei tōn ochlōn.</u></i>	14, 22 <i><u>Kai euthēōs ēnankasen tous mathētas embēnai eis to ploion kai proagein auton eis to peran, heōs hou apolysē tous ochlōs.</u></i>	6, 16-17a <i>Hōs de opsia egeneto katebēsan <u>ohi mathētai autou</u> epi tēn thalassan. <u>kai embantes eis ploion</u> ērchonto <u>peran</u> tēs thalassēs eis Kapharnaoum. kai skotia edē egegonei kai oupō elēlythei pros autous ho Iēsous,</i>
6, 46 <i><u>kai apotaxamenos autois apēlthen eis to oros proseuxasthai.</u></i>	14, 23a <i><u>kai apolysas tous ochlous anebē eis to oros kat' idian proseuxasthai.</u></i>	[6, 15b <i>anechōrēsen palin <u>eis to oros</u></i> ]
6, 47 <i><u>kai opsias genomenēs ēn to ploion en mesō tēs thalassēs, kai autos monos epi tēs aēs. kai idōn autous basanizomenoys en tō elauinein, ēn gar ho anemos enantios autois,</u></i>	14, 23b-24 <i><u>opsias de genomenēs monos ēn ekei. to de ploion edē stadiou pollous apo tēs aēs apeichen basanizomenon hypo tōn kymatōn, ēn gar enantios ho anemos.</u></i>	[6, 15c <i>autos monos.</i> ] [6, 16a <i>Hōs de opsia egeneto</i> ] 6, 18-19a <i><u>hē te thalassa anemoy megalou pneontos diegeireto. elēlakotes oun hōs stadiou eikosi pente ē triakonta</u></i>

6, 48 *peri tetartēn phylakēn tēs nyktos erchetai pros autous peripatōn epi tēs thalassēs kai ēthelen parelthein autous.*

6, 49-50a *hoi de idontes auton epi tēs thalassēs peripatounta edoxan hoti phantasma estin. kai anekraxan*• *pantes gar auton eidon kai etarachthēsan.*

6, 50b *ho de euthys elalēsen met' autōn, kai legei autois*• *tharseite, egō eimi*• *mē phobeisthe.*

6, 51-52 *kai anebē pros autous eis to ploion kai ekopasen ho anemos, kai lian [ek perissou] en heautois existanto*• *ou gar synēkan epi tois artois, all' ēn autōn hē kardia pepōrōmenē.*

14, 25 *tetartē de phylakē tēs nyktos ēlthen pros autous peripatōn epi tēn thalassan.*

14, 26 *hoi de mathētai idontes auton epi tēs thalassēs peripatounta etarachthēsan legontes hoti phantasma estin. kai apo tou phobou ekraxan.*

14, 27 *euthys de elalēsen [o lēsous] autois legōn*• *tharseite, egō eimi*• *mē phobeisthe.*

14, 28 *apokritheis de autō ho Petros eipen*• *kyrie, ei sy ei, keleuson me elthein pros se epi ta hydata.*

14, 29 *ho de eipen*• *elthe. kai katabas apo tou ploiou [ho] Petros periepatēsen epi ta hydata kai ēlthen pros ton lēsoun.*

14, 30 *blepōn de ton anemon [ischyron] ephobēthē, kai arxamenos katapontizesthai ekraxen legōn*• *kyrie, sōson me.*

14, 31 *eutheōs de ho lēsous ekteinas tēn cheira epelabeto autou kai legei autō*• *oligopiste, eis ti edistasas;*

14, 32-33 *kai anabantōn autōn eis to ploion ekopasen ho anemos. hoi de en tō ploiō prosekynēsan autō legontes*• *alēthōs theou huiois ei.*

6, 19a *theōrousin ton lēsoun peripatoynta epi tēs thalassēs kai engys tou ploiou ginomenon,*

6, 19b *kai ephobēthēsan.*

6, 20 *ho de legei autois*• *egō eimi*• *mē phobeisthe.*

6, 21 *ēthelon oun labein auton eis to ploion, kai eutheōs egeneto to ploion epi tēs gēs eis hēn hypēgon.*

### C. L'application de cette technique au texte de la traduction française

Quand on présente les parallèles entre les évangiles, non pas en grec, mais dans une traduction, des difficultés particulières apparaissent. Tout en respectant les trois types de notation que nous avons proposés, il faut parfois les adapter aux configurations propres à une langue. Notons que, malgré les traductions les plus littérales possibles, il y a des nuances en grec qu'on ne peut reproduire en français. À l'inverse, le français offre parfois des possibilités absentes du grec, par exemple avec le participe présent : en français on peut souligner le participe présent de deux verbes différents grâce à l'auxiliaire (ayant, étant), alors que le grec ne le permet pas en raison des formes différentes. Notons qu'il faut parfois ajouter certains mots dans une traduction, des mots absents du grec, mais nécessaire en français pour la compréhension de la phrase; dans ce cas, tout ajout est mis entre parenthèses.

#### 1. Les mots identiques en grec

Quand on présente les parallèles dans leur version française, les mêmes principes s'appliquent. Mais pour y arriver, il faut produire la traduction la plus littérale possible. Par exemple, on évitera de traduire *ho oikos mou oikos proseuchēs* par : « ma maison une maison de prière », mais plutôt par : « la maison de moi une maison de prière », afin de faire ressortir l'article définie « la » (*ho*).

- Mc 11, 17 : la maison de moi une maison de prière et Mt 21, 13 : la maison de moi une maison de prière et Lc 19, 46 : la maison de moi une maison de prière

Cependant toute traduction comporte une limite. Ainsi, il ne sera pas possible de vraiment faire sentir une différence dans les cas, par exemple, où un évangéliste utilise *oikos* pour désigner la maison, et un autre *oikia*.

#### 2. Les mots partiellement identiques en grec

- a. Les mots grecs pratiquement identiques mais avec des graphies différentes.

Nous avons suggéré que, pour les mots presque identiques en grec avec seulement une variation dans la graphie, de souligner les lettres semblables. C'était le cas par exemple de l'adverbe *euthys* (aussitôt) chez Marc, *eutheōs* chez Matthieu. On pourra signaler la différence en français en soulignant partiellement le mot.

- Mc 6, 45 : aussitôt et Mt 14, 22 : aussitôt

b. Les verbes grecs aux temps différents

Pour les verbes identiques, mais à des temps différents, il suffit de souligner les lettres identiques.

- Mc 6, 45 : il délie (*apolyei* : indicatif présent) et Mt 14, 22 : qu'il ait délié (*apolysē* : subjonctif aoriste)

Mais le français ne permet pas toujours de reproduire une différence dans les temps de verbe. Par exemple, le verbe « dire » devient « il dit » à l'indicatif présent, et également « il dit » au passé simple, alors qu'en grec on a *legei* à l'indicatif présent et *eipen* à l'aoriste. On peut opter pour un soulignement partiel pour faire sentir la différence.

- Mc 8, 12 : « et gémissant dans l'esprit de lui, il dit (ind. prés) » et Mt 12, 39 : « mais lui, répondant, il dit (aoriste) à eux » et Lc 11, 29 : « mais, les foules s'étant amassés, il commença à dire (infinitif) »

À l'inverse, le français permet parfois de souligner des verbes différents, mais au même temps, ce que ne permet pas le grec.

- Mc 6, 46 : « avant congédié » (*apotaxamenos* : participe aoriste) et Mt 14, 23 : « avant délié » (*apolysas* : participe aoriste)

c. Les verbes composés en grec

Avec les verbes composés à l'aide de prépositions comme préfixes : *en-*, *ana-*, *kata-*, *para-*, il est souvent impossible de rendre en français leur nuance en grec, et donc on les traduit avec le même verbe, alors qu'en grec l'un des évangélistes utilise le verbe avec le préfixe, et l'autre non, ou encore, un préfixe différent. Ma suggestion est de souligner partiellement le verbe afin de faire sentir qu'il ne s'agit pas exactement du même verbe. Cela représente parfois un défi lorsque le verbe grec avec préfixe et celui sans préfixe ne se traduisent pas de la même façon; néanmoins, on souligne partiellement le mot pour faire sentir la similitude et la différence.

- Mc 6, 41 : il rompit (*kateklasen*) et Mt 14, 19 : rompant (*klasas*)
- Mc 6, 49 : ils poussèrent des cris (*anekraxan*) et Mt 14, 26 : ils crièrent (*ekraxan*)

d. Le nombre dans les mots grecs

Il est facile en français de représenter le singulier ou le pluriel et de montrer les différences en ne soulignant que les lettres identiques. Par exemple :

- Mc 6, 45 : « la foule » et Mt 14, 22 : « les foules »

e. Les cas dans les mots grecs

Contrairement au grec où la forme du mot varie selon le cas, les mots en français ne varient pas selon le rôle qu'ils jouent dans la phrase. Dans ce cas, on peut opter pour un soulignement partiel pour faire sentir la différence.

- Mc 6, 48 : « sur la mer (*epi* + génitif) » et Mt 14, 25 : « sur la mer (*epi* + accusatif) »

f. Les articles et les adjectifs possessifs

Il y a un certain nombre de différences entre le grec et le français. En grec, il n'y a pas comme tel un article indéfini comme en français « un / une » qui est plutôt exprimé par l'absence d'article. Si par exemple Marc et un autre évangéliste associent un article défini avec un mot, et non un troisième, alors en français on soulignera l'article défini chez les deux premiers évangélistes, et on ne soulignera pas le « un / une » chez le troisième. Quant au pronom personnel *autos* (lui, elle, eux) habituellement traduit par un adjectif possessif, il me semble important d'opter pour une traduction littérale du grec. Par exemple, l'expression *tous mathētas autou* est traduit par nos bibles par : ses disciples. Mais en faisant cela, on oblitère l'article grec (*tous*). Je préfère traduire littéralement par : les disciples de lui, ce qui fait ressortir à la fois l'article et le pronom personnel.

- Mc 6, 45 : « les disciples de lui » et Mt 14, 22 : « les disciples »
- Mc 6, 45 : dans la barque (*eis to ploion*) et Jn 6, 17 : dans une barque (*eis ploion*)

Exemple : application de cette technique à la marche sur les eaux :

Marc

Matthieu

Jean

6, 45 <u>Et aussitôt il contraignit les disciples de lui à embarquer dans la barque et à précéder vers l'autre côté</u> en direction de Bethsaïda, <u>jusqu'à ce que lui-même il délie la foule.</u>	14, 22 <u>Et aussitôt il contraignit les disciples à embarquer dans la barque et à précéder lui vers de l'autre côté, jusqu'à ce qu'il ait délié les foules.</u>	6, 16-17a Mais, comme il devint tard, descendirent <u>les disciples de lui</u> à la mer. <u>Et</u> ayant <u>embarqué dans une barque</u> ils allaient <u>de l'autre côté</u> de la mer vers Capharnaüm. Et l'obscurité déjà était arrivée et n'était pas encore venu en direction d'eux le Jésus.
6, 46 <u>Et ayant congédié eux, il partit vers la montagne pour prier.</u>	14, 23a <u>Et ayant délié les foules, il monta vers la montagne</u> par lui-même <u>pour prier.</u>	[6, 15b il se retira de nouveau <u>vers la montagne.</u> ]
6, 47 <u>Et un soir étant arrivé était la barque</u> au milieu de <u>la mer</u> , et <u>lui-même seul</u> sur <u>la terre</u> . Et ayant vu eux <u>étant tourmentés</u> dans le <u>ramer, car était le vent contraire</u> à eux.	14, 23b-24 <u>Puis, un soir étant arrivé, seul</u> [il] <u>était</u> là. Puis, <u>la barque</u> , déjà plusieurs <u>stades</u> de <u>la terre</u> <u>était</u> éloignée, <u>étant tourmentée</u> par des vagues, <u>car était contraire le vent.</u>	[6, 15c <u>lui-même seul</u> ] [6, 16a <u>Puis</u> , comme <u>un soir arriva</u> ] 6, 18-19a et <u>la mer</u> , un <u>vent</u> grand soufflant, <u>était</u> soulevée. Ayant donc <u>ramé</u> environ vingt-cinq ou trente <u>stades</u> .
6, 48 Autour d' <u>une quatrième veille de la nuit il vient vers eux marchant sur la mer</u> et il voulait passer à côté d'eux.	14, 25 Puis, à <u>une quatrième veille de la nuit il vint vers eux marchant sur la mer.</u>	6, 19a Ils observant le Jésus <u>marchant sur la mer</u> et proche de la barque arrivant,
6, 49-50a <u>Puis, eux, ayant vu lui sur la mer marchant</u> , pensèrent <u>qu'un fantôme est</u> , et poussèrent des <u>cris</u> . Car tous le virent et <u>furent troublés</u> .	14, 26 <u>Puis, les disciples, ayant vu lui sur la mer marchant, furent troublés</u> , disant <u>qu'un fantôme est</u> , et de la <u>peur</u> ils <u>crièrent</u>	6, 19b et ils eurent <u>peur</u> .
6, 50b <u>Mais, lui, aussitôt, il parla</u> avec eux et <u>il dit à eux</u> : « <u>Prenez courage. Je suis. N'avez pas peur</u> ».	14, 27 <u>Mais, aussitôt, il parla</u> [le Jésus] <u>disant</u> : « <u>Prenez courage. Je suis. N'avez pas peur</u> ».	6, 20 <u>Mais, lui, il dit à eux</u> : « <u>Je suis. N'avez pas peur</u> ».
	14, 28 Puis, répondant à lui le Pierre, il dit : « Seigneur, si toi tu es, commande-moi de venir vers toi sur les eaux. »	
	14, 29 Puis, lui il dit : « Viens. » Et étant descendu à partir de la barque, le Pierre marcha sur les eaux et vint vers le Jésus.	
	14, 30 Mais, voyant le vent fort, il eut peur, et ayant commencé à être submergé, il cria disant : « Seigneur, sauve-moi! »	
	14, 31 Puis, aussitôt le Jésus, ayant étendu la main, il saisit lui et il dit à lui : « (homme de) peu de foi! Pour quoi as-tu douté?	
6, 51-52 <u>Et il monta</u> vers eux <u>dans la barque</u> et <u>s'apaisa le vent</u> , et de surabondante (peur) ils étaient très stupéfiés en eux-mêmes.	14, 32-33 <u>Et eux étant monté dans la barque, s'apaisa le vent</u> . Puis, eux dans la barque se prosternèrent à lui disant : vraiment, de Dieu fils tu es.	6, 21 Ils voulaient donc accueillir lui <u>dans la barque</u> et aussitôt arriva la barque sur la terre vers laquelle ils allaient.

#### D. Observations générales sur l'analyse des parallèles

Le plus souvent l'analyse des parallèles s'appliquent aux récits synoptiques, car ce sont les évangiles qui offrent le plus de scènes semblables. Elle s'applique également à Jean dans la mesure où il existe certaines scènes qu'il partage avec les Synoptiques. Notons qu'on peut comparer deux passages du même évangile.

##### 1. Repérer des changements d'ordre littéraire

Dans le cadre de la théorie des deux sources, l'analyse des parallèles permet d'identifier ce que Matthieu et Luc ont copié de Marc, les modifications apportés à leur source, ou ce qu'ils ont ajouté soit d'eux-mêmes, soit en utilisant une source qui leur est propre. Ces modifications peuvent être une question de style comme elles peuvent être une question de théologie.

Commençons avec les modifications pour des raisons **littéraires**.

- a. Par exemple, le style de Marc est rude, touffu au point d'être parfois obscur. Or, Matthieu, à l'opposé, aime ce qui est clair et bien structuré. Ainsi, quand il reprend le texte de Marc, il y met régulièrement un peu d'ordre. Comparons Mc 7, 6-13 (discussion sur la tradition des anciens) avec Mt 15, 3-9. Nous avons assigné une lettre (a, b, c, d) aux idées de Marc reprises par Matthieu, mais dans un ordre différent.

Marc 7, 6-13	Mt 15, 3-9
Puis, lui il dit à eux : « <b>a</b> Il a bien prophétisé Isaïe au sujet de vous les hypocrites, comme il fut écrit que ce peuple-ci avec les lèvres ils m'honorent, puis le cœur d'eux se tient loin de moi. <b>b</b> Puis, en vain ils vénèrent moi, enseignant des enseignements [qui sont] des commandements des hommes, ayant laissé le précepte de Dieu, vous retenez la tradition des hommes. <b>c</b> Et il leur disait : « Bel et bien vous violez le commandement de Dieu afin de garder votre tradition. <b>d</b> Car Moïse a dit : "Honore ton père et ta mère (Ex 20, 12), et celui qui maudit père ou mère, qu'il soit puni de mort (ex 21, 17). Mais vous, vous dites : "Si un homme dit à son père ou à sa mère : '(Est) Corban, c'est-à-dire offrande, ce par quoi tu pourrais être aidé de moi'," vous ne le laissez plus faire rien pour son père ou sa mère, annulant la parole de Dieu par votre tradition que vous transmettez. Et de telles choses de ce genre, vous (en) faites beaucoup. »	<b>c</b> Lui, répondant, il dit à eux : « Pourquoi, vous aussi, transgressez-vous le commandement de Dieu par votre tradition? <b>d</b> Car Dieu a dit : " Honore ton père et ta mère (Ex 20, 12), et celui qui maudit père ou mère, qu'il soit puni de mort (ex 21, 17). Mais vous, vous dites : "Qui dira à son père ou à sa mère : '(Est) offrande ce par quoi tu pourrais être aidé de moi, n'aura plus à honorer son père ou sa mère'." Et vous avez annulé la parole de Dieu à cause de votre tradition. <b>a</b> Hypocrites, Isaïe a bien prophétisé de vous disant : le peuple celui-ci avec les lèvres ils m'honorent, puis le cœur d'eux se tient loin de moi. <b>b</b> Puis, en vain ils vénèrent moi, enseignant des enseignements [qui sont] des commandements des hommes,

Notons que lorsqu'on lit le texte de Marc qui commence par traiter les Pharisiens d'hypocrites (v. 6), des gens qui enseignent seulement des préceptes humains, on comprend mal la raison d'une telle rudesse, et c'est seulement à la fin qu'est donnée une explication. Que fait Matthieu? Il reprend les mêmes idées, mais en les réorganisant autrement. Nous avons assigné une lettre (a, b, c, d) aux idées de Marc pour pouvoir observer comment Matthieu les réorganise pour plus de clarté; d'entrée de jeu Matthieu identifie le problème (la transgression de la loi de Dieu) et l'attribut « hypocrite » n'arrive qu'à la fin après une longue explication. On notera au passage la concision du texte de Matthieu par rapport à Marc.

- b. La guérison d'un enfant épileptique nous offre un bel exemple de modifications pour des raisons de style littéraire. Mettons d'abord en parallèle le texte des Synoptiques.

Marc 9	Matthieu 17	Luc 9
14 et [Pierre, Jean, Jacques] <u>venant vers</u> les [autres] disciples, ils virent <u>une foule nombreuse</u> autour d'eux et des scribes discutant avec eux.	14 <u>Et étant venu vers</u> la <u>foule</u> ,	37 Puis, il arriva le jour après, <u>étant</u> descendu à partir de la montagne, il rencontra lui <u>une foule nombreuse</u> .
15 Et aussitôt toute la foule voyant lui, frappé de stupeur et accourant, saluait lui,		
16 et [Jésus] interrogea eux : Quoi discutiez-vous avec eux?		
17-18a <u>Et</u> il répondit à <u>lui</u> un <u>de la foule</u> :	15 s'étant approché de <u>lui</u> un individu, s'agenouillant [devant] lui et <u>disant</u> : « Seigneur, prends pitié du <u> fils de moi</u> , <u> parce qu'</u> il est lunatique et il souffre beaucoup. Car souvent il tombe dans le feu et souvent dans l'eau.	38 <u>et</u> voici qu'un homme à partir <u>de la foule</u> cria, <u>disant</u> : « <u>Maître</u> , je demande à toi de jeter un regard sur <u>le fils de moi</u> , <u> parce qu'</u> unique à moi il est, et voici qu' <u>un esprit saisit lui</u> et soudain il crie et il secoue lui avec <u>écume</u> et difficilement il s'éloigne à partir de lui brisant lui.
« <u>Maître</u> , j'ai apporté <u>le fils de moi</u> vers toi, ayant <u>un esprit</u> muet. Et		

là où s'il <u>saisit lui</u> , il jette lui, et il <u>écume</u> et il grince les dents et se dessèche.		
18b <u>Et j'ai</u> dit <u>aux disciples de toi</u> afin qu'ils le chassent, et ils n'ont pas eu la force.	16 <u>Et j'ai</u> présenté lui <u>aux disciples de toi</u> , et ils n'ont pas été capable de le soigner.	40 <u>Et j'ai</u> demandé <u>aux disciples de toi</u> afin qu'ils chassent lui, et ils n'ont pas été capable.
19 Puis, lui, <u>ayant répondu</u> à eux, il dit : « <u>O génération incrédule</u> , <u>jusques à quand près de vous je serai?</u> <u>Jusques à quand supporterai-je vous?</u> <u>Apportez-lui vers moi</u> ».	17 Puis, <u>ayant répondu le Jésus dit</u> : « <u>O génération incrédule et ayant été pervertie</u> , <u>jusques à quand</u> avec <u>vous je serai</u> : <u>jusques à quand supporterai-je vous?</u> <u>Apportez-moi lui ici</u> ».	41 Puis, <u>ayant répondu le Jésus dit</u> : « <u>O génération incrédule et ayant été pervertie</u> , <u>jusques à quand je serai près de vous</u> et <u>supporterai-je vous?</u> Emmène <u>ici</u> le fils de toi.
20 Et ils apportèrent lui vers lui. Et voyant lui l'esprit aussitôt il <u>secoua violemment</u> lui, et tombant sur la terre, il se roulait en écumant.		42a Puis, encore s'approchant de lui, il précipita lui [par terre] le démon et il <u>secoua violemment</u> .
21 Et il interrogea le père de lui : « Combien de temps cela est arrivé à lui? Puis, lui il dit : « Depuis l'enfance.		
22 Et <u>souvent</u> aussi <u>dans un feu</u> il jette lui et <u>dans une eau</u> afin qu'il fasse périr lui. Mais si de quelque chose tu es capable, aide-nous, étant ému de compassion sur nous.	[15b Car <u>souvent</u> il tombe <u>dans le feu</u> et souvent <u>dans l'eau</u> .]	
23 Puis, le Jésus dit à lui : « La [phrase] "si tu es capable", [mais] toutes [choses] sont possibles au croyant. »		
24 Aussitôt, ayant hurlé le père de l'enfant, il disait : « Je crois. Aide à l'incrédulité de moi ».		
25 Puis, voyant <u>le Jésus</u> qu'une foule accourt, <u>il rabroua l'esprit l'impur</u> disant à lui : « Le muet et sourd esprit, moi j'ordonne à toi, sors hors de lui et n'entre plus jamais en lui. »	18a Et <u>rabroua</u> lui <u>le Jésus</u> .	42b Puis, <u>il rabroua le Jésus l'esprit l'impur</u>
26-27 <u>Et</u> ayant crié et ayant beaucoup secoué, <u>il sortit</u> . Et il devint comme mort, si bien que les plusieurs de dire qu'il est mort. Puis, le Jésus ayant saisi la main de lui, réveilla lui, et il se leva.	18b <u>Et il sortit</u> à partir de lui le démon et il fut soigné l'enfant à partir de cette heure-là.	42c et il guérit l'enfant et rendit lui au père de lui.
		43a Puis, ils étaient étonnés sur la grandeur de Dieu.

Quand Matthieu a eu sous les yeux le récit de Marc, il fut certainement décontenancé devant ce style ambigu, imprécis, ampoulé et redondant. Regardons de près le début du récit de Marc (9, 14) : « et venant vers les disciples, ils virent une foule nombreuse autour d'eux et des scribes discutant avec eux ». Tout d'abord, que désigne « ils » dans la phrase « ils virent une foule », ce « ils » qu'on imagine également le sujet de l'action « venant vers les disciples ». Or, au verset précédent (v. 13), c'est Jésus qui parlait en réponse à Pierre, Jean, Jacques. Il faut donc imaginer que le sujet n'est plus le même qu'au verset précédent, et que « ils » désignent Pierre, Jean et Jacques. Mais maintenant on se retrouve avec « [Pierre, Jean, Jacques] venant vers les disciples. » De quels disciples parle-t-on, puisque Pierre, Jean et Jacques sont des disciples? Il faut donc assumer qu'il s'agit des autres disciples de Jésus qui n'étaient pas avec Jésus sur la montagne de la transfiguration. Et on comprend alors que le « eux » (« autour d'eux », « discutant avec eux ») désigne ces autres disciples. Devant ces ambiguïtés, que fait Matthieu? Il élimine la longue introduction de Marc avec les autres disciples, la réaction de la foule et l'interrogation de Jésus sur le sujet de discussion, et il va droit au but du récit : ils (Pierre, Jean, Jacques et Jésus) se dirigent vers la foule, et de cette foule s'approche un individu demandant à Jésus d'avoir pitié de son fils. Luc opère des changements semblables : tout d'abord il garde le même sujet qu'au v. précédent, i.e. Jésus, et lui aussi va directement au but avec l'intervention d'un homme de la foule.

Quand on observe tout ce que Matthieu et Luc ont éliminé du récit de Marc, on note qu'ils n'ont gardé que l'essentiel : la demande d'intervention d'un homme pour son fils, une très brève description de la maladie (un cas d'épilepsie), la

mention de l'incapacité des disciples à guérir, l'intervention de Jésus qui rabroue simplement la source du mal, et finalement la mention de la guérison. Luc ajoute la réaction de la foule pour compléter la 5e étape d'un récit de miracle (sur les étapes du récit de miracle, voir [la structure des récits de miracle](#)).

Tout cela met en relief les particularités du style de Marc. C'est d'abord un grand conteur. Comme tout grand conteur, il allonge son récit pour y inclure une foule de détails dramatiques. Il n'aime pas seulement mentionner les choses, il veut qu'on les voie. Ainsi en Mc 9, 16 Jésus pose une question à la foule : « De quoi discutiez-vous avec eux? » Que désigne « eux »? Les autres disciples, les scribes? Peu importe, au lieu d'apporter une simple réponse, Marc propose comme réponse un long récit. Il multiplie les détails sur l'enfant qui est projeté par terre, qui écume, grince des dents, roule par terre, est secoué violemment, projeté dans le feu et dans l'eau, devient raide. Il ose parfois se répéter, ou fusionne-t-il probablement deux récits; deux fois il mentionne que l'enfant est projeté par terre et qu'il écume. Il introduit des détails anecdotiques: ces phénomènes se produisent depuis l'enfance. Même quand Jésus ordonne à l'esprit impur de sortir de l'enfant, ce dernier devient comme mort, et dans la description du geste de Jésus de le relever, Marc emploie deux mots utilisés pour la résurrection des morts de Jésus : se réveiller, se lever. Même dans les paroles de Jésus, il y a quelque chose de solennel et dramatique : « Je t'ordonne... sors... n'entre plus jamais ». Le texte de Marc est digne d'un scénario de film.

## 2. Repérer des changements d'ordre théologique

Un évangéliste peut apporter des modifications non seulement pour des raisons littéraires, mais aussi pour des raisons **théologiques**.

- a. Par exemple, pour Matthieu les disciples jouent le rôle d'intermédiaire entre Jésus et la foule, un écho probable du rôle que jouaient les prédicateurs ou les missionnaires dans sa communauté. Par exemple, comparons Mt 15, 22-25 et Mc 7, 25. Chez Matthieu, ce sont les disciples qui interviennent auprès de Jésus pour qu'il agisse.

### Marc 7

25a Mais aussitôt, une femme, ayant entendu à son sujet, dont la petite filie d'elle avait un esprit impur,

25b étant venue, tomba vers ses pieds. 26 Puis, la femme était grecque, syrophénicienne de naissance, et le pria afin de chasser le démon hors de sa fille.

### Matthieu 15

22 Et voici, une femme cananéenne, étant sortie de ces frontières-là, poussait des cris, disant : « Prends pitié de moi, seigneur, fils de David, ma filie est méchamment possédée d'un démon ».

23 Puis, lui, il ne lui répondit pas une parole, et ses **disciples**, s'étant approchés, le priaient en disant : « Congédie-la, parce qu'elle pousse des cris derrière nous ».

24 Puis, lui, ayant répondu, il dit : « Je n'ai pas été envoyé, si ce n'est les brebis perdues de la maison d'Israël ».

25 Puis, elle, étant venue, se prosternait devant lui, en disant : « Seigneur, aide-moi ».

- b. Matthieu insiste sur le rôle d'intermédiaire des disciples lorsque Jésus nourrit la foule. Comparons Mc 6, 41b avec Mt 14, 19b; notons que Mt emploie deux fois le mot « disciple ».

### Marc 6

41b : et il donnait à ses disciples afin qu'ils présentent [les pains] à eux

### Matthieu 14

19b : et ayant rompu, il donna aux disciples les pains, puis les disciples aux foules

- c. Un autre exemple. Dans le récit de la marche sur les eaux, Marc et Matthieu présentent deux situations différentes : pour Marc ce sont les disciples qui sont tourmentés, sans doute un écho des chrétiens persécutés par Néron à Rome; pour Matthieu, c'est la barque qui est tourmentée, sans doute un écho à l'Église d'Antioche harcelée par la communauté juive.

### Marc 6

47 Et, le soir étant arrivé, la barque était au milieu de la mer, et lui seul sur la terre (ferme). Les voyant étant tourmentés à ramer, car le vent leur était contraire,

### Matthieu 14

23b-24 puis, le soir étant arrivé, seul il était là. Puis, la barque était éloignée déjà de plusieurs stades en partant de la terre

(ferme), étant tourmentée par les vagues, car le vent était contraire.

- d. Un exemple intéressant sur la force de l'analyse des parallèles nous est donné par la péricope du sel qui perd sa saveur.

Mc 9, 50	Mt 5, 13	Lc 14, 34 - 35
<u>Bon</u> [est] <u>le sel</u> . Puis, si le sel qu'il devienne sans sel, avec quoi l'assaisonnerez-vous? Ayez en vous-mêmes du sel et soyez en paix les uns avec les autres.	Vous, vous êtes <u>le sel</u> de la terre. Puis, si le sel qu'il <u>perde la tête</u> , avec quoi sera-t-il salé? Pour rien il n'est fort, si ce n'est, qu'ayant été <u>jeté dehors</u> , d'être piétiné par les hommes.	Donc, <u>bon</u> [est] <u>le sel</u> . Puis, si le sel qu'il <u>perde la tête</u> , avec quoi sera-t-il assaisonné? Ni pour [la] terre ni pour [le] fumier il n'est apte, <u>dehors</u> on le jette. L'ayant des oreilles pour entendre, qu'il entende

- e. Comme on peut le constater, la parole de Jésus sur le sel nous est parvenue sous deux traditions, celle de Marc (reflétée par les mots soulignés), et celle de la source Q (les mots colorés en bleu). Luc est celui qui fait le plus d'effort pour bien intégrer les deux traditions. Si l'on en croit M.E. Boismard, la source Q aurait eu la forme suivante : Si le sel perd la tête (s'affadit), avec quoi sera-t-il salé? Ni pour la terre, ni pour le fumier il n'est apte: dehors on le jette. Ainsi, Luc est celui qui respecterait le plus la source Q. Notons que celle-ci fait référence à deux choses : une pratique agricole attestée en Égypte et en Palestine dès le premier siècle où on ajoutait du sel au fumier afin de le rendre plus apte à féconder la terre; puis, selon l'AT (par ex. Is 19, 11-12b ou Jr 10, 14) perdre la tête ou devenir fou apparaît toujours dans un contexte où on parle de la sagesse. Mais dans cette analyse comparative, nous voulons surtout souligner que Matthieu, en plaçant cette péricope immédiatement après les béatitudes, entend rappeler aux chrétiens leur mission: faire connaître au monde la sagesse des béatitudes, ce qui permettra au monde de porter tous ses fruits. Notons que Matthieu a supprimé le mot « fumier, ou bien parce qu'il était mal à l'aise avec le mot, ou bien il trouvait que cela l'éloignait de son propos. Luc a placé cette péricope dans une suite de paroles sur les conditions pour suivre Jésus, et si le disciple n'emprunte pas ce chemin, il perd son identité, comme le sel incapable d'assaisonner.
- f. L'analyse des parallèles nous permet d'observer l'évolution théologique de la place de Jean Baptiste et du baptême de Jésus.

Marc 1	Matthieu 3	Luc 3	Jean 1
9b et il fut <u>baptisé</u> dans le <u>Jourdain par Jean</u> . 10 Et <u>aussitôt, remontant de l'eau, il vit les cieux se déchirer et l'Esprit comme une colombe descendre vers lui</u> .	16 Ayant été <u>baptisé</u> , Jésus <u>aussitôt remonta de l'eau</u> ; et voici que <u>les cieux s'ouvrirent</u> : il vit l'Esprit de Dieu <u>descendre comme une colombe</u> et venir <u>sur lui</u> .	21 Or il advint, une fois que tout le peuple eut été <u>baptisé</u> et au moment où Jésus, <u>baptisé</u> lui aussi, se trouvait en prière, que <u>le ciel s'ouvrit</u> , 22 et l'Esprit <u>Saint descendit sur lui</u> sous une forme corporelle, <u>comme une colombe</u> .	32 Et Jean rendit témoignage en disant: "J'ai vu l'Esprit <u>descendre</u> , telle <u>une colombe</u> venant du <u>ciel</u> , et demeurer <u>sur lui</u> . 33 Et moi, je ne le connaissais pas, mais celui qui m'a envoyé baptiser dans l'eau, celui-là m'avait dit: Celui sur qui tu verras l'Esprit <u>descendre</u> et demeurer, c'est lui qui <u>baptise</u> dans l'Esprit <u>Saint</u> ."

- g. Marc seul décrit l'événement du baptême de Jésus : « Jésus fut baptisé par Jean dans le Jourdain ». Mais ce baptême posait un problème pour les chrétiens : comment Jésus pouvait-il avoir été baptisé par quelqu'un qui lui est inférieur? Dix ans plus tard, vers l'an 80, Matthieu exprime ce malaise avec cette scène (qui précède notre péricope) où Jean-Baptiste s'objecte à la visite de Jésus pour se faire baptiser. Dès lors, il se contente de mentionner le baptême de Jésus comme un événement passé (« ayant été baptisé »). Quant à Luc (vers l'an 85), le baptême de Jésus est non seulement un événement passé, mais il le cache dans le groupe du baptême de tout le peuple (« une fois que tout le peuple eut été baptisé et au moment où Jésus, baptisé lui aussi »). Enfin, Jean (vers l'an 90 ou 95) oblitère complètement ce baptême, faisant de Jean un témoin de la réception de l'Esprit Saint par Jésus.
- h. Un autre exemple de modifications pour des raisons théologiques nous est donné par le passage suivant :

Marc 10, 17b	Matthieu 19, 16b	Luc 18, 18b
« <u>Bon maître, que ferai-je pour que j'hérite de la vie éternelle?</u> »	« <u>Maître, que ferai-je de bon pour que je possède la vie éternelle?</u> »	« <u>Bon maître, ayant fait quoi hériterai-je de la vie éternelle?</u> »

- i. Alors que Luc reprend presque tel quel le texte de Marc, Matthieu apporte deux modifications pour des raisons théologiques :

- Il n'a pas retenu l'expression « Bon maître » de Marc pour une raison qu'on devine facilement, car elle aboutit à une remarque de Jésus qui trouve inappropriée le titre de « bon » à son égard, ce qui est un peu choquant pour un Matthieu qui insiste au contraire sur la souveraineté de Jésus. Il transforme la discussion en la faisant porter sur la question de ce qui est bon (que ferai-je de bon?).

Une autre transformation opérée par Matthieu concerne la vie éternelle qui n'est plus quelque chose de futur, promise par-delà la mort et le jugement final. En effet, Marc utilise le verbe « hériter » qui renvoie à quelque chose qui se produira plus tard. Au contraire, pour Matthieu la vie éternelle est quelque chose de présent, qu'on peut « posséder »

- j. Un exemple intéressant pour observer la théologie de Luc nous est donné par le récit des tentations de Jésus à partir de la source Q.

#### Matthieu 4

8-9 Encore, **le diable** le prend **avec lui** vers une très haute montagne et **lui montre tous les royaumes** du monde et leur gloire **et lui dit : Tout cela, je te donnerai si, étant tombé, tu te prosternes** vers moi.

#### Luc 4

5-7 L'emmenant **avec lui il lui montra** en un instant **tous les royaumes de l'univers et le diable lui dit : Je te donnerai tout ce pouvoir et leur gloire**, car elle m'a été livrée, et je la donne à qui je veux. Toi donc, **si tu te prosternes** devant moi, elle sera à toi tout entière.

- k. Luc a une vision assez négative du pouvoir politique, car il prend la peine de faire un petit développement que ce pouvoir est entièrement aux mains des forces adverses, de par la volonté même de Dieu (car elle m'a été livrée, et je la donne à qui je veux). Cela éclaire quelque peu son parti pris pour les pauvres dès la naissance de Jésus (c'est aux bergers que sera annoncée la bonne nouvelle).
- l. Un passage révélateur d'accents théologiques différents est celui du Notre Père que Matthieu et Luc reprennent de la source Q.

#### Matthieu 6

9 "Vous donc, **priez** ainsi:  
Notre **Père** qui es dans les cieux,  
**que ton Nom soit sanctifié;**  
10 **que ton règne vienne;**  
que ta Volonté soit faite sur la terre comme au ciel.  
11 **Donne-nous** aujourd'hui **notre pain quotidien;**  
12 **Remets-nous nos** dettes comme **nous-mêmes** avons **remis aux débiteurs de nous.**  
13 **Et ne nous soumet pas à la tentation;**  
mais délivre-nous du Mauvais.

#### Luc 11

2 Il leur dit: "Lorsque vous **priez**, dites:  
**Père,**  
**que ton Nom soit sanctifié;**  
**que ton règne vienne;**  
3 **donne-nous** chaque jour **notre pain quotidien;**  
4 et **remets-nous nos** péchés, car **nous-mêmes** remettons à tout devant à **nous;**  
**et ne nous soumet pas à la tentation."**

- m. Faisons quelques observations.

- D'abord, la façon de s'adresser à Dieu est directe et plus intimiste chez Luc : Père / papa; alors que le « Notre Père qui es aux cieux » de Matthieu est plus ritualisé et présuppose une communauté
- Matthieu ajoute : « que ta Volonté soit faite sur la terre comme au ciel ». Nous avons ici une touche typique de Matthieu qui, tout comme bon Juif, insiste sur l'agir ou l'orthopraxie. C'est sa façon de reprendre la Loi juive, mais de la christianiser. Cette insistance reviendra tout au long de son évangile : « Ce n'est pas en me disant: Seigneur, Seigneur, qu'on entrera dans le Royaume des Cieux, mais c'est en faisant la volonté de mon Père qui est dans les cieux. » (Mt 7, 21); « Car quiconque fait la volonté de mon Père qui est aux cieux, celui-là m'est un frère et une soeur et une mère. » (Mt 12, 50); « Lequel des deux a fait la volonté du père » (Mt 21, 31 : parabole des deux fils). S'adressant à des Grecs, Luc ne sent pas besoin de reprendre l'idée d'une nouvelle Loi.

- En modifiant la demande du pain « aujourd'hui » pour dire plutôt « chaque jour », Luc insiste sur l'idée que la vie chrétienne est un long trajet qui exige beaucoup de persévérance, comme il le fait à plusieurs reprises dans son évangile : « Et il disait à tous: "Si quelqu'un veut venir à ma suite, qu'il se renie lui-même, qu'il se charge de sa croix chaque jour, et qu'il me suive" » (Lc 9, 23); « Et ce qui est dans la bonne terre, ce sont ceux qui, ayant entendu la Parole avec un coeur noble et généreux, la retiennent et portent du fruit par leur persévérance » (Lc 8, 15); « C'est par votre persévérance que vous sauverez vos vies! » (Lc 21, 19).
- Plutôt que de dire « Remets-nous nos dettes » comme l'indiquait probablement la source Q et qu'a repris tel quel Matthieu, Luc écrit plutôt : « Remets-nous nos péchés ». Pourquoi? Sans doute que la notion de faute vue comme une dette, typique du milieu juif, était plus difficile à comprendre dans son milieu grec, et que parler de péché était plus clair.

### 3. Repérer les sources de l'évangéliste

L'analyse des parallèles permet de mettre en lumière les diverses sources auxquelles puisaient les évangélistes et leur art de les tisser ensemble en un récit continu.

- C'est le cas de l'envoi des Douze en mission que présente Marc (7, 10), mais qu'on retrouve également dans la source Q. Que font Matthieu et Luc qui connaissent à la fois Marc et la source Q? Ils fusionnent les deux récits (voir [les parallèles Mc 6 || Mt 10 || Lc 9 || Lc 10](#)). De plus, au récit de l'envoi des Douze (ch. 9), Luc ajoute un envoi de 72 disciples (ch. 10), copié sur le modèle de l'envoi des Douze. Pourquoi? Comme son évangile s'adressait aux Grecs convertis à la foi chrétienne, il trouvait important d'avoir en plus d'un envoi aux Juifs (les Douze), un envoi au reste du monde (on croyait qu'il y avait 72 nations dans le monde). Ce parallèle montre clairement ce qui relève probablement de la composition de Luc (absence de parallèles avec les autres évangiles dans la section 10, 17-20).
- Un autre exemple nous est donné par la parabole de la graine de moutarde.

Marc 4	Matthieu 13	Luc 13
30 Et il <u>disait</u> : Comment <u>comparer</u> ons-nous <u>le royaume de Dieu</u> ou en <u>quelle parabole</u> le mettrons-nous?	31a Une autre <u>parabole</u> il <u>mit</u> de l'avant à eux <u>disant</u> :	18 Il <u>disait</u> donc: "À quoi <u>comparable</u> est <u>le royaume de Dieu</u> et à quoi le <u>comparerai-je</u> ?"
31-32 Comme à <u>une graine de moutarde</u> que, quand on <u>sème</u> sur la terre, étant <u>plus petite de toutes les semences</u> , celles sur la terre. Et <u>quand</u> elle a été semée, elle monte et <u>devient plus grande</u> que toutes les <u>plantes potagères</u> et elle fait de grandes <u>branches</u> , en sorte que les <u>oiseaux du ciel</u> peuvent <u>s'abriter</u> sous l'ombre de lui. »	31b-32 " <u>Comparable est le royaume des cieus à une graine qu'ayant pris un homme a semé</u> dans le champ de lui. D'une part, <u>plus petite</u> elle est <u>de toutes les semences</u> , d'autre part, <u>quand elle s'est accru</u> , <u>plus grande des plantes potagères</u> elle est et elle <u>devient un arbre</u> , en sorte de venir <u>les oiseaux du ciel</u> et de <u>s'abriter dans les branches de lui</u> ."	19 <u>Comparable il est à une graine de moutarde qu'ayant pris un homme</u> , il jeta vers jardin de lui, et elle <u>s'accrut</u> et <u>devint vers un arbre</u> , et <u>les oiseaux du ciel s'abritèrent dans les branches de lui</u> ."

Ce parallèle révèle que Matthieu et Luc avaient devant eux la parabole de graine de moutarde provenant de deux sources différentes, Marc et la source Q. Plutôt que de choisir une version et de délaissier l'autre, ils ont opté pour les intégrer en un seul récit. Notons que la signification des deux versions est la même : le royaume de Dieu, malgré son début humble et presque invisible aura une fin éclatante; c'est donc un appel à la confiance que le royaume de Dieu, malgré les apparences, fait son chemin et réussira. Mais chaque version a son accent particulier.

Dans la source Q, l'accent est sur le contraste entre la semence et l'arbre qu'elle est devenue, où les oiseaux s'abritent dans ses branches, une expression inspirée de Dn 4, 10-12 (selon LXX), i.e. à la fin, l'ensemble de l'humanité aura sa place dans ce royaume. Dans la version de Marc, on se donne la peine d'expliquer pour un auditoire non agricole que la graine de moutarde est la plus petite des plantes potagères, on décrit sa croissance jusqu'à ce qu'elle devienne la plus grande des plantes potagères, et à la fin les oiseaux s'abritent sous son ombre, une expression inspirée d'Ez 17, 22-24, i.e. les peuples de la terre pourront trouver protection à l'ombre du royaume de Dieu. L'avantage de repérer ainsi deux sources indépendantes permet d'avoir une attestation multiple de la parabole et de conclure qu'elle remonte probablement au Jésus historique (sur le sujet, voir Meier).

L'art de Matthieu et Luc a été de ne rien perdre des deux versions, mais de les tisser ensemble en un récit cohérent. Et chacun leur a fait jouer un rôle différent en les insérant dans des contextes différents. Matthieu l'a insérée dans son discours en paraboles (ch. 13) où sont regroupées la plupart des paraboles de Jésus. Elle vient après la parabole de l'ivraie où un ennemi vient perturber le travail du fermier, et donc introduit une note d'optimisme : rien n'empêchera le royaume de se déployer dans toute sa splendeur. Luc, pour sa part, l'a insérée dans cette séquence où Jésus est en route pour Jérusalem, après la guérison d'une femme courbée dans une synagogue le jour du sabbat (Lc 13, 10-17), ce qui suscite une controverse : les adversaires de Jésus sont couverts de honte après la réplique de Jésus à leurs protestations, tandis que la foule se réjouit des merveilles qu'elle voit. Il l'a couplée avec la parabole du levain dans la pâte. Dans ce

contexte, les deux paraboles de la graine de moutarde et du levain dans la pâte viennent dévoiler le mystère à l'œuvre : ce qu'on a observé à la synagogue est le signe que le dynamisme du royaume est à l'œuvre et atteindra bientôt sa pleine stature.

- c. Le récit de la multiplication des pains est l'un des récits qui nous offre la plus complexité en ce qui concerne les sources. Car non seulement Marc nous présente deux versions de la multiplication des pains, copiées toutes les deux par Matthieu, Luc ne copiant qu'une seule, mais Jean propose également sa propre version. On se retrouve ainsi avec trois sources possibles: Marc, Q et Jean. Les six récits sont ici mis en parallèle. En raison de la longueur du récit, nous l'avons découpé en plusieurs étapes. Et nous avons adopté la notation suivante: les mots du premier récit Marc qui se retrouvent également dans les autres colonnes parallèles sont soulignés; les mots propres à seulement Matthieu et Luc sont en bleu; les mots de Jean qui se retrouvent uniquement chez le premier récit de Matthieu ou Luc, ou seulement dans le deuxième récit sont en rouge; enfin, les mots du 2<sup>e</sup> récit de la multiplication des pains chez Marc qui se retrouvent également dans le 2<sup>e</sup> récit de la multiplication des pains chez Matthieu sont en vert.

Mc 6, 32-44	Mt 14, 13-21	Lc 9, 10b-17	Jn 6, 1-13	Mc 8, 1-10	Mt 15, 32-39
<b>Introduction: situation géographique</b>					
32 <u>Et</u> ils (Jésus et les apôtres) <u>partirent dans la barque vers un lieu désert à l'écart.</u>	13a Puis, ayant entendu (la mort de Jean Baptiste), le Jésus <u>se retira</u> de là <u>en barque vers un lieu désert, à l'écart;</u>	10b <u>Et</u> (Jésus) prenant eux [avec lui], il <u>se retira</u> à l' <u>écart, vers</u> une ville appelée Bethsaïde .	1 Après ces choses, le Jésus <u>partit</u> de l'autre côté de la mer de Galilée de Tibériade.		
<b>Action de la foule</b>					
33 <u>Et</u> ils virent eux s'en allant, et ils <u>comprirent</u> plusieurs, et <u>à pied</u> à <u>partir de</u> toutes les villes ils accoururent là, et ils allèrent devant eux.	13b <u>Et</u> ayant entendu, <u>les foules suivirent lui, à pied</u> à partir des villes.	11 <u>Puis, les foules,</u> ayant su, <u>suivirent lui.</u>	2 <u>Puis, suivait lui</u> une foule nombreuse, parce qu'ils observaient les signes qu'il faisait sur les étant faibles.		
<b>Réaction de Jésus et des disciples</b>					
34 <u>Et étant sorti, il vit une foule nombreuse et il fut ému de compassion sur eux,</u> parce qu'ils étaient comme des brebis n' <u>ayant</u> pas de berger, et il commença à enseigner eux plusieurs [choses]. 35 Et déjà une heure nombreuse <u>étant</u> arrivée, <u>s'étant</u> approché de lui les disciples de lui, ils disaient : « <u>Le lieu est désert et l'heure déjà est passée. Renvoie les foules afin que, étant parties vers les villages, qu'ils achètent eux-mêmes des aliments</u> ».	14 <u>Et étant sorti, il vit une foule nombreuse et il fut ému de compassion sur eux</u> et il <u>soigna les</u> malades d'eux. 15 <u>Puis,</u> un soir <u>étant</u> arrivé, ils <u>s'approchèrent de lui</u> les disciples disant : « <u>Le lieu est désert et l'heure déjà est passée. Renvoie les foules afin que, étant parties vers les villages, qu'ils achètent eux-mêmes des aliments</u> ».	11b <u>Et</u> ayant accueilli eux, il parlait à eux au sujet du royaume de Dieu, et <u>les</u> ayant besoin de <u>soin,</u> il guérissait. 12 <u>Puis,</u> le jour commença à s'incliner. <u>Puis, s'étant</u> approchés les douze, ils dirent à lui : « <u>Renvoie la foule, afin que, étant</u> allé vers les villages et fermes à l'entour, qu'ils détellent (i.e. logent) et qu'ils trouvent des provisions, parce que, ici, dans un lieu désert nous sommes.	3 Puis, Jésus monta vers la montagne et là il était assis avec les <u>disciples de lui.</u> 4 Puis, la pâque était proche, la fête des Juifs. Ayant donc levé les yeux le Jésus et ayant observé qu' <u>une foule nombreuse</u> vient auprès de lui,	1 En ces jours-là, de nouveau <u>une foule</u> nombreuse étant et n'ayant pas <u>quelque chose</u> qu'ils mangent, ayant appelé à lui <u>les disciples, il dit</u> à eux : 2 « <u>Je suis ému de compassion sur la foule, parce que déjà trois jours ils restent auprès de moi et ils n'ont pas quelque chose qu'ils mangent,</u> 3 et si je <u>renvoyais eux à jeun</u> vers une maison d'eux, ils <u>défailliraient en chemin.</u> Et certains d'eux à partir de loin ils sont arrivés.	32 Puis, le Jésus, <u>ayant appelé à lui les disciples</u> de lui, il dit : « <u>Je suis ému de compassion sur la foule, parce que déjà trois jours ils restent auprès de moi et ils n'ont pas quelque chose qu'ils mangent, et renvoyer eux à jeun, je ne veux pas, de peur qu'ils ne défaillent en chemin.</u>
<b>Demande de Jésus</b>					
37a <u>Puis, lui,</u> ayant répondu, <u>il dit</u> à	16 <u>Puis, lui,</u> [Jésus], <u>il dit</u> à eux:	13a <u>Puis il dit</u> à l'adresse d' <u>eux:</u>	5b-6 Jésus <u>dit</u> à l'adresse de		

eux: « <u>Donnez à eux vous-mêmes à manger</u> ».	« Ils n'ont pas besoin de partir; <u>donnez à eux vous-mêmes à manger</u> --	« <u>Donnez à eux vous-mêmes à manger</u> ».	Philippe: « D'où <u>achèterons</u> des pains, <u>afin que</u> ceux-ci <u>mangent</u> ? » Puis, cela il disait éprouvant lui. Car lui, il savait quoi il allait faire.		
<b>Objection des disciples</b>					
37b Et <u>ils disent à lui</u> : « <u>Étant parti, achetons-nous deux cents deniers de pains</u> et donnerons-nous à eux à manger? »	17 <u>Mais, eux, ils disent à lui</u> : nous n'avons <u>pas</u> ici sinon <u>cinq pains et deux poissons (ichthys)</u> ».	13b-14a <u>Mais, eux ils dirent</u> : il n'est <u>pas</u> à nous plus de <u>cinq pains et deux poissons (ichthys)</u> , est-ce qu' <u>étant</u> allé nous-mêmes <u>achèterons</u> -nous pour tout le peuple celui-là <u>des aliments</u> ? Car ils étaient environ cinq mille hommes.	7 <u>Répondit</u> à lui [le] Philippe : <u>deux cents deniers de pains</u> ne suffisent pas pour eux afin que chacun un court [morceau] qu'il reçoive. 8 Il dit à lui un <u>des disciples</u> de lui, André, le frère de Simon Pierre : 9 « Il y a un gamin ici qui a <u>cinq pains d'orge et deux petits poissons (opsarion)</u> . Mais qu'est ceci envers <u>autant</u> (de personnes).	4 <u>Et ils répondirent à lui les disciples</u> de lui : « D'où <u>quelqu'un sera-t-il capable de rassasier ici de pains</u> ceux-ci sur <u>un désert</u> .	33 <u>Et ils disent à lui les disciples</u> : « D'où à nous dans <u>un désert</u> autant <u>de pains</u> au point de rassasier une foule <u>autant</u> ».
<b>Enquête sur les provisions</b>					
38 Puis, lui, <u>il dit à eux</u> : « <u>Combien avez-vous de pains</u> ? Allez! Voyez! Ayant su, <u>ils disent</u> : « Cinq, <u>et deux poissons (ichthys)</u> ».				5 <u>Et il demandait à eux</u> : « <u>Combien avez-vous de pains</u> ? » Puis, eux, <u>ils dirent</u> : « Sept ».	34 <u>Et il dit à eux</u> le Jésus : « <u>Combien avez-vous de pains</u> ? » Puis, eux, ils dirent : « Sept, <u>et</u> quelques mini <u>poissons (icht hydion)</u> ».
<b>Jésus organise la logistique</b>					
39 <u>Et il ordonna à eux de s'étendre</u> tous, groupes de convives [par] groupes de convives sur l'herbe verte. 40 Et ils <u>s'allongèrent</u> [e n] carrés, par carrés de cent et par [carrés] de <u>cinquante</u> .	18 <u>Puis, lui, il dit</u> : « Apportez-moi ici eux ». 19a Et ayant commandé aux <u>foules de s'étendre sur l'herbe</u> .	14b <u>Puis, il dit</u> à l'adresse des disciples de lui : « <u>Étendez</u> eux par groupes <u>d'environ cinquante</u> . Et ils firent ainsi et <u>s'étendirent</u> tous.	10 <u>Il dit</u> le Jésus : « Faites les individus <u>s'allonger</u> ». » Puis, il y avait beaucoup <u>d'herbe</u> dans le lieu. Ils <u>s'allongèrent</u> donc les hommes, le nombre <u>d'environ</u> cinq milles.	6a <u>Et il prescrivit à la foule de s'allonger sur le sol</u> .	35 <u>Et il prescrivit à la foule de s'allonger sur le sol</u> .
<b>Jésus rompt le pain et le fait distribuer</b>					
41 <u>Et ayant pris les cinq pains et les deux poissons (ichthys)</u> , ayant levé les yeux vers le ciel, il <u>bénit et rompit</u> les pains et <u>il donnait aux disciples</u> [de lui], afin qu'ils <u>présentent</u> à eux. Et les deux poissons ( <i>ichthys</i> )	19b <u>Ayant pris les cinq pains et les deux poissons (ichthys)</u> , ayant levé les yeux vers le ciel, il <u>bénit, et ayant rompu, il donna aux disciples</u> les pains, puis, les disciples aux <u>foules</u> .	16 Puis, <u>ayant pris les cinq pains et les deux poissons (ichthys)</u> , ayant levé les yeux vers le ciel, il <u>bénit eux et rompit et il donnait aux disciples pour présenter à la foule</u> .	11 <u>Il prit donc les pains</u> le Jésus et <u>ayant rendu grâce</u> , il distribua à ceux étant allongés, pareillement avec les petits <u>poissons (opsarion)</u> autant qu'ils voulaient.	6b <u>Et ayant pris les sept pains, ayant rendu grâce, il rompit et il donnait aux disciples</u> de lui, afin qu'ils <u>présentent</u> et ils présentèrent à la foule. 7 Et ils avaient quelques mini <u>poissons (icht hydion)</u> et <u>ayant</u>	36 <u>Il prit les sept pains et les poissons (ichthys)</u> et ayant rendu grâce, <u>il rompit et il donnait aux disciples</u> , puis les disciples aux <u>foules</u> .

il partagea avec tous.				béni eux, il dit de présenter aussi eux.	
<b>Résultat de l'action de Jésus</b>					
42 Et ils mangèrent tous et furent rassasiés.	20 Et ils mangèrent tous et furent rassasiés et ils	17 Et ils mangèrent et furent rassasiés tous.	12 Puis, comme ils s'étaient repus, il dit aux disciples de lui : « Rassemblez les morceaux ayant	8 Et ils mangèrent et furent rassasiés, et ils emportèrent une surabondance de morceaux, sept paniers. 9 Puis, ils étaient environ quatre mille et il renvoya eux.	37 Et ils mangèrent tous et furent rassasiés et l'étant surabondant des morceaux ils emportèrent sept paniers pleins. Puis, les mangeant étaient quatre mille hommes séparément des femmes et des enfants.

d. Faisons quelques observations.

- i. **Situation géographique.** Pour la première multiplication des pains, Mc 6, 32 et Mt 14, 13 situent la scène près de Capharnaüm, dans la partie ouest du lac de Galilée, tandis qu'en Lc 9, 10b et Jn 6, 1 tout se passe du côté est, dans la région de Bethsaïde (voir [la géographie de la Galilée](#)). Pour la deuxième multiplication des pains, Marc 8 situe la scène dans la Décapole, donc dans la partie orientale du lac (comme Luc et Jean), tandis que chez Matthieu Jésus semble être revenu dans la région de Capharnaüm. Notons que la géographie a une certaine importance chez Marc : les Juifs habitent surtout la partie occidentale du lac, tandis que les gens de langue grecque habitent la partie orientale.

Un seul mot, semblable chez Matthieu et Luc, apparaît en bleu : « se retirer ». En fait, le verbe grec n'est pas tout à fait le même : *ana-choreō* chez Matthieu, *hypo-choreō*, qu'on traduit en français par le même verbe : se retirer. L'emploi d'un mot semblable chez les deux évangélistes est-il dû au hasard, ou peut-on parler d'une référence à la source Q? Difficile de répondre avec si peu d'éléments.

- ii. **Action de la foule.** Chez Marc 6, les foules sont à la recherche de Jésus qui est parti en barque pour s'isoler avec ses disciples. L'évangéliste semble suggérer que Jésus a voulu utiliser la barque comme moyen de transport pour brouiller les pistes. Car la barque n'était pas le moyen de transport le plus rapide, puisqu'il ajoute que les gens ont compris le subterfuge et le devancent à pied là où il se rendait. Luc et Jean semblent utiliser une autre source qui leur semble commune (que M.E. Boismard appelle « proto-Luc ») qui raconte qu'une foule suivait Jésus; l'ajout par Jean que la foule observait les signes que Jésus opérait reflète son propre langage et son travail rédactionnel. Le seul écho de Marc chez Luc est le verbe « ayant su » (*ginoskō*), qui reprend le « ils comprirent » (*epigignōskō*). Matthieu, pour sa part, semble tisser ensemble cette source commune à Luc et Jean et celle de Marc.
- iii. **Réaction de Jésus et des disciples.** La différence entre les six récits est significative. Voici un schéma des similitudes et différences.

Marc 6	Matthieu 14	Luc 9	Jean 6	Marc 8	Matthieu 15
Jésus est ému de compassion devant une foule sans berger et se met à leur enseigner.	Jésus est ému de compassion devant une foule et se met à faire des guérisons.	Jésus est ému de compassion devant une foule et se met à faire des guérisons.	Jésus s'assoit comme lorsqu'il enseigne et observe la foule.	Jésus est ému de compassion devant une foule qui est avec lui depuis trois jours sans manger et élimine la solution de les renvoyer à jeun.	Jésus est ému de compassion devant une foule qui est avec lui depuis trois jours sans manger et élimine la solution de les renvoyer à jeun.
<b>Le temps et le lieu :</b> c'est la fin de la journée et	<b>Le temps et le lieu :</b> c'est déjà le soir, au moment où on ne circule	<b>Le temps et le lieu :</b> c'est la fin de la journée, au soleil couchant,	<b>Le temps et le lieu :</b> aucune mention de temps, sinon que	<b>Le temps et le lieu :</b> dans le récit lui-même, aucune	<b>Le temps et le lieu :</b> dans le récit lui-même, aucune

nous sommes dans un lieu isolé	plus sur les routes, et nous sommes dans un lieu isolé	et nous sommes dans un lieu isolé	la pâque juive est proche, et pour le lieu, une simple référence à la montagne.	indication, mais la suite assume que nous sommes au milieu de la journée, car Jésus peut partir ensuite en barque.	indication, mais la suite assume que nous sommes au milieu de la journée, car Jésus peut partir ensuite en barque.
<b>Intervention des disciples</b> : ils demandent à Jésus de renvoyer la foule pour qu'elle achète quelque chose à manger dans les fermes et villages d'alentour	<b>Intervention des disciples</b> : ils demandent à Jésus de renvoyer la foule pour qu'elle achète quelque chose à manger dans les villages	<b>Intervention des disciples</b> : ils demandent à Jésus de renvoyer la foule pour qu'elle aille se loger et se sustenter dans les fermes et les villages d'alentour	<b>Intervention des disciples</b> : aucune, car Jésus sait ce qu'il va faire.	<b>Intervention des disciples</b> : aucune, car Jésus connaît le problème.	<b>Intervention des disciples</b> : aucune, car Jésus connaît le problème.

Quand nous examinons l'attitude de Jésus, nous sommes en présence de quatre récits différents.

- Le récit de Marc est unique : lui seul parle de Jésus qui constate que la foule ressemble à des brebis sans berger, et sa réaction est de la guider par son enseignement.
- Chez Jean, Jésus, en se rendant à la montagne et en s'assoyant avec ses disciples, semble se préparer à enseigner dans le contexte de la Pâque qui approche. La foule le suit en raison des signes qu'il a opérés, en particulier la guérison de l'homme à la piscine de Bethzatha.
- Matthieu et Luc dans leur récit de la première multiplication des pains, alors qu'ils ont pourtant l'évangile de Marc sous les yeux, ne reprennent pas l'image des brebis sans berger, mais considèrent que Jésus est ému de compassion devant la maladie des gens, et donc se met à faire des guérisons. Seul Luc offre un écho du Jésus de Marc qui enseigne avec son Jésus qui parle du royaume de Dieu. Bien sûr, Matthieu et Luc reprennent l'expression de Marc d'un Jésus ému de compassion, même si l'objet de la compassion n'est pas le même.
- Dans le récit de la 2e multiplication des pains chez Marc et Matthieu, l'attention est centrée immédiatement sur la foule qui a faim et c'est Jésus lui-même qui en fait le constat, et non pas les disciples. La seule différence entre Marc et Matthieu est le rôle des disciples chez Matthieu à qui Jésus confie sa préoccupation et le fait que chez Matthieu Jésus a déjà pris sa décision de ne pas renvoyer la foule.

Le temps et le lieu sont identiques chez Marc, Matthieu et Luc dans la première multiplication des pains : l'heure est tardive, le soir vient, et nous sommes au milieu de nulle part. Chez Jean, le temps et le lieu ne jouent aucun rôle. Dans la 2e multiplication des pains chez Marc et Jean, le temps ne joue aucun rôle, si bien que la question de renvoyer la foule le plus vite possible ne se pose pas. En revanche le lieu semble semblable d'après ce qui suit.

Enfin, la question de l'intervention des disciples permet de regrouper les quatre récits en deux groupes : celui où les disciples ramènent Jésus à la réalité d'une foule affamée (première multiplication des pains : Marc, Matthieu, Luc), celui où les disciples n'ont pas à intervenir (Jean, et Marc et Matthieu de la 2e multiplication des pains).

Que conclure? Nous sommes devant quatre traditions différentes. Pourtant, ces quatre traditions renvoient au même événement : sur le sujet, voir les [conclusions de J. Meier](#) dont l'argument le plus simple, au-delà des arguments littéraires, est le fait que lors de la 2e multiplication des pains les disciples n'ont aucun souvenir d'une multiplication précédente.

- Il y a d'abord la tradition reflétée par Marc d'un Jésus ému de compassion devant la foule sans berger et à qui il donne son enseignement, mais qui est rappelé à l'ordre par les disciples sur la situation concrète de cette foule affamée.
- Puis, il y a la tradition reflétée par Matthieu et Luc (un écho de la source Q?) d'un Jésus qui intervient pour guérir et qui est également rappelé à l'ordre par les disciples sur la situation concrète de cette foule affamée.
- Jean représente une tradition indépendante qui nous plonge dans un univers différent : au départ, Jésus sait ce qu'il fera, dans le contexte de la pâque juive prochaine et d'un enseignement à la foule; il n'y a aucune pression pour renvoyer la foule à cause de l'heure tardive.

- Enfin, il y a la tradition de la 2e multiplication des pains, une reprise modifiée de la première multiplication dans un contexte grec : la symbolique de la première multiplication est juive (5 pains un écho aux 20 pains d'Élisée, une foule de 5 000 personnes = 5 pains x myriade; les 12 corbeilles qui restent pour les 12 tribus d'Israël), la symbolique de la deuxième multiplication est grecque (le nombre 7, i.e. les 7 pains et les 7 corbeilles des restes, est un symbole grec important comme le choix de 7 diacres hellénistes dans les Actes, et une foule de 4 000 personnes = 4 points cardinaux x myriade); ainsi, la tradition de la 2e multiplications des pains circulait dans les milieux grecs, et Marc l'a inséré dans son évangile, repris par Matthieu. Notons l'évolution dans la figure de Jésus entre la première et la 2e multiplication des pains chez Marc : elle a été rehaussée, car dans ce dernier cas Jésus n'a plus besoin d'être informé, il sait ce qui se passe; c'est l'indice que le récit de la 2e multiplications des pains n'est apparu beaucoup plus tard, alors que la christologie avait évolué.
- iv. **Demande de Jésus.** Cette partie reflète trois traditions différentes. Il y a celle de Marc où Jésus demande à ses disciples d'eux-mêmes nourrir la foule. Cette demande peut paraître étonnante : pourquoi demander aux disciples de nourrir la foule, qu'ont-ils de plus que Jésus pour avoir cette responsabilité? On peut penser que l'auteur du récit, qui s'adresse à des communautés chrétiennes, entend interpeller le croyant : c'est votre responsabilité et votre mandat de nourrir vos frères. La deuxième tradition est reflétée par Jean où Jésus ne demande pas aux disciples de nourrir la foule, mais formule plutôt une question pour mettre Philippe à l'épreuve. Pourquoi? L'auteur entend faire du récit une formation à la foi chrétienne. Enfin, dans la tradition de la 2e multiplication des pains Jésus ne formule aucune demande, car d'après ce qui précède et ce qui suit, les disciples sont indissociables de leur maître dans la résolution du problème, et après que Jésus eut mentionné la situation dramatique, les disciples savent qu'il leur revient de trouver une solution.
- v. **Objection des disciples.** Cette section joue un rôle important, car c'est elle qui permet de comprendre le côté extraordinaire du repas qui suivra : nourrir toute cette foule est humainement impossible. On peut identifier quatre traditions différentes.
- La tradition reflétée par Marc met l'accent sur le coût de nourrir cette vaste foule, et non pas sur le comment. La somme de deux cents deniers correspond à deux cents jours de salaire d'un ouvrier agricole, et il est évident que les disciples n'ont pas cette somme. Donc l'objection signifie : c'est impossible, nous n'en avons pas les moyens.
  - La tradition reflétée par Matthieu et Luc de la première multiplication des pains ne fait aucune mention de somme d'argent, mais est plutôt centrée sur le stock de nourriture à leur disposition : cinq pains et deux poissons; l'accent est sur le peu de nourriture pour nourrir toute une foule. On constate facilement que cette tradition est indépendante de Marc. Mais Luc, qui a l'évangile de Marc sous les yeux, tient à intégrer quelques-uns de ses éléments comme l'achat de nourriture, sans mentionner directement une somme, sinon par l'allusion à la grandeur de la foule : 5 000 hommes.
  - La tradition reflétée par Jean, indépendante des autres, comporte néanmoins des éléments similaires, comme la somme de deux cents deniers et la présence de cinq pains et deux poissons. L'accent est sur l'énormité du défi : même en ayant la somme requise, chacun n'aura qu'un petit morceau; même les cinq pains et les deux poissons sont radicalement insuffisants pour nourrir une grande foule. Notons la présence ensemble de Philippe et André, tous les deux de Bethsaïde, une localité de la Décapole grecque, qui entreront en scène quand des Grecs voudront voir Jésus au ch. 12. Notons également que le mot pour désigner le poisson chez Jean n'est pas le même que chez les Synoptiques : *opsarion* plutôt que *ichthys*; *opsarion*, le diminutif de *opson*, est un poisson plutôt petit de taille.
  - Enfin, la tradition reflétée par la 2e multiplication des pains ne parle pas de somme d'argent ou du peu de nourriture à leur disposition. Le défi est plutôt de trouver toute la nourriture nécessaire au milieu de nulle part. Comme les disciples sont associés à leur maître, leur objection vient de ce qu'eux-mêmes sont incapables de relever ce défi; c'est humainement impossible.
- vi. **Enquête sur les provisions.** Cette section nous réserve quelques surprises. Tout d'abord, nous savons que la première et deuxième multiplication des pains appartiennent à deux traditions différentes. Pourtant, la formulation de la demande d'enquête est très semblable : « Il (Jésus) leur dit : "Combien avez-vous de pains" ». Bien sûr, le nombre varie : cinq pains pour l'un, sept pains pour l'autre. La deuxième surprise est reliée au fait qu'il n'y a aucune enquête sur les provisions dans la première multiplication des pains chez Matthieu et Luc. D'une certaine façon cela est compréhensible : dans la tradition qu'ils partagent sur l'objection des disciples, ceux-ci ont déjà mentionné qu'ils n'avaient que cinq pains et deux poissons, et donc il n'est aucun besoin que Jésus s'informe. Chez Jean, il n'est pas surprenant qu'il n'y ait aucune enquête sur les provisions, car le Jésus de Jean participe déjà à la transcendance divine et donc il sait ce qui se passe et ce qu'il fera. Quant au récit de la 2e multiplication des pains, Matthieu prend la peine d'ajouter les petits poissons au récit de Marc : il aime améliorer le récit un peu échevelé de Marc qui ne parle pas ici de poissons, mais décrira plus loin un Jésus qui présente d'abord le pain, et ensuite les poissons qui arrivent comme une surprise; Matthieu garde toujours bien soudé ensemble la mention des pains et des poissons. On aura remarqué que Matthieu ne parle plus de deux poissons, mais de « quelques » poissons.

- vii. **Jésus organise la logistique.** La tradition de Marc sur la première multiplication des pains est étonnante par ses multiples symboles, en commençant par celui exprimé par le terme grec *symposion*, au pluriel, que nous avons traduit par « groupe de convives ». Le terme désigne d'abord un banquet, et il aurait fallu traduire littéralement par : « Jésus leur ordonna de s'étendre tous banquetés sur l'herbe verte ». À cause de la suite du texte, on comprend que Marc entend décrire des groupes qui se forment lors d'un banquet, d'où notre traduction : groupes de convives. Pourquoi parler de banquet? C'est fort probablement une allusion au banquet eschatologique dans le royaume de Dieu. Un autre symbole est celui exprimé par le terme grec *prasia*, qui désignait le carré pour le jardinage, et que nous avons traduit par : carré. Pourquoi ces carrés de cent et de cinquante? Il est probable que nous ayons ici une allusion au peuple juif lors de son exode dans le désert et à la façon dont ils se sont organisés, comme l'exprime par exemple Dt 1, 15 : « Pour vous diriger, j'ai alors rassemblé les hommes sages et de bonne réputation qui avaient déjà des responsabilités dans vos tribus ; j'ai désigné les uns comme chefs de groupes de mille, de cent, de cinquante ou de dix personnes. J'ai confié aux autres des tâches de surveillance dans chaque tribu ». Peut-être y a-t-il également une allusion à l'organisation des premières communautés chrétiennes, surtout en référence au rassemblement eucharistique. Enfin, mentionnons le symbole de l'herbe verte, peut-être une référence au Ps 23, 1b-2a : « Le Seigneur est mon berger, je ne manquerai de rien. Il me met au repos sur de verts pâturages »; cela ferait référence au début récit où Jésus se plaint que la foule apparaît comme des brebis qui n'ont pas de berger.

Concernant la logistique de cette première multiplication des pains, Matthieu a considérablement abrégé le texte de Marc, à moins qu'il utilise une autre source. C'est comme s'il ignorait totalement la symbolique du banquet eschatologique et celui de l'organisation israélite dans le désert, tout comme l'allusion au Ps 23. Il ne garde que le commandement succinct de s'étendre sur l'herbe; et ici, il préfère le verbe *kaleuō* (commander) qui fait partie de son vocabulaire, au verbe *epitassō* (ordonner) de Marc, qui ne fait pas partie de son vocabulaire. Luc semble aussi ignorer la symbolique de Marc pour ne garder que la référence aux groupes de cinquante, peut-être une référence à une logistique de l'Église primitive. De plus, l'accent est sur les disciples qui ont la charge de la logistique et mettent en œuvre le mandat reçu de Jésus.

La tradition de Jean est indépendante des autres, mais elle conserve certaines similitudes : la demande de Jésus que les gens s'allongent et qu'il y avait de l'herbe à cet endroit. Entre les différentes traditions, deux verbes sont utilisés : s'étendre (*anakinō*), s'allonger (*anapitō*); Jean et le récit de la 2e multiplication des pains utilisent « s'allonger », tandis que « s'étendre » est utilisé pour la première multiplication des pains chez les Synoptiques, à l'exception de Marc qui utilise les deux verbes.

Dans le récit de la 2e multiplication des pains, le texte est encore plus concis que celui de Matthieu pour la première multiplication des pains : il n'y a même plus de mention d'herbe, on parle simplement de s'allonger sur le sol. Il y a donc une certaine parenté entre cette source et celle qu'utilise peut-être Matthieu et Luc pour la première multiplication des pains. Nous avons l'impression dans ces traditions que le fait de s'allonger n'est qu'une simple formalité pour passer rapidement à ce qui suit.

- viii. **Jésus rompt le pain et le fait distribuer.** Les récits synoptiques de la première multiplication des pains décrivent tous six actions.

1. Jésus prend les cinq pains et les deux poissons
2. Jésus lève les yeux vers le ciel
3. Jésus bénit
4. Jésus rompt le pain
5. Jésus donne aux disciples
6. Les disciples donnent à la foule

La seule grande différence est que Marc met à part à distribution des deux poissons, que ne reprennent pas Matthieu et Luc. De fait, les poissons cadrent mal avec les gestes autour du pain, comme celui de rompre. Il y a une forme de déséquilibre dans la narration de Marc, car au début Jésus prend à la fois les cinq pains et les deux poissons, mais les poissons disparaissent pour ne revenir qu'à la fin. On sent alors très bien que le narrateur veut mettre l'accent sur le pain, et les poissons apparaissent encombrants. Pourquoi? L'auteur du récit entend probablement faire un rapprochement avec le rassemblement eucharistique de la communauté chrétienne qui est centré sur le pain, et alors les poissons apparaissent de trop.

La version de Jean est très particulière. Tout d'abord, il ne décrit que trois actions : prendre les pains, faire l'action de grâce puis distribuer les pains; la distribution des pains est un geste séparé. Ensuite, on ne mentionne plus qu'il y a seulement cinq pains, ou deux poissons; pour les poissons, on dit même : « on distribue autant qu'ils en voulaient ». De plus, Jésus ne rompt pas le pain. Pourquoi? La réponse la plus simple est que, contrairement aux Synoptiques, Jésus n'a pas de scène eucharistique lors du dernier repas de Jésus, et donc n'a pas besoin d'y faire allusion; toutes les références à la signification de la mort de Jésus apparaîtront dans le long discours qui suit ce repas. Notons aussi, que contrairement au Jésus synoptique qui donne le pain aux disciples pour qu'il soit distribué, le Jésus de Jean distribue lui-même la nourriture; tout cela est conforme à la figure transcendante du Jésus de Jean qui fait tout par lui-même. Enfin, on aura remarqué qu'au lieu d'utiliser le verbe « bénir », Jean utilise plutôt « rendre grâce ». Pourquoi? Nous y reviendrons plus bas.

Le récit de la 2e multiplication des pains présente les mêmes actions que celles de la première, sauf la 2e action de lever les yeux au ciel, sans doute jugée superflue. Évidemment, au lieu des cinq pains, on a le nombre sept,

caractéristique d'un milieu grec. La grande différence entre le texte de Marc et Matthieu est que ce dernier, plutôt que suivre Marc séparant les actions autour du pain de celui autour des poissons, les intègre ensemble. Enfin, dans cette deuxième multiplication des pains, plutôt que de « bénir », Jésus « rend grâce ». Il est temps de clarifier ce point.

Nous avons dit que les récits de Marc sur la multiplication des pains entendent faire référence au dernier repas de Jésus avant de mourir. Nous disposons de quatre versions des paroles eucharistiques de Jésus lors de ce dernier repas: Marc, Matthieu, Luc et les mots de Paul dans sa première lettre aux Corinthiens. Comparons chaque version. Nous avons souligné les mots de Marc qui se retrouvent également dans les autres versions. Nous avons mis en vert les paroles communes à Luc et 1 Corinthiens.

Marc 14	Matthieu 26	Luc 22	1 Corinthiens 11
22a <u>Et eux mangeant, ayant pris du pain,</u>	26a Puis, <u>eux mangeant, ayant pris le Jésus du pain,</u>	19a <u>Et ayant pris du pain,</u>	23b Le Seigneur Jésus, dans la nuit où il était livré, il <u>prit du pain,</u>
22b <u>ayant béni, il rompit et donna à eux et il dit : « Prenez, ceci est le corps de moi. »</u>	26b <u>ayant béni, il rompit et ayant donné aux disciples, il dit : « Prenez, mangez, ceci est le corps de moi. »</u>	19b <u>ayant rendu grâce, il rompit et donna à eux disant : « Ceci est le corps de moi qui pour vous [est] étant donné. Ceci faites en vue de la mienne mémoire.</u>	24 et <u>ayant rendu grâce, il rompit et il dit : « Ceci est le corps de moi qui [est] pour vous. Ceci faites en vue de la mienne mémoire.</u>
23 <u>Et ayant pris une coupe, ayant rendu grâce, il donna à eux et ils burent d'elle tous.</u>	27 <u>Et ayant pris une coupe et ayant rendu grâce, il donna à eux disant : « Buvez d'elle tous.</u>	20a <u>Et la coupe de même après le repas du soir,</u>	25a De même aussi <u>la coupe après le repas du soir,</u>
24 Et il <u>dit à eux : « Ceci est le sang de moi de l'alliance, qui [est] étant répandu pour plusieurs.</u>	28 Car <u>ceci est le sang de moi de l'alliance, qui [est] étant répandu concernant plusieurs en vue d'une rémission des péchés.</u>	20b <u>disant : « Ceci la coupe de la nouvelle alliance dans le sang de moi qui [est] étant répandu pour vous.</u>	25b <u>disant : « Ceci est la coupe de la nouvelle alliance dans le mien sang. Ceci faites aussi souvent que si vous buvez en vue de la mienne mémoire.</u>
25 Amen, <u>je dis à vous que je ne boirai plus du produit de la vigne jusqu'à ce jour-là quand je le boirai nouveau dans le royaume de Dieu. »</u>	29 Puis, <u>je dis à vous : je ne boirai à partir de maintenant de ce produit de la vigne jusqu'à ce jour-là quand je le boirai avec vous nouveau dans le royaume du Père de moi. »</u>		26 Car aussi souvent que si vous mangez le pain celui-ci et la coupe que vous buvez, la mort du Seigneur vous annoncez jusqu'à ce qu'il vienne.

Faisons un certain nombre d'observations :

- Dans le récit des Synoptiques, on retrouve quatre des six actions identifiées dans la multiplication des pains : prendre le pain, bénir/rendre grâce, rompre le pain et le donner aux disciples; ont été éliminées les actions de lever les yeux au ciel, et celle où les disciples distribuent la nourriture à la foule
- À la place de l'action de distribuer les poissons, du moins chez Marc dans la multiplication des pains, on a les actions sur la coupe : prendre la coupe, rendre grâce et la donner aux disciples; l'action de rompre a évidemment été éliminée.
- La grande différence par rapport à la multiplication des pains est la signification donnée au fait de manger le pain ou de boire à la coupe. Manger le pain, c'est manger le corps de Jésus, i.e. toute sa vie est donnée en nourriture. La signification de boire à la coupe de vin qui a la couleur sang est donnée par la référence à Dt 24, 8 : « Moïse prit alors le sang des vases, en aspergea les Israélites et dit : "Ce sang confirme l'alliance que le Seigneur a conclue avec vous, en vous donnant tous ces commandements" ». Le sang, principe de vie chez les Juifs, renvoie à la vie qui unit la communauté, et d'après le récit de Marc, boire le sang c'est entrer dans une communauté de vie avec Jésus. En même temps, le sang rappelle la fin tragique de Jésus dont le sang a été versé, et donc une vie qui a été totalement donnée.

- Une différence par rapport à la multiplication des pains : nous sommes maintenant devant un repas d'adieu où les disciples ne reverront plus Jésus, sinon dans le monde nouveau de l'au-delà: « Je ne boirai plus du fruit de la vigne jusqu'au jour où je le boirai, nouveau, dans le règne de Dieu. »
  - Matthieu copie presque littéralement le texte de Marc. La différence la plus importante est d'ajouter l'expression « rémission des péchés » à la signification du sang répandu de Jésus. Pourquoi? Dans le monde juif, on avait l'habitude d'offrir en holocauste un animal pour demander à Dieu le pardon de ses fautes, car le dynamisme vital du sang permettait de rétablir la relation avec Dieu. Or, dans la communauté de Matthieu, composée en grande part de juifs chrétiens, on comprenait facilement, qu'avec son sang versé, Jésus rétablissait les relations de l'humanité avec Dieu, comme faisait l'animal dans la tradition juive. Mentionnons enfin l'ajout du mot « disciple » dans la référence au pain donné (26b), un ajout habituel chez Matthieu qui souligne sans cesse le rôle de médiateur des disciples.
  - Le texte de Luc s'écarte un peu de celui de Marc. De fait, il amalgame deux traditions, celle transmise par Marc, et celle transmise par Paul. On note ainsi les changements suivants :
    - Au lieu d'y avoir quatre actions (prendre le pain, bénir/rendre grâce, rompre le pain et le donner), il y a seulement trois actions : prendre le pain, rendre grâce, rompre le pain. Pourquoi? C'est que nous sommes carrément dans le cadre liturgique actuel de la communauté; alors que le récit de Marc nous plonge à l'époque de Jésus où celui-ci a partagé le pain avec ses disciples, le texte de Luc/Paul nous introduit dans le présent de la célébration eucharistique des premières communautés chrétiennes.
    - On aura remarqué qu'on ne parle plus de la bénédiction autour du pain, mais d'action de grâce. Qu'est-ce à dire? Si dans les milieux juifs chrétiens, on continuait d'utiliser l'expression juive de faire la bénédiction autour du pain dans le rassemblement eucharistique, dans les communautés chrétiennes des milieux grecs on a préféré l'expression « rendre grâce » avec laquelle on était plus familier. Or, l'auditoire de Luc et Paul est Grec. On aura peut-être remarqué que dans le récit de Jean de la multiplication des pains Jésus utilise aussi l'expression « rendre grâce » avec le pain : il ne faut pas s'en surprendre car la tradition place le dernier séjour de l'auteur du 4<sup>e</sup> évangile à Éphèse, un milieu grec. Notons enfin que les deux expressions « bénir » et « rendre grâce » sont quasi synonymes. On se référera au [Glossaire](#) pour une analyse du mot « bénir » dans l'Ancien Testament. Disons simplement que dans la tradition juive, Dieu seul peut bénir en répandant ses bienfaits, et que lorsque le verbe a un être humain comme sujet, il ne peut bénir qu'au nom de Dieu, étant simplement le médiateur de l'action de Dieu; et dans ce cas, il est synonyme de louer Dieu qui donne ses bienfaits à travers l'être humain. Il reste la question : pourquoi Marc utilise le verbe « bénir » pour le pain, mais « rendre grâce » pour la coupe? Peut-être a-t-il voulu tenir compte de sa communauté hybride, composé de Juifs et de Grecs.
    - La tradition de Luc/Paul, au lieu de lancer l'invitation à manger le pain et à boire à la coupe, lance plutôt l'invitation à ce souvenir du geste de Jésus. Pourquoi? Il est possible que dans le milieu grec l'invitation à manger le corps et le sang ait été vu comme de l'anthropophagie. Ce qui est clair, en mettant l'accent sur le mémorial, on a mis l'accent sur la croix et la mort de Jésus; comme dit Paul : « vous annoncez sa mort toutes les fois que vous mangez de ce pain et que vous buvez de cette coupe » (1 Co 11, 26)
- ix. **Résultat de l'action de Jésus.** Nous avons l'impression d'être devant quatre traditions: celle de la première multiplication des pains de Marc, celle reflétée par les petites variations propres à Matthieu et Luc, celle de Jean, celle de la deuxième multiplication des pains de Marc.
- Le récit de Marc de la première multiplication des pains comporte trois affirmations : 1) les gens ont été rassasiés (un verbe utilisé à plusieurs reprises dans les psaumes pour parler de Dieu qui rassasie son peuple : voir Ps 81, 17; 107, 9; et surtout 132, 15), 2) de ce qui restait, on a emporté douze corbeilles de pains et de poissons (pour que les douze apôtres puissent nourrir les douze tribus d'Israël), 3) et il y avait cinq mille hommes à ce banquet (5 pains x myriade). Il est clair que le récit entend donner une valeur catéchétique à ces trois affirmations
  - Le récit de Matthieu reprend les trois affirmations de Marc. Mais il se permet d'ajouter une note sur le nombre de convives : « séparément des femmes et des enfants ». Pourquoi? Sans doute cela ajoute au nombre de convives, et donc à l'exploit qui a été réalisé. Il reprendra également cette note lors de la 2<sup>e</sup> multiplication des pains. D'ailleurs, Matthieu insiste pour dire que les douze corbeilles étaient « pleines ». Maintenant, comment expliquer l'utilisation du verbe « surabonder » (*perisseuō*), qu'il reprendra également dans la 2<sup>e</sup> multiplication des pains, et qui n'apparaît pas chez Marc, mais apparaît chez Luc et Jean. Pur hasard? Il est possible que Matthieu et Luc connaissaient une tradition similaire à celle de Marc et qui utilisait ce verbe, et que Jean connaissait une variante de cette tradition qui utilisait également ce verbe.
  - La version de Luc ne contient que deux affirmations : les gens sont rassasiés et on emporte douze corbeilles. L'affirmation des cinq mille hommes est arrivée plutôt dans son récit, lors de l'objection des disciples à la demande de nourrir la foule.

- Comme d'habitude, Jean nous présente une version originale du récit, avec un vocabulaire qui a peu de points communs avec celui de Marc : les gens ne sont pas « rassasiés » (*chortazō*), mais « repus » ou « remplis » (*empiplēmi*); c'est Jésus qui commande de ramasser les restes, ce que les disciples font exactement comme il leur a été demandé; c'est Jésus qui veut que rien ne se perde, sans doute pour souligner que cette nourriture est précieuse; à deux reprises le mot « surabonder » est utilisé, sans doute pour souligner l'abondance de ce qui a été offert; de nouveau, Jean parle de pain d'orge, le même pain que dans le récit d'Élisée (2 Rois 4, 42-44).
- La deuxième multiplication des pains chez Marc et Matthieu reprend les trois affirmations de la première multiplication, sauf que les chiffres ont changé : ce n'est plus cinq pains, mais sept pains; ce n'est plus cinq mille hommes, mais quatre mille. Nous avons expliqué plus haut la raison de ce changement dans les nombres. Un détail mineur : on ne parle plus de corbeilles (*kophinos*), mais de paniers (*spyris*). Notons que Matthieu apporte les mêmes changements au texte de Marc que ceux qu'il avait apportés pour la première multiplication des pains : on emporta ce qui était « surabondant », les paniers étaient « pleins », et il y avait 4 000 personnes « séparément des femmes et des enfants ».
- Quand on considère le résultat final, on est frappé par ceci : personne ne semble surpris de ce qui s'est passé, ni les disciples, ni la foule. Pourtant les disciples ont insisté pour dire que c'était impossible de nourrir cette foule. Pourquoi maintenant, devant le résultat final, ne présente-t-on aucune parole d'émerveillement ou d'étonnement? Tout se passe comme s'il n'y avait rien d'anormal, si bien qu'on ne fait que nettoyer la table après le repas. C'est là une raison pour amener certains biblistes à ne pas ranger ce récit parmi les récits de miracles. On ne sait pas exactement ce qui s'est passé, et beaucoup d'éléments de notre récit sont teintés par le récit d'Élisée et par le cadre des célébrations eucharistiques. Un [J.P. Meier, dans son analyse de ce récit](#), reconnaît que le récit remonte probablement au Jésus historique, mais en même temps parle simplement d'un « repas mémorable ».

#### 4. Repérer le milieu à qui s'adresse l'évangéliste

L'analyse des parallèles permet d'identifier le milieu auquel s'adresse l'évangéliste.

- a. Par exemple, cette controverse sur la tradition juive des ablutions rituelles avant de manger.

Marc 7	Matthieu 15	Luc
1 Et s'étant rassemblés en direction de lui, les Pharisiens et certains des <u>scribes</u> étant venus de <u>Jérusalem</u> .	1 Alors s'approchant de Jésus des <u>Pharisiens</u> et des <u>scribes de Jérusalem</u>	
2 Et ayant vu certains des disciples de lui qui avec des mains communes, cela est non lavées, ils mangent les pains.		
3 Car les Pharisiens et tous les Juifs, s'ils ne se lavent pas les mains au poing, ils ne mangent pas, retenant la tradition des anciens.		
4 Et en provenance d'une place publique s'ils ne font pas des ablutions, ils ne mangent pas, et plusieurs autres choses il est qu'ils ont reçues avec eux pour (les) retenir, lavage de coupes et cruches et plats d'airains [et lits].		
5 Et ils interrogent lui les Pharisiens et les scribes : « À cause de quoi ils ne marchent pas <u>les disciples de toi</u> selon <u>la tradition des anciens</u> , mais avec des mains communes <u>ils mangent</u> le pain? »	disant: 2 « Pourquoi <u>les disciples de toi</u> transgressent-ils la <u>tradition des anciens</u> ? Car ils ne (se) lavent pas les <u>mains</u> quand <u>ils mangent</u> du pain. »	

La différence entre Marc, Matthieu et Luc est frappante. Dans cette controverse, Marc présente une longue introduction sur le rituel juif des ablutions, tandis que Matthieu va directement à la question des Pharisiens, et Luc ignore ce récit. Comment expliquer ces approches différentes? Marc, qui s'adresse probablement à la communauté chrétienne de Rome

dont une bonne partie semble ignorer tout de cette tradition, doit alors l'expliquer. Matthieu, de son côté, alors qu'il reprend ce récit pour sa communauté composée en bonne part de Juifs chrétiens, trouve inutile d'expliquer cette tradition bien connue dans son milieu. Quant à Luc, qui s'adresse à des Grecs chrétiens pour qui cette controverse ne s'applique pas à ce milieu, ignore tout le récit de Marc.

- b. Un autre exemple nous vient de la question du divorce (Mc 10, 2-9 || Mt 19, 6); notons que Luc n'a pas cru bon d'inclure dans son évangile cette question juive du billet de divorce qui ne s'appliquait pas dans son milieu grec. Dans la version de Marc, après avoir répondu aux Phariséens, Jésus se retrouve à la maison où les disciples l'interrogent de nouveau sur le sujet. La symbolique de la maison est celle de l'Église et de la façon dont elle a interprété la parole de Jésus et l'a appliquée à la vie courante. Nous avons mis en parallèle la règle en vigueur dans la communauté de Marc, puis celle de Matthieu (celui-ci présente à deux reprises les règles de son milieu), puis celle de Luc.

Marc 10	Matthieu 19	Matthieu 5	Luc 16
11 Et il leur dit: « <u>Quiconque délie (des liens du mariage) sa femme et épouse une autre, il est adultère</u> à son égard;	9 Puis, je vous dis que <u>quiconque délie (des liens du mariage) sa femme</u> , sauf pour immoralité sexuelle, <u>et épouse une autre, il est adultère</u> .	5, 32a Puis, moi, je vous dit que <u>toute (personne) déliant (des liens du mariage) sa femme</u> , hormis une affaire d'immoralité sexuelle, la fait être <u>adultère</u> .	16, 18a <u>Toute (personne) déliant (des liens du mariage) sa femme</u> et épousant une (personne) différente, il commet <u>l'adultère</u> .
		5, 32b <u>et quiconque s'il épouse une ayant été déliée (des liens du mariage) il est adultère</u> .	16, 18b <u>et qui épousant une ayant été déliée (des liens du mariage) par un mari, il commet un adultère</u> .
12 Et si elle, ayant délié [des liens du mariage] son mari, qu'elle épouse un autre, elle est adultère ».			

Il existe deux traditions sur les règles concernant le divorce, celles de Marc et celle de la source Q (en couleur bleue).

- La tradition marcienne et la source Q s'entendent pour dire que si un homme répudie sa femme et en épouse une autre, il est en état d'adultère.
- La source Q ajoute qu'un homme qui épouse une femme divorcée commet également l'adultère.
- Matthieu mentionne une exception à l'indissolubilité du mariage, un cas de *porneia*. En grec, *porneia* désigne tout dérèglement sexuel, la débauche, la fornication, la prostitution, bref toute relation sexuelle illicite selon les normes de l'époque, ce qui inclut l'homosexualité et l'inceste (qu'en est-il si c'est l'homme qui est coupable de *porneia*?). Et donc il faut assumer que pour Matthieu un homme peut répudier sa femme si elle est coupable d'immoralité sexuelle. Une autre particularité de Matthieu est l'expression « la fait être adultère » (5, 32a). Qu'est-ce-dire? Une femme sans mari signifie qu'elle est sans soutien pour sa subsistance, et donc doit se chercher un autre homme qui subviendra à ses besoins et la protégera; en ce sens le divorce la force à commettre l'adultère.
- Puis, Marc est le seul à présenter le cas d'une femme qui répudie son mari (v. 12).

Qu'est-ce à dire? La tradition marcienne reflète la communauté romaine où tant l'homme que la femme pouvait initier le divorce. La source Q reflète un milieu juif où seul l'homme pouvait initier le divorce; ce milieu étend l'adultère à celui qui épouse une divorcée. Matthieu qui reprend à la fois la tradition marcienne et la source Q ajoute dans les deux cas l'exception de la *porneia*, sans doute une exception en vigueur dans sa communauté. Quant à Luc, il se contente de reprendre la source Q sans la modifier; la question ne lui semble pas d'un grand intérêt, et il l'insère dans une suite de références à diverses lois.

- c. Un autre exemple typique de modifications pour des raisons sociologiques nous vient du récit de cet homme qui interroge Jésus sur la façon d'hériter de la vie éternelle. Considérons la réponse de Jésus selon les évangélistes.

Marc 10	Matthieu 19	Luc 18
19 <u>Tu connais les commandements</u>	17b Si tu veux entrer dans la vie, garde <u>les commandements</u> . » 18 Il lui dit : « Lesquels? »	20a <u>Tu connais les commandements:</u>

Que constatons-nous? Chez Marc et Luc, on assume qu'il s'agit des dix commandements; en fait, Jésus en énumérera six. Mais Matthieu sait que dans le monde juif, les commandements ne se réduisaient pas au décalogue donné au Sinaï, mais comprenaient un ensemble de lois qui, selon le Talmud, s'élevaient à 613 commandements : 248 commandements positifs (« fais ») et 365 commandements négatifs (« ne fais pas »). D'où la question de Matthieu : « Lesquels ».

- d. Un autre exemple intéressant où un évangéliste modifie un récit pour l'adapter aux intérêts de sa communauté est celui où un scribe interroge Jésus.

Marc 12	Matthieu 22	Luc 10
28b Et s'étant approché <u>un des</u> scribes, <u>avant entendu</u> eux discutant, voyant qu'il avait bien répondu à eux, il <u>interrogea lui</u> : "Quel <u>commandement</u> est premier de tous?"	34 Puis, les Pharisiens, <u>avant entendu</u> qu'il avait fait taire les Sadducéens, se rassemblèrent sur le même lieu, 35 et l' <u>un d'eux</u> , [ <u>un légiste</u> ] <u>interrogea lui</u> , <u>éprouvant lui</u> : 36 "Maître, quel grand <u>commandement</u> dans la Loi?"	25 Et voici qu' <u>un certain légiste</u> se leva, <u>éprouvant lui</u> , disant : Maître, ayant fait quoi j'hériterai de la vie éternelle?"

Une question sur le commandement le plus important est typiquement juive. Qu'observons-nous chez Luc? Cette question typiquement juive est sans intérêt pour sa communauté implantée en Grèce. Alors il la remplace par une question plus universelle concernant l'entrée dans la vie éternelle.

- e. La comparaison entre Matthieu et Luc sur leur version de la brebis égarée/perdue est très révélatrice de leur perspective communautaire.

Matthieu 18	Luc 15
12 Que <u>vous</u> (en) semble? S'il y a à un <u>homme cent moutons et</u> que s'égaré l' <u>un d'eux</u> , ne laissera-t-il <u>pas les quatre-vingt-dix-neuf</u> sur les montagnes <u>et</u> , étant parti, il cherche l'égaré.	4 « Quel <u>homme</u> d'entre <u>vous</u> , ayant cent moutons et ayant perdu l' <u>un d'eux</u> , n'abandonne <u>pas les quatre-vingt-dix-neuf</u> dans le désert <u>et part</u> vers le perdu jusqu'à ce qu'il l'ait trouvé?
13 Et s'il arrive de le <u>trouver</u> ,	5 Et, ayant <u>trouvé</u> , il met sur ses épaules, joyeux,
	6 et, venant à la maison, il convoque les amis et les voisins, leur disant : 'Réjouissez-vous avec moi car j'ai trouvé mon mouton, le perdu.'
Amen, <u>je vous dis</u> , qu'il se réjouit pour lui plus <u>que pour</u> les <u>quatre-vingt-dix-neuf qui</u> ne se sont <u>pas</u> égarés. 14 <u>De même</u> , il n'y a pas de vouloir, chez votre Père qui (est) dans (les) <u>cieux</u> , que soit perdu un de ces petits	7 <u>Je vous dis que, de même</u> , il y aura <u>joie dans le ciel</u> pour un seul pécheur se convertissant, <u>que pour quatre-vingt-dix-neuf justes qui</u> n'ont <u>pas</u> besoin de <u>conversion</u> . »

Nous pouvons observer que la situation du mouton n'est pas la même dans les deux versions.

- Chez Matthieu, le mouton s'égaré (*planaō*), alors qu'il est perdu (*apollymi*) chez Luc. S'égarer a un sens spécifique chez Matthieu, ce qu'on observe quand les disciples posent des questions sur la fin du monde et que Jésus répond : « Prenez garde qu'on ne vous égare (*planaō*). Car il en viendra beaucoup sous mon nom, qui diront: C'est moi le Christ, et ils égareront (*planaō*) bien des gens (24, 4-5)... Des faux prophètes surgiront nombreux et égareront (*planaō*) bien des gens » (24, 11; voir aussi 24, 24). Ainsi, Matthieu nous situe dans la communauté chrétienne où certains se sont égarés, cédant à de faux prophètes et à divers gurus. Ce sont eux les « petits », pour lesquels le Jésus de Matthieu a cette parole : éviter de scandaliser l'un de ces petits qui croient en moi (18, 6). Comme la communauté de Matthieu semble composée de beaucoup de chrétiens juifs, on peut penser que le scandale provenait de certains ténors qui attaquaient certaines pratiques juives ou encore s'en distanciaient, troublant certains membres plus conservateurs et plus faibles, les éloignant même de la communauté (un exemple intéressant est celui de la consommation de viande de boucherie qu'on avait auparavant offerte aux idoles : voir 1 Co 8, 1-13).
- Chez Luc, le mouton est perdu (*apollymi*). Contrairement à Matthieu, on ne sent pas de perspective communautaire, i.e. il ne s'agit pas de chrétien qui se serait éloigné de la communauté. Un exemple typique de perdu est Zachée dont le récit se termine ainsi : Car le Fils de l'homme est venu chercher et sauver le perdu (*to apolōlos*) (Lc 19, 10). La perspective est beaucoup plus universelle, i.e. tous ceux que n'a pas encore rejoint la parole de Jésus et qui ne sont pas encore engagés dans une nouvelle orientation de vie.

## 5. Le récit sans parallèle

Quand un récit n'a pas de parallèle chez les autres évangélistes, la mise en parallèle permet de poser la question: d'où vient ce récit? D'une source particulière à l'évangéliste? Ou encore, l'a-t-il composé lui-même.

a. Par exemple, considérons la finale du récit sur la marche sur les eaux.

Marc 6	Matthieu 14	Jean 6	Luc
50b Puis, lui, aussitôt il parla avec eux, et il dit à eux : <u>prenez courage! Moi, je suis! N'avez pas peur!</u>	27 Puis, aussitôt Jésus parla à eux en disant : <u>prenez courage! Moi, je suis! N'avez pas peur!</u>	20 Puis, lui, dit à eux : <u>Moi, je suis! N'avez pas peur!</u>	
	28 Puis, lui ayant répondu, Pierre dit : Seigneur, si c'est toi, commande-moi de venir vers toi sur les eaux.		
	29 Puis, lui, il dit : viens. Et étant descendu de la barque, Pierre marcha sur les eaux et vint vers Jésus.		
	30 Puis, regardant le vent [puissant], il fut effrayé, et ayant commencé à être submergé dans la mer, il cria disant : Seigneur, sauve-moi.		
	31 Puis, aussitôt, Jésus ayant tendu la main, il le saisit et il lui dit : [tu es] de peu de foi, pourquoi as-tu douté?		
51a Et il monta auprès d'eux dans la barque et le vent s'apaisa.	32 et eux, étant montés dans la barque, le vent s'apaisa.	21 Ils voulaient le prendre dans la barque, et aussitôt la barque arriva à la terre (ferme) vers où ils se rendaient.	

Comme on peut le constater, Matthieu se démarque des autres évangélistes par l'insertion à la fin de cette scène du récit autour de Pierre demandant à Jésus de lui donner l'ordre de l'accompagner sur l'eau. C'est un ajout purement théologique en raison du rôle que joue Pierre dans son évangile (voir en particulier 16, 18; 17, 24; 18, 21), car Pierre a été un membre important de la communauté d'Antioche d'où est probablement écrit son évangile. Pour Matthieu, la foi est une dimension fondamentale de la vie chrétienne, et plus que tous les autres, son chef doit en faire preuve. On aura remarqué que Luc, qui a pourtant une copie de l'évangile de Marc présentant le récit de la marche sur les eaux, a jugé bon de l'oblitérer complètement. Pourquoi? A-t-il trouvé la scène trop fantasmagorique pour son public grec habituellement sceptique? La valeur catéchétique de la scène lui apparaissait-elle peu évidente? Peut-être les deux à la fois.

b. Donnons l'exemple de la réaction des disciples lors de l'arrestation de Jésus à Gethsémani.

Marc 14	Matthieu 26	Luc 22
50 Et l'ayant abandonné, ils s'enfuirent tous.	56 Alors tous les disciples, l'ayant abandonné, s'enfuirent.	

Que dit Marc, suivi par Matthieu : les disciples abandonnent Jésus et s'enfuient. Que dit Luc qui a pourtant l'évangile de Marc sous les yeux? Rien. Il oblitère complètement ce passage. Pourquoi? Il veut conserver une image positive des disciples, comme il le fait tout au long de son évangile.

c. Le récit autour du suicide de Judas chez Matthieu est intéressant, car il n'a aucun parallèle évangélique.

Matthieu 27

Actes 1

3 Alors Judas, qui l'avait livré, voyant qu'il a été condamné, transformé par le remords, rapporta les trente pièces d'argent aux grands prêtres et anciens, 4 disant : « J'ai péché, ayant livré un sang innocent. » Eux dirent : « Que nous importe ? À toi d'y voir ! » 5 Et, ayant jeté les pièces d'argent dans le sanctuaire, il se retira et, étant parti, se pendit. 6 Or les grands prêtres, ayant pris les pièces d'argent, dirent : « Il n'est pas permis de les mettre dans le trésor, puisque c'est un prix de sang. » 7 Mais, ayant tenu conseil, ils achetèrent avec elles le champ du potier comme sépulture pour les étrangers; 8 c'est pourquoi ce champ-là a été appelé « Champ du sang » jusqu'aujourd'hui. 9 Alors fut accompli ce qui fut dit par Jérémie le prophète, disant : « Et ils prirent les trente pièces d'argent, le prix de celui qu'on a apprécié, qu'ont apprécié les fils d'Israël, 10 et ils les donnèrent pour le champ du potier, selon (ce) que m'a ordonné (le) Seigneur". »

(Extrait du discours de Pierre en Actes 1, 15-26), placé entre le récit de l'Ascension de Jésus 40 jours après la résurrection, et avant la descente de l'Esprit à la Pentecôte [50 jours après la Pâque] ; Pierre s'adresse aux hommes de la communauté qu'il appelle frères) 16 « Frères, il fallait que s'accomplît l'Écriture où, par la bouche de David, l'Esprit Saint avait parlé d'avance de Judas, qui s'est fait le guide de ceux qui ont arrêté Jésus. 17 Il avait rang parmi nous et s'était vu attribuer une part dans notre ministère. (18 Et voilà que, s'étant acquis un domaine avec le salaire de son forfait, cet homme est tombé la tête la première et a éclaté par le milieu, et toutes ses entrailles se sont répandues. 19 La chose fut si connue de tous les habitants de Jérusalem que ce domaine fut appelé dans leur langue *Hakeldama*, c'est-à-dire "Domaine du Sang.") 20 Or il est écrit au livre des Psaumes: "Que son enclos devienne désert et qu'il ne se trouve personne pour y habiter". Et encore: "Qu'un autre reçoive sa charge". » (Par la suite, en 1, 21-26, on raconte le choix de Matthias « pour occuper, dans le ministère de l'apostolat, la place qu'a délaissée Judas pour s'en aller à sa place à lui » [v. 25].)

Faisons un certain nombre d'observations.

- Matthieu est le seul à nous offrir cette scène qu'ignorent les trois autres évangiles : Judas aurait été pris de remords, aurait rapporté au temple les 30 pièces d'argent, les aurait jetés dans le sanctuaire, et serait ensuite parti se pendre, tandis que les grands prêtres auraient pris cet argent pour acheter un champ servant de sépulture pour les étrangers.
- Cette scène est insérée un peu gauchement par Matthieu puisque les grands prêtres, qui viennent de condamner Jésus et le mènent chez Pilate, se retrouvent en même temps au temple en train de discuter avec Judas.
- On pourrait croire que Matthieu a créé de toutes pièces ce récit, si ce n'était le témoignage des Actes des Apôtres, un récit tout à fait indépendant, présentant un certain nombre d'éléments communs : la mort de Judas se situe à peu près à la même époque que celle de Jésus, sa mort fut violente, l'achat d'une terre est associé à cette mort, cette terre porte le nom « du Sang », et on retrouve des références au fait que le récit semble ancien.
- Il faut conclure que Matthieu a pu avoir sous la main un récit ancien qui parlait de manière générale de la mort violente de Judas. Mais selon son habitude d'introduire des gloses, il a amplifié ce récit en ajoutant un certain nombre de détails tirés de l'Écriture, comme les trente pièces d'argent, le fait de les jeter dans le sanctuaire, le suicide par pendaison, la précision qu'il s'agit d'un champ qui a été acquis et la référence au potier. Même si on peut deviner plusieurs de ses références à l'Écriture, il faut admettre qu'il en fait un usage assez libre pour appuyer sa vision religieuse. (voir un résumé de [l'analyse de R.E. Brown](#))

#### 6. Les parallèles au sein du même évangile

Parfois, l'analyse des parallèles s'applique à des récits au sein du même évangile.

- a. Un premier exemple nous est donné dans le récit de l'enfance de Luc.

	Jean-Baptiste		Jésus
1, 5-25	Annonciation à Zacharie par l'ange Gabriel	1, 26-28	Annonciation à Marie par l'ange Gabriel
1, 41-45	Élisabeth proclame sa bénédiction et sa béatitude sur Marie	1, 46-56	Marie proclame son action de grâce
1, 57-58	Naissance de Jean-Baptiste et visite des voisins	2, 1-20	Naissance de Jésus et visite des bergers
1, 59-63	Circoncision le huitième jour	2, 21-28	Circoncision le huitième jour et présentation au temple

1, 64-79	Prophétie de Zacharie	2, 29-38	Prophéties de Syméon et Anne
1, 80	Vie cachée de Jean-Baptiste	2, 39-52	Vie cachée de Jésus à Nazareth et anticipation de son service de la parole à l'âge de douze ans

Que pouvons-nous observer?

- De manière claire, Luc a voulu dresser un tableau parallèle sur Jésus et Jean-Baptiste
- Les deux mères sont présentées comme des femmes de foi : Élisabeth reconnaît en Marie la mère de son Seigneur, et Marie accueille avec joie la parole de l'ange
- Les deux tableaux obéissent à une structure semblable :
  - i. Annonce de la naissance d'un enfant par l'ange Gabriel alors que cela semble impossible, et détermination de leur nom par Dieu
  - ii. Chant de béatitude de la part des deux mères
  - iii. Mention de la naissance de deux garçons et visite des gens d'alentour
  - iv. Mention de la circoncision des deux garçons le 8e jour
  - v. Prophétie sur l'avenir de ces deux garçons
  - vi. Un résumé de l'enfance des deux garçons
- Les deux naissances « miraculeuses » sont présentées comme l'oeuvre de Dieu
- Les deux naissances sont présentées comme une source de joie pour tous
- Les deux naissances donnent l'occasion de louer Dieu d'avoir visité son peuple
- Les deux récits sont truffés d'extraits de l'Ancien Testament

Ainsi, en rapprochant Jésus et Jean-Baptiste à travers le parallèle de leur naissance, Luc se trouve à montrer la grandeur de Jean-Baptiste : lui aussi fait partie du plan de Dieu.

b. Un autre exemple nous vient de deux paraboles de Luc.

Luc 11, 5-8 : l'ami effronté	Luc 18, 5-8 : la veuve persévérante
5 Et il dit à l'adresse d'eux : « Qui de vous aura un ami et il ira chez lui au milieu de la nuit et dirait à lui : "Ami, prête à moi trois pains, 6 puisqu'un ami de moi est arrivé du chemin vers moi et je n'ai pas [quelque chose] que je lui présenterai", 7 et que celui-là de l'intérieur, ayant répondu, qu'il dise :	2 disant : « Un certain juge était dans une certaine ville ne craignant pas Dieu et n'ayant pas d'égard pour un homme. 3 Puis, une veuve était dans la ville celle-là, et elle venait auprès de lui en disant : "Rends-moi justice à partir de l'adversaire de moi". 4 Il ne voulait pas sur un temps. Mais, après ces choses, il dit en lui-même :
"Ne me <u>procure pas de peine</u> (grec : <i>parechein moi kopon</i> ), déjà la porte a été fermée et les enfants de moi sont avec moi dans le lit; je ne suis pas capable, m'étant levé, de donner à toi." 8 Je dis à vous, <u>même</u> s'il (grec : <i>ei kai</i> ) ne donnera pas à lui, s'étant levé, en raison du fait d'être un ami de lui, <u>du moins en raison de</u> (grec : <i>dia ge</i> ) l'impudence de lui, s'étant réveillé, il donnera autant qu'il a besoin.	<u>Même si</u> (grec : <i>ei kai</i> ) je ne crains pas le Dieu ni ai d'égard pour un homme, 5 <u>du moins en raison du</u> (grec : <i>dia ge</i> ) fait de la veuve celle-là de <u>procurer de la peine</u> (grec : <i>parechein moi kopon</i> ), je rendrai justice à elle, afin qu'à la fin, venant, elle ne meurtrisse pas moi.

- À part les trois expressions identiques, les deux paraboles comportent une réalité semblable : une personne veut obtenir quelque chose dans des circonstances difficiles (au milieu de la nuit auprès de quelqu'un endormi avec sa famille dans le premier cas, auprès d'un juge qui n'a aucun intérêt pour la justice dans le deuxième cas). Les deux paraboles sont utilisées par Jésus pour établir un argument a fortiori : si des êtres humains finissent pas succomber à la demande, combien plus Dieu répondra aux croyants en prière.
- Ces deux paraboles jumelles propres à Luc proviennent probablement d'une même source. Toutes les deux soutiennent l'importance de prier, et prier avec audace, sans se lasser. L'évangéliste a inséré ces deux paraboles à deux endroits différents dans cette marche de Jésus vers Jérusalem. Dans le premier cas (11, 5-8), l'accent est sur la prière comme écoute de la parole de Dieu (scène de Marthe et Marie qui précède, béatitude « Heureux plutôt ceux qui écoutent la parole de Dieu et l'observent! » qui suit), dans le deuxième cas (18, 1-8) l'accent est sur la prière comme soutien dans l'attente du retour du Fils de l'homme et dans la réorientation de sa vie pour se préparer au Règne de Dieu qui vient.

- c. Comme l'évangile de Jean a peu de parallèles avec les Synoptiques, l'analyse des parallèles se fera souvent en comparant des péripécies au sein du même évangile, ou encore avec ses lettres qui reflètent la même théologie. Dans les textes suivants, nous avons coloré en rouge les mots de Jn 3 qui se retrouvent également en Jn 12 et 1 Jn 4.

Jean 3, 16-18	Jean 12, 46-48	1 Jean 4, 9
16 Car Dieu (theos) a tant aimé (agapao) le monde (kosmos) qu'il a donné son Fils (huios) unique (monogenes), afin que quiconque croit (pisteuo) en lui ne se perde pas, mais ait la vie (zoe) éternelle.	46 Moi, lumière, je suis venu dans le monde (kosmos), pour que quiconque croit (pisteuo) en moi ne demeure pas dans les ténèbres.	En ceci s'est manifesté l'amour (agape) de Dieu (theos) pour nous: Dieu a envoyé (apostello) son Fils (huios) unique (monogenes) dans le monde (kosmos) afin que nous vivions (zao) par lui.
17 Car Dieu (theos) n'a pas envoyé (apostello) son Fils (huios) dans le monde (kosmos) pour juger (krino) le monde (kosmos), mais pour que le monde (kosmos) soit sauvé (sozo) par lui.	47 Si quelqu'un entend mes paroles et ne les garde pas, je ne le juge (krino) pas, car je ne suis pas venu pour juger (krino) le monde (kosmos), mais pour sauver (sozo) le monde.	
18 Qui croit (pisteuo) en lui n'est pas jugé (krino); qui ne croit (pisteuo) pas est déjà jugé (krino), parce qu'il n'a pas cru (pisteuo) au Nom du Fils (huios) unique (monogenes) de Dieu (theos).	48 Qui me rejette et n'accueille pas mes paroles a son juge (krino): la parole que j'ai fait entendre, c'est elle qui le jugera (krino) au dernier jour;	

Limitons ici nos observations au parallèle de Jn 3, 16 avec 1 Jn 4, 9 où on retrouve la même idée : Dieu a montré son amour pour le monde en envoyant son fils unique afin que nous trouvions la vie à travers lui.

- Dans les deux cas, l'existence de Jésus est présentée comme une action d'amour de Dieu, une action décrite comme un envoi dans le premier cas, un don dans le deuxième cas. Et le but de cette action est la même : donner la vie à l'humanité.
- La plus grande différence vient de ce que notre Jn 3, 16 précise la condition pour accéder à cette vie, i.e. croire, et l'enjeu de la foi, i.e. ne pas périr. Il est clair que l'auteur de la lettre connaissait notre passage de l'évangile de Jean, car il reprend une partie de son vocabulaire et de ses expressions : action de Dieu motivée par l'amour (*agapaō*), centrée sur l'envoi du fils (*huios*) unique (*monogenēs*), expression peu fréquente qu'on ne retrouve nulle part ailleurs sauf dans cette lettre et dans l'évangile de Jean, dont le but est de donner la vie (*zōē*), ou plutôt que nous vivions par lui (*di' autou*).

## 7. Parallèles de Jean avec les autres évangiles

Les parallèles entre Jean et les autres évangiles sont rares, mais elles existent. Cela signifie que certaines traditions ont circulé sous différentes variations.

- a. Un exemple est ce passage concernant le témoignage de Jean-Baptiste. Les mots soulignés renvoient à ceux de Marc qu'on retrouve également chez les autres évangiles. Les mots en bleu sont propres à Matthieu et Luc et provenant probablement de la source Q. Les mots en rouge sont des mots de Jean qu'on retrouve chez l'un ou l'autre évangile, et qui ne proviennent ni de Marc, ni de la source Q. Ainsi on retrouve devant trois traditions pour le même événement.

Marc 1	Matthieu 3	Luc 3	Jean 1
7-8 Et il proclamait disant: « Il vient le plus fort que moi derrière moi, dont je ne suis pas capable, en me courbant, de délier la courroie des sandales de lui. Moi, je vous ai baptisés avec l'eau, puis, lui vous baptisera dans un esprit saint. »	11 « Moi, certes, je vous baptise dans l'eau en vue du repentir; puis, le venant derrière moi est plus fort que moi, dont je ne suis pas capable d'enlever les sandales; lui il vous baptisera dans un esprit saint et du feu.	16 il répondit disant à tous le Jean : « Moi, certes, avec l'eau je vous baptise, puis, il vient le plus fort que moi, dont je ne suis pas capable de délier la courroie des sandales de lui; lui il vous baptisera dans un esprit saint et du feu.	26-27 il leur répondit le Jean disant : « Moi, je baptise dans l'eau. Au milieu de vous se tient quelqu'un que vous ne connaissez pas, le venant derrière moi, dont moi je ne suis pas digne que soit déliée de lui la courroie de sandale. »

On peut observer que la grande similitude dans toutes les versions. Comme nous n'avons pas de copie de la source Q, il est difficile d'établir une comparaison exacte entre la tradition de Marc et celle de la source Q qui devaient être assez semblables. Mais si un mot se retrouve à la fois chez Jean et chez Matthieu ou Luc, il est probable qu'il faisait partie de la source Q, et que l'un des évangélistes lui a préféré celui de Marc; c'est le cas de « dans » l'eau chez Matthieu et Jean, alors que Luc a préféré « avec » l'eau de Marc. En revanche il a facile d'établir que l'expression « esprit saint » et « feu » provient de la source Q.

- b. Un autre exemple nous est donné par la pêche miraculeuse Luc 5, 1-11 || Jn 21, 1-19.

Nous avons souligné les mots ou parties de mot identiques. Les versets entre parenthèses carrées sont hors séquence pour fin de comparaison. Nous avons éliminé Jn 21, 9-18 de la comparaison, car ces versets présente une séquence différente du récit.

Luc 5	Jean 21
1 Or il advint, comme la foule le serrait de près et écoutait la parole de Dieu, tandis que lui se tenait sur le bord du lac de Gennésaret,	1 Après cela, Jésus se manifesta de nouveau aux disciples sur le bord de la mer de Tibériade. Il se manifesta ainsi.
2-4a qu'il vit deux <u>barques</u> arrêtées sur le bord du lac; les <u>pêcheurs</u> en étaient descendus et lavaient leurs filets. Il <u>monta dans</u> l'une des <u>barques</u> , qui était à <u>Simon</u> , et pria celui-ci de s'éloigner un peu de la terre; puis, s'étant assis, de <u>la barque</u> il enseignait les foules. Quand il eut cessé de parler,	2-3a <u>Simon</u> -Pierre, Thomas, appelé Didyme, Nathanaël, de Cana en Galilée, les fils de <u>Zébédée</u> et deux autres de ses disciples se trouvaient ensemble. <u>Simon</u> -Pierre leur dit: "Je m'en vais <u>pêcher</u> ." Ils lui dirent: "Nous venons nous aussi avec toi." Ils sortirent, <u>montèrent dans la barque</u>
[5 Simon répondit: "Maître, nous avons peiné toute une <u>nuit</u> sans <u>rien</u> prendre, mais sur ta parole je vais lâcher les filets."]	3b et, cette <u>nuit</u> -là, ils ne saisirent <u>rien</u>
	4 Or, le matin déjà venu, Jésus se tint sur le rivage; pourtant les disciples ne savaient pas que c'était Jésus.
	5 Jésus leur dit: "Les enfants, vous n'avez pas du poisson?" Ils lui répondirent: "Non!"
[4b il dit à Simon: "Avance en eau profonde, et lâchez vos <u>filets</u> pour la pêche."]	6a leur dit: "Jetez le <u>filet</u> à droite du bateau et vous trouverez."
6 Et l'ayant fait, ils capturèrent une grande <u>multitude de poissons</u> , et leurs filets se rompaient.	6b Ils le jetèrent donc et ils n'avaient plus la force de le tirer, à cause de la <u>multitude de poissons</u> .
[8-10a A cette vue, <u>Simon</u> -Pierre se jeta aux genoux de Jésus, en disant: "Eloigne-toi de moi, <u>Seigneur</u> , car je suis un homme pêcheur!" La frayeur en effet l'avait envahi, lui et tous ceux qui étaient avec lui, à cause du coup de filet qu'ils venaient de faire; pareillement Jacques et Jean, fils de <u>Zébédée</u> , les compagnons de <u>Simon</u> .]	7 Le disciple que Jésus aimait dit alors à Pierre: "C'est le <u>Seigneur</u> !". A ces mots: "C'est le <u>Seigneur</u> !" <u>Simon</u> -Pierre mit son vêtement - car il était nu - et il se jeta à l'eau.
7 Ils firent signe alors à leurs associés qui étaient dans l'autre <u>barque</u> de venir à leur aide. Ils <u>vinrent</u> , et l'on remplit les deux <u>barques</u> , au point qu'elles enfonçaient.	8 Les autres disciples, qui n'étaient pas loin de la terre, mais à environ 200 coudées, <u>vinrent</u> avec la <u>barque</u> , traînant le filet de poissons.
10b Mais Jésus dit à Simon: "Sois sans crainte; désormais ce sont des hommes que tu prendras." 11 Et ramenant les barques à terre, laissant tout, ils le <u>suyvirent</u> .	19 Il signifiait, en parlant ainsi, le genre de mort par lequel Pierre devait glorifier Dieu. Ayant dit cela, il lui dit: " <u>Suis</u> -moi."

Rappelons le récit de Luc. Nous sommes du début de ministère public de Jésus. Après être monté dans la barque de Pierre sur le bord du lac de Tibériade et avoir prêché à la foule, il lui demande d'aller en eau profonde et d'étendre les filets, même s'il a peiné toute une nuit sans rien prendre. Les poissons capturés sont si nombreux que Pierre demande l'aide des autres pêcheurs dans leur embarcation, puis il a si peur qu'il demande à Jésus de s'éloigner car il est pêcheur.

À l'opposé, le récit de Jean se passe après la résurrection, après que Jésus eut déjà apparu deux fois à ses disciples à Jérusalem et que l'évangile soit arrivé comme à une conclusion. Voici qu'au chapitre 21 Jésus est sur la rive du lac de Tibériade alors que ses disciples sont en train de pêcher sans le reconnaître. Après qu'il ait invité les pêcheurs à jeter leurs filets à droite, ceux-ci ramassent une multitude poissons; devant cette scène, Pierre, avec l'aide du disciple bien-aimé, le

reconnait, se jette à l'eau pour le rejoindre, et finalement lorsqu'ils sont tous avec Jésus, ce dernier leur donne mystérieusement du pain et du poisson qui cuisait déjà sur le feu de bois.

Mais derrière ces différences explicables par des contextes rédactionnels et théologiques particuliers, on discerne clairement un même récit.

1. Un groupe de pêcheurs conduit par Pierre ont passé la nuit sans rien prendre
2. Avec une connaissance surnaturelle, Jésus les invite à étendre de nouveau leurs filets
3. Pierre et ses associés obéissent, et remontent une énorme quantité de poissons
4. L'impact sur le filet qui pourrait se briser est mentionné
5. Pierre est le seul à réagir vivement
6. Le narrateur nomme Jésus par son nom, tandis que Pierre seul dit : Seigneur
7. Les autres disciples restent silencieux
8. Jésus invite Pierre à le suivre
9. La symbolique du récit est claire et est lié à l'action missionnaire : sans Jésus, Pierre et les autres disciples ne peuvent rien réussir, mais avec Jésus ils connaîtront beaucoup de succès
10. Les récits de Luc et Jean contiennent beaucoup de mots communs : monter [en barque], suivre, filet, poisson, barque, nuit, fils de Zébédée.
11. Lorsque Pierre réagit à la pêche miraculeuse, il est appelé : Simon Pierre. Cela est d'autant plus remarquable que c'est l'unique mention chez Luc.

Bref, nous avons deux versions différentes du même récit. (Pour une analyse détaillée, voir [Meier sur Luc 5, 1-11 || Jn 21, 1-19](#))

- c. Le récit des vendeurs chassés du temple, qui se retrouve dans les quatre évangiles, nous offre un autre exemple de parallèles avec l'évangile de Jean.

Marc 11	Matthieu 21	Luc 19	Jean 2
15b-16 <u>Et étant entré dans le temple, il commença à chasser les vendant et les achetant dans le temple, et il renversa les tables des changeurs et les sièges des vendant les colombes</u> , et il ne laissait personne pour qu'il porte ça et là d'objet à travers le temple.	12 <u>Et il entra Jésus dans le temple et il chassa tous les vendant et les achetant dans le temple, et il renversa les tables des changeurs et les sièges des vendant des colombes.</u>	45 <u>Et étant entré dans le temple, il commença à chasser les vendant,</u>	14-16a <u>Et il trouva au temple les vendant des bœufs et des brebis et des colombes et les cambistes étant assis, et ayant fait un fouet de cordes, il chassa tous hors du temple et à la fois les brebis et les bœufs, et il répandit les monnaies des changeurs et il renversa les tables, et à ceux vendant les colombes,</u>
17 <u>Et il enseignait et il disait à eux : « N'a-t-il pas été écrit que la maison de moi une maison de prière elle sera appelée pour toutes les nations? Mais, vous, vous avez fait d'elle une grotte de brigands.</u>	13 <u>Et il dit à eux : « Il a été écrit : "La maison de moi une maison de prière elle sera appelé", mais vous, d'elle vous faites une grotte de brigands. »</u>	20 <u>disant à eux: « Il a été écrit : "Et elle sera la maison de moi une maison de prière, mais, vous, vous avez fait d'elle une grotte de brigands.</u>	16b <u>il dit : « Emportez ces choses d'ici, ne faites pas de la maison de mon Père une maison pour le marché.</u>

Que révèlent ces parallèles?

- Le récit de Marc comporte deux parties, d'abord une action, suivie d'une parole explicative. Notons que la veille Jésus était entré dans le temple, « et, ayant tout regardé autour (de lui), l'heure était déjà tardive, il sortit vers Béthanie avec les Douze » Mc 11, 11. Puis, le lendemain, sortant de Béthanie, en route pour Jérusalem, Jésus jette la malédiction sur un figuier qui ne donne pas de fruit, symbole du temple, qui n'a pas donné les fruits attendus. Nous avons ici une structure typique de Marc d'un récit qui a la forme d'un sandwich ou en chiasme : un récit qui commence, interrompu par un autre, puis la fin du récit initial. Ainsi, Jésus se rend au temple pour constater la situation, le récit du figuier symbolise la stérilité du temple, et les vendeurs chassés du temple fait suite à la constatation initiale de Jésus et est justifié par ce qui est révélé à travers le figuier.

Que viennent faire les changeurs de monnaie au temple? La monnaie romaine et grecque affichait des figures païennes, ce qui n'était pas permis pour payer l'impôt du temple (l'équivalent de deux drachmes ou deniers, ce qui correspondait à deux jours de salaire d'un journalier), et donc il fallait des gens qui échangent cette monnaie pour la monnaie légale de Tyr qui ne portait aucune figure païenne. Et bien sûr, les changeurs faisaient un léger profit.

Notons enfin que le récit de Marc met dans la bouche de Jésus deux citations de l'Écriture à partir de la version grecque de la Septante, d'abord Is 56, 7 (« la maison de moi une maison de prière elle sera appelée pour toutes les nations »), puis Jr 7, 11 (« une grotte de brigands »).

- Matthieu reprend presque intégralement le récit de Marc, sauf sur deux points. Il ignore totalement cette phrase de Marc : « et il ne laissait personne pour qu'il porte ça et là d'objet à travers le temple ». Pourquoi? Il n'est pas sûr qu'il ait compris exactement la signification de cette phrase. Tout d'abord, qu'est-ce qui était transporté? Pour quelle raison Jésus se serait opposé à cette action? Il est probable que cette action n'était pas reliée à celle de vendre ou d'acheter. La seule autre activité du temple, accessible au public, était celle reliée aux holocaustes. Aussi, on peut penser que le transport dont on parle concernait le bois pour cuir les animaux offerts. Si c'est ce qu'a pu comprendre Matthieu, il a peut-être trouvé choquant ce visage de Jésus s'opposant aux holocaustes du temple.

De même, dans la référence à la maison de prière, Matthieu a éliminé l'expression « pour toutes les nations » de Marc. Pour quelle raison? On peut deviner que Matthieu, même s'il reconnaissait ici la citation d'Isaïe et sa vision universaliste du futur où Israël deviendrait une lumière pour le monde entier, savait très bien que la mort de Jésus représentait un échec de cette vision.

- Luc est le plus concis : il se contente de mentionner ceux qui vendent sans aucun détail. Deux raisons s'imposent. Tout d'abord, le détail concernant le commerce au temple n'était probablement pas d'un grand intérêt pour son auditoire grec. Mais surtout, Luc a un immense respect pour le temple : son évangile commence au temple avec la révélation à Zacharie, et se termine au temple où les disciples se tiennent continuellement pour louer Dieu; pour lui, il y a une belle continuité entre l'ancienne et la nouvelle alliance. Il a probablement été mal à l'aise avec le récit de Marc sur les vendeurs chassés du temple, en particulier après avoir raconté dans son récit de l'enfance que Joseph et Marie ont offert deux jeunes colombes pour la présentation de Jésus au temple, des colombes qu'ils avaient fort probablement acheté au temple.
- Jean nous offre un récit provenant d'une source indépendante de Marc. Les seuls points communs avec ce dernier concernent le fait que Jésus chasse les vendeurs, en particulier les vendeurs de colombes, et les changeurs, et qu'il renverse les tables. Mais dans le récit de Jean on ne trouve pas les citations d'Isaïe et de Jérémie. En revanche, on a plus de détails sur ce qu'on vendait : non seulement des colombes, mais aussi des bœufs et des brebis pour les holocaustes. C'est d'autant plus plausible que, si quelqu'un voulait faire une offrande d'animal pour un holocauste, il ne partait pas de chez lui avec l'animal; il lui suffisait de l'acheter au temple. Ainsi donc, on comprend beaucoup plus clairement que Jésus s'oppose à tout le rituel des sacrifices du temple. Et il y a dans le récit de Jean une plus grande violence que dans celui de Marc : non seulement Jésus renverse les tables, mais il utilise un fouet et répand la monnaie, et il chasse non seulement les gens, mais aussi tous les animaux.

Nous avons coloré en rouge deux mots de Jean qui se retrouvent également chez Matthieu. C'est probablement accidentel que les deux évangélistes aient utilisé le même verbe au même temps.

Malgré les différences entre les Synoptiques et Jean, nous sommes devant une même source qui a donné naissance avec le temps à deux traditions différentes. Cependant Marc a placé cette scène à la fin du ministère de Jésus, lors de sa dernière semaine à Jérusalem, avant de mourir, tandis que Jean l'a placée au début du ministère de Jésus. Quelle chronologie est la plus plausible? Le bibliste R.E. Brown opte pour la chronologie de Marc pour les raisons suivantes :

- L'affront fait au culte du temple est si significatif qu'il aurait forcé les autorités religieuses à intervenir rapidement, et c'est ce qui arrive chez Marc
- Pour intervenir avec une telle force, Jésus devait avoir le statut de prophète et avoir un certain nombre de partisans (cette scène suit l'entrée triomphale à Jérusalem)
- C'est Jean qui aurait déplacé ce récit pour le mettre au début de son évangile afin de donner toute la place à la ressuscitation de Lazare, faisant de cette ressuscitation le motif de la mort de Jésus, et non plus l'affront au culte du temple.

## 8. L'utilisation de l'Ancien Testament dans les parallèles

Dans l'analyse des parallèles, il faut parfois se tourner vers l'Ancien Testament qui a souvent inspiré certains passages des évangiles.

- C'est le cas du récit de la veuve de Naïn inspiré du livre des Rois. Nous avons coloré en vert les mots semblables entre le texte de Luc et le texte grec de la Septante.

Luc 7	1 Rois 17 (LXX : 3 Rois)
11-12 Et il arriva dans la suite qu'il alla vers une ville appelée Naïn et marchaient avec lui les disciples de lui et une foule nombreuse. Puis, comme il s'approcha de la	10 Et il (Élie) se leva, et il alla vers Sarepta ; arrivé devant les portes de la ville, et voici une femme veuve qui ramassait du bois. Et Elie cria après elle, et il lui dit :

porte de la ville, et voici qu'était porté en terre ayant été mort unique engendré fils de la mère de lui et celle-ci était veuve, et une foule de la ville assez nombreuse était avec elle.	Prends un peu d'eau dans une cruche, et je boirai.... 17 Et il arriva après cela que le fils de la femme maîtresse de la maison tomba malade, et sa maladie fut très violente ; enfin le souffle de la vie se retira de lui.
13 et ayant vu elle, le Seigneur fut ému de compassion à son égard et dit à elle : « Ne pleure pas ».	18 Et la femme dit à Elie : Qu'y a-t-il entre moi et toi, homme de Dieu ? Es-tu entré chez moi pour rappeler le souvenir de mes péchés, et pour mettre à mort mon fils ?
14 Et étant venu tout près, il toucha à la civière, puis ceux qui étaient portant s'arrêtèrent, et il dit : « Jeune homme, à toi je dis, réveille-toi ! »	19 Et le prophète répondit à la femme : Donne-moi ton fils. Et il le prit de son sein ; et il le porta dans la chambre où il demeurait, et il l'étendit sur sa couche.
	20 Là, il cria et il dit : Malheur à moi, Seigneur ! je vous prends à témoin en faveur de cette veuve chez qui j'habite ; vous l'avez affligée en mettant à mort son fils.
	21 Ensuite, il souffla trois fois sur le petit garçon, il invoqua le Seigneur, et il dit : Seigneur mon Dieu, que l'âme de ce petit garçon revienne en lui.
	22 Et il en fut ainsi. Le petit garçon jeta un grand cri ;
15 Et il se dressa pour s'asseoir le mort et commença à parler, et il le donna à la mère de lui.	23 Et Elie descendit de sa chambre dans la maison, et il le donna à la mère de lui ; et il lui dit : Regarde, ton enfant est en vie.
16-17 Puis saisit une peur tous et ils rendaient gloire à Dieu disant qu'un prophète grand s'était levé parmi nous et que a visité le Dieu le peuple de lui. et sortit la parole celle-là dans l'entière Judée au sujet de lui et dans toute la région.	24 Et la femme dit à Elie : Je reconnais que tu es un homme de Dieu ; la parole de Dieu dans ta bouche est véritable.

Quand on compare la scène de Naïn avec celle du livre des Rois, on note des éléments de similitude. Un prophète rencontre une veuve pour la première fois à la porte de la ville. Cette veuve a un fils, que Luc précise être unique, mais qui semble également unique d'après le texte du livre des Rois. Ce fils meurt et c'est le prophète qui lui redonnera la vie. On constate la résurrection du fils de la veuve de Sarepta par le fait qu'il jette un grand cri, et celui de la veuve de Naïn par le fait qu'il se met à parler. Un point saisissant, Luc reprend les mêmes mots que ceux du livre des Rois : et il le rendit à sa mère ; ainsi le centre d'attention est sur la mère, non sur le fils. Il est donc assez clair que Luc avait en tête ce récit en écrivant la scène de Naïn, et quand il écrit qu'un grand prophète s'est levé parmi nous, il se trouve à affirmer qu'un nouvel Élie est parmi nous. Par contre, on ne peut passer sous silence quelques différences : la veuve de Sarepta reproche à Élie d'être à la source de la mort de son fils, ce qui provoque la réponse de ce dernier, alors que la veuve de Naïn ne demande rien, et tout provient de l'initiative de Jésus; Élie doit prier Dieu et se coucher sur l'enfant pour lui redonner vie, Jésus n'a besoin que d'une parole.

- b. À plusieurs reprises, les évangélistes citent des passages de l'Ancien Testament. Il vaut la peine de mettre ces citations en parallèle avec le passage de l'Ancien Testament afin de déterminer s'ils se réfèrent à la Septante ou à une autre version, ou encore, comment ils ont modifié leur source. Prenons par exemple ce discours inaugural de Jésus à la synagogue de Nazareth où Luc met dans la bouche de Jésus un passage d'Is 61, 1-2. Cette citation est divisée en sept parties, et nous avons mis en parallèle la version grecque de la Septante et la version hébraïque du texte Massorétique. Comme l'ordre des affirmations entre le texte de Luc et celui de la Septante n'est pas identique, nous avons coloré les phrases qui divergent afin de les retrouver dans les colonnes parallèles.

Luc 4, 18-19	Isaïe 61, 1-2 Texte grec (LXX)	Isaïe 61, 1-2 Texte hébreu (MT)
1. L'esprit du Seigneur est sur moi parce qu'il m'a oint	1. L'esprit du Seigneur est sur moi parce qu'il m'a oint	1. L'Esprit du Seigneur Dieu est sur moi, parce que Yahvé m'a oint

2. Il m'a envoyé annoncer une bonne nouvelle aux pauvres	2. Il m'a envoyé annoncer une bonne nouvelle aux pauvres	2. Pour porter joyeux message aux pauvres,
3. Pour proclamer à des captifs une libération	3. Pour guérir les ayant été brisés de cœur	3. Pour guérir les cœurs brisés
4. Et aux aveugles le retour à la vue	4. Pour proclamer à des captifs une libération	4. Pour proclamer aux captifs la liberté
5. Pour envoyer les ayant été brisés en libération	5. Et aux aveugles le retour à la vue	5. Ceux qui ont été attachés l'ouverture [des yeux]
6. Pour proclamer une année du Seigneur acceptable	6. Pour proclamer une année acceptable de Yahvé	6. Pour proclamer une année acceptable de Yahvé

Qu'observons-nous?

- Il est clair que Luc se réfère au texte grec de la Septante, presque mot pour mot.
- Cependant, il opère un petit changement dans leur ordre. Il a préféré reléguer au cinquième rang la référence aux gens brisés mentionnés au troisième rang dans la Septante, ce qui a entraîné la promotion au 3e et 4e rang ce qui était au 4e et 5e rang dans la Septante. Pourquoi? Luc avait-il une version de la Septante différente de la nôtre?
- Quatre groupes sont identifiés : les pauvres, les captifs (de guerre), les aveugles (donc mendiants), les gens brisés. Qui sont ces gens brisés? Luc semble faire référence ici à Is 58, 6 : « Ce n'est pas un tel jeûne que j'ai choisi, dit le Seigneur ; mais romps tous tes liens avec l'injustice ; dénoue les nœuds des contrats violents ; renvoie en liberté les gens ayant été brisés ; déchire toute obligation injuste. » Ainsi, les gens brisés sont des gens pris dans le filet de l'injustice sociale, prisonniers de contrats injustes ; ils désignent donc des gens exploités, opprimés, écrasés par la vie.
- Qu'offre-t-on à ces gens? Considérons d'abord les pauvres. On leur offre une bonne nouvelle. De quelle bonne nouvelle s'agit-il? Non pas qu'ils deviendront riches. L'évangile de Luc dit simplement que le royaume de Dieu est pour eux, i.e., qu'ils sont grands devant Dieu, contrairement à la perception sociale. Qu'offre-t-on aux captifs? La libération de leur captivité. Cela se comprend aisément pour les captifs de guerre : cette libération leur permettait le retour à la maison et la fin de leur esclavage. Aux aveugles, on offre le retour à la vue. Pour les gens brisés, le texte de Luc offre la libération : si on se réfère à comment Is 58, 6 les définissait, cela signifie qu'ils sont libérés des contrats injustes, et donc la fin de leur situation d'exploités et d'opprimés. Ici, Luc opère un changement par rapport au texte de la Septante, et par là de la bible hébraïque. En effet, la Septante et la bible hébraïque parlent de « guérir » les cœurs brisés. Qu'est-à-dire? Quand Ézéchiël (21, 12) parle par exemple, des « cœurs brisés » (*Et s'ils te disent : Pourquoi gémis-tu ? réponds : A cause d'une nouvelle, parce que l'ennemi vient ; et tout cœur sera brisé, et toutes mains seront éternées ; et toute chair, tout souffle seront défaillants*), il désigne ceux qui perdent courage devant l'adversité ; nous sommes alors dans un contexte moral. Mais Luc a opté plutôt pour un contexte social où un individu subit l'injustice. Enfin, le Jésus de Luc offre à tous une année jubilaire ou sabbatique, appelée « acceptable du Seigneur », i.e. année de faveur de Dieu. Chez les Juifs, à tous les sept ans on devait libérer les esclaves, et à tous les 50 ans, on devait libérer les gens de leurs dettes.
- On aura peut-être observé que les 5e affirmation de la Septante (« Et aux aveugles le retour à la vue ») ne reprend pas telle quelle la 5e affirmation du texte hébreu (« Ceux qui ont été attachés l'ouverture [des yeux] »). Pourquoi? Remarquons d'abord que le texte hébreu fait référence aux gens en prison (ceux qui ont été attachés). Et ce qu'on offre est curieusement formulé : l'ouverture. Nous avons ici dans le texte hébreu un terme (*peqah-qôah*) unique dans toute la bible, qui désigne l'ouverture, en particulier des yeux. Or, nous sommes devant la situation où quelqu'un, étant dans un cachot obscur depuis longtemps, est enfin libéré et voit pour la première fois la lumière ; c'est une sortie de prison. Il est impossible de savoir quel texte hébreu le traducteur de la Septante avait sous les yeux. Si c'était bien ce texte, il a probablement jugé bon que, puisqu'on avait parlé plus tôt de « captifs », parler de « prisonniers » devenait redondant. Il a donc gardé l'image de retrouver la lumière, mais a remplacé « prisonnier » par « aveugle ».

c. Proposons enfin un troisième exemple qui nous vient de Mt 1, 23 qui cite Is 7, 14.

Matthieu 1	Isaïe 7: Septante (LXX)	Isaïe 7: Hébreu (MT)
23 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").	14 Voici, la vierge ( <i>parthenos</i> ) concevra ( <i>en gastri lēpsetai</i> ), et elle enfantera un fils, et tu appelleras son nom d'Emmanuel.	14 Voici, la jeune fille ( <i>'almâ</i> ) est (sera) avec un enfant et enfantera un fils, et elle appellera son nom Emmanuel.

Voici quelques remarques sur chacune des versions.

i. Le texte hébreu massorétique

- L'oracle d'Isaïe s'adresse au méchant roi Akhaz (vers 735 à 715 av. JC) pour donner un signe au monarque sceptique d'un événement contemporain
- L'enfant qui naîtra n'est pas le messie, mais un prince davidique qui délivrera Juda de ses ennemis
- 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
- 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
- Bref, le signe donné par le prophète désigne la naissance imminente d'une enfant de la lignée davidique conçu naturellement qui illustrera l'attention providentielle de Dieu pour son peuple.

ii. Le texte de la Septante

- Le traducteur de la Septante (vers l'an 140 av. JC) 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*.
- Avec le terme *parthenos*, le traducteur de la Septante entendait simplement dire 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.

iii. Le texte de Matthieu

- Matthieu emploie *hexei en gastri* (litt. : aura au ventre), plutôt que *lêpsetai en gastri* (litt. : recevra au ventre) de la Septante. Pourquoi? Matthieu entend suivre la structure standard des récits de naissance pour les grands personnages utilisée par la Septante où on dit bien : « avoir au ventre », et non pas : « recevoir au ventre »
- Matthieu écrit « ils l'appelleront » plutôt que « tu l'appelleras » de la Septante. Pourquoi? 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 l'appellera « Emmanuel », alors Jésus peut-être vraiment le fils d'Abraham, celui dans lequel seront bénies toutes les nations de la terre.
- Matthieu nous donne la signification du nom « Emmanuel », ce que ne fait pas la Septante. C'est un ajout de sa part à la citation d'Isaïe. Car la signification du nom devait échapper à ceux qui ne connaissaient pas l'hébreu. 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.
- Matthieu commence son évangile avec une généalogie qui a structure mathématique, constituée de trois ensembles de quatorze générations. Il voit dans tout cela un plan minutieusement préparé par Dieu 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.

Bref, Matthieu fait beaucoup référence à l'AT dans son évangile, mais bien souvent il le modifie et l'adapte pour soutenir son propos et sa théologie.

Comme on a pu le constater tout au long de cette présentation, l'analyse des parallèles est une étape importante dans l'analyse biblique, car elle permet de saisir les accents propres à un évangéliste. C'est à ce moment que commence à émerger sa théologie et sa perspective pastorale, tout en mettant en relief les traits de sa prose.

---

## 5. Analyse lexicographique

### A. [Grammaire et données statistiques](#)

1. [Partie du discours](#)
2. [Signification littérale](#)

3. [Données statistiques](#)
- B. [Signification du mot dans le passage analysé](#)
  1. [Les différentes significations que peut prendre le mot](#)
  2. [Signification spécifique dans le passage analysé](#)
- C. [L'origine du mot et sa place dans le vocabulaire de l'évangéliste](#)
  1. [Le travail rédactionnel de Matthieu](#)
  2. [Le travail rédactionnel de Luc](#)
  3. [L'utilisation de la source Q par Matthieu et Luc](#)
  4. [Le travail rédactionnel de Marc](#)
  5. [Jean](#)

L'évangéliste s'exprime avec des mots grecs. Aussi il importe que l'analyste ait un minimum de connaissance du Grec ancien. Car il aura à définir la signification des mots ou des expressions utilisés par l'évangéliste. Cela implique saisir la syntaxe, le sens du mot en général et le sens particulier dans une péripécie, et même repérer s'il y a lieu la source du mot ou de l'expression. Pour ce travail, quelques outils existent.

Pour l'analyse syntaxique, un bon outil en ligne est celui qui présente une analyse interlinéaire soit par chapitre : <https://biblehub.com/interlinear/matthew/1.htm>, soit par verset : <https://biblehub.com/text/matthew/1-1.htm> En format livre, il y a toujours le [Analysis Philologica Novi Testamenti Graeci](#), de Max Zerwick s.j.

Pour la définition des mots grecs, il existe quelques outils en français. En ligne, on trouvera <https://www.lexilogos.com/grec-ancien-dictionnaire.htm> qui offre les définitions en français par Anatole Bailly, mais également dans d'autres langues. Je me sers beaucoup de [A Greek-English Lexicon of the New Testament](#) de Grimms Wilkes et traduit en anglais par Joseph Henry Thayer qu'on pourra trouver en format PDF sur ce site : <http://www.christianresearcher.com/uploads/1/6/2/9/16298120/01greekenglishlexicongrimmthayer.pdf>. En format livre, j'utilise [Dictionnaire grec-français du Nouveau Testament](#) de Maurice Carrez et François Morel. Paris-Neuchâtel : Cerf – Delachaux et Niestlé, 1971. Pour la Septante, on pourra télécharger en format PDF le [A Greek-English Lexicon of the Septuagint](#) à partir du site : <https://archive.org/details/a-greek-english-lexicon-of-the-septuagint-revised-edition>.

Pour repérer les occurrences des mots grecs, je vous propose ce que j'ai moi-même créé, mais qui est surtout centré sur les occurrences du mot dans les évangiles-actes-lettres johanniques, même si à l'occasion je présente également les occurrences dans la traduction grecque de la Septante : <https://www.mystereetvie.com/lexique0.html>; ce lexique a l'avantage de présenter les statistiques sur les occurrences du mot dans les évangiles-Actes. Si on désire obtenir toutes les occurrences des mots du Nouveau Testament à travers toute la Bible grecque, il y a ce site : <https://lexicon.katabiblon.com/index.php?diacritics=on>. En format livre, on pourra se servir de [A Concordance of the Greek Testament](#), Moulton (W.F.) et Geden (A.S.).

Enfin, pour la grammaire, j'utilise le livre de Maurice Carrez, [Grammaire grecques du Nouveau Testament](#). Neuchâtel : Delachaux et Niestlé, 1972. Mais il existe d'anciennes grammaires en ligne qu'on peut télécharger en format PDF, comme : [Grammaire grecque du Nouveau Testament, par Bernard Botte, o.s.b.](#); ou encore : [Grammaire du grec du Nouveau Testament, par A.T. Robertson, traduit en français par E. Montet](#).

Il à noter que le site anglophone <https://biblehub.com/> présente de riches ressources tant pour l'Ancien que pour le Nouveau Testament.

Dans ce chapitre sur l'analyse lexicographique, nous nous arrêterons sur trois aspects de l'analyse : la grammaire et les données statistiques, la signification du mot ou de l'expression, et son origine et sa place dans le vocabulaire de l'évangéliste.

#### A. Grammaire et données statistiques

##### 1. Partie du discours

La première question dans l'analyse grammaticale d'un mot est de se demander : quel rôle joue ce mot dans la phrase, ou quelle est sa partie du discours. En grec, un mot peut être :

- Un verbe
- Un nom
- Un article
- Un adjectif
- Un pronom
- Un nombre
- Un adverbe
- Une préposition
- Une conjonction
- Une interjection
- Une particule

a. Le verbe

Devant un verbe, il y a quatre questions qu'il faut se poser : quelle voix, quelle mode, quel temps, quel nombre.

i. Voix : en Grec, on distingue 4 voix. Il y a :

- Actif : Ce que fait le sujet
- Passif : Ce que subit le sujet
- Moyen : Il correspond au verbe réfléchi et l'action se fait dans l'intérêt du sujet
- Déponent : Le verbe n'a pas d'actif, mais sa signification correspond à la voix moyenne

ii. Mode : on distingue les modes personnels et impersonnels

a. Modes personnels :

- Indicatif : mode factuel
- Impératif : mode d'un ordre
- Subjonctif : mode du potentiel ou de l'éventuel
- Optatif : mode du souhait, très rare dans le NT

b. Modes impersonnels

- Infinitif
- Participe

iii. Temps : dans le NT on rencontre six temps qu'on peut regrouper ainsi

a. Temps primaires :

- Présent : action en cours
- Futur : une action qui aura lieu
- Parfait : une action qui a eu lieu

b. Temps secondaires :

- Imparfait : une action commencée dans le passé et qui se poursuit
- Plus-que-parfait : une action qui a eu lieu avant le moment du passé que l'on raconte
- Aoriste : une action qui a eu lieu dans le passé et qui est terminée; c'est un point dans le temps

iv. Nombre : le singulier et le pluriel

L'analyse grammaticale du verbe nous donne souvent les premières indications sur le style de l'évangéliste. Par exemple, on pourra noter que Marc aime beaucoup raconter une histoire en utilisant le présent, appelé: présent historique, alors que Matthieu ou Luc préfèrent l'aoriste. Par exemple, Marc écrit : « Et il leur dit (présent) : "Allons ailleurs... " » (Mc 1, 38), alors que Luc, lorsqu'il reprend ce passage, écrit : « Mais il leur dit (aoriste) : "Aux autres villes aussi il me faut... " ».

Dans le NT, le participe est très employé, et donc on le rencontre régulièrement. Quand il est précédé de l'article il devient un nom et peut en jouer tous les rôles. Par exemple, il joue le rôle de complément d'objet direct dans la phrase : « mangez les [choses] étant présentées à vous » (Lc 10, 8); ou le rôle de sujet dans la phrase : « le livrant moi s'est approché » (Mt 26, 46). Voici des exemples fréquents : Mt 2, 15 : *to rhêthen* (l'ayant été dit = la parole); Lc 8, 56 : *to gegonos* (l'ayant advenu = l'événement), Lc 9, 7 : *ta ginomena* (les choses advenant = les événements).

Un cas spécial est celui du génitif absolu. La phrase est une proposition participiale qui a une signification indépendante et joue le rôle d'une proposition subordonnée conjonctive, i.e. qui nous donne le contexte de la scène. Par exemple, Mc 5, 18 : « Et lui (gén.) montant (gén.) dans la barque, l'homme... » = « Comme il montait dans la barque, l'homme... »; Mt 27, 17 : « Eux (gén.) ayant été donc rassemblés (gén.), Pilate... » = « Comme ils avaient été rassemblés, Pilate... ».

En grec, le verbe contient parfois son sujet, par exemple Mt 26, 46a : *egeiresthe, agōmen* = levez-vous, allons, ou encore Mt 2, 9 : *eporeuthēsan* = ils allèrent. Mais bien souvent, le sujet est un nom ou un participe substantivé. Même si dans ce cas on trouve facilement le sujet, surtout s'il est dans la même phrase, il arrive toutefois qu'il faille un travail d'analyse pour le repérer. C'est souvent le cas chez Marc qui assume que le lecteur sait qui est le sujet de l'action, en particulier Jésus. Par exemple, dans la section Mc 1, 16-45, le nom « Jésus » n'apparaît qu'au v. 17 et au v. 25. Pourtant, au cours de ces 30 versets, c'est Jésus qui est le sujet de toutes les actions. Mais Marc se contente de répéter « il ».

b. Le nom, l'adjectif, l'article, le pronom et le nombre

Ces cinq catégories de mot sont déclinables selon le cas, le genre et le nombre.

Le cas exprime le rôle qu'un mot joue dans la phrase. Il y en a cinq, dont les quatre principaux, auxquels s'ajoute le vocatif.

- i. Le nominatif : il désigne le sujet de l'action : Qui? Et son attribut.
  - ii. Le vocatif : il exprime l'interpellation directe ou l'invocation d'une personne (ou d'une chose); il est relativement rare. Mt 15, 28 : « Alors répondant, Jésus lui dit : « O Femme (vocatif), grande est ta foi ».
  - iii. L'accusatif : il désigne l'objet de l'action : Quoi ou Qui? Il exprime le mouvement dans l'espace et dans le temps. Notons qu'en grec on peut avoir un double accusatif avec certains verbes comme interroger, demander, enseigner, vêtir. Par exemple, Mc 4, 2 : « Il enseignait eux (accusatif) beaucoup de choses (accusatif) en paraboles ».
  - iv. Le génitif : il désigne l'origine : De Quoi ou de Qui? C'est un complément de verbe ou de nom. C'est le cas le plus employé dans tout le NT. Sous l'influence de l'Hébreu, on retrouve dans le grec du NT le génitif de qualité qui remplace bien souvent l'adjectif. Par exemple, Lc 16, 8 : « Et le maître loua l'intendant d'injustice (génitif) », au lieu de : « Et le maître loua l'intendant injuste ».
  - v. Le datif : il désigne l'attribution : À Qui ou à Quoi? Sa fonction essentielle est de marquer l'attribution, la possession et par extension l'intérêt. Il marque aussi le lieu où l'on est, le point précis du temps où l'on se trouve. Par exemple, Mt 8, 15 : « elle se leva et se mit à le (datif) servir »
- c. Les adverbes, les prépositions, les conjonctions, les interjections et les particules

Ces cinq catégories de mot sont invariables, et donc indéclinables.

- i. Les adverbes. Comme son nom l'indique, l'adverbe modifie un verbe, mais aussi un adjectif ou un autre adverbe. On peut les regrouper en trois grandes catégories : l'adverbe de lieu (où es-tu? Où vas-tu? D'où viens-tu?) Par exemple Mt 4, 6 : « Si tu es Fils de Dieu, jette-toi en bas (*katō*) »; l'adverbe de temps (Quand? À quel moment? Depuis quand? Combien de fois?) Par exemple Mt 25, 38 : « Quand (*potē*) t'avons-nous vu étranger... »; l'adverbe de quantité ou de manière (Comment? Combien?) Par exemple, Mc 7, 37 : « Il a bien (*kalōs*) fait toutes choses... ».

Enfin, signalons les adverbes affirmatifs et négatifs. Pour les affirmations, on utilise habituellement l'adverbe *nai* (par exemple, Mt 15, 27 : « Qui (*nai*), Seigneur! dit-elle »), mais on utilise parfois la particule *ge* pour donner une tournure affirmative à la phrase (par exemple, Mt 7, 20 : « Ainsi en effet (*ge*), c'est à leurs fruits que vous les reconnaîtrez ». Pour les négations, on utilise l'adverbe *ou* ou *ouch* (ne... pas) avec les verbes à l'indicatif, et *mē* avec les autres modes, et ses dérivés, à savoir :

- *Ouketi* : ne plus (Mt 19, 6 « Ainsi ils ne sont plus (*ouketi*) deux, mais une seule chair »),
- *Ouchi* : absolument pas, une négation renforcée (Lc 1, 60 : « mais, prenant la parole, sa mère dit: "Non (*ouchi*), il s'appellera Jean »)
- *Oude*: même pas, ni (Mt 22, 46 « Nul ne fut capable de lui répondre même pas (*oude*) un mot »),
- *Ou mē* : très forte négation : pas de danger que (Lc 6, 37 : « ne condamnez pas, et vous ne serez pas (*ou mē*) condamnés »)

- ii. Les prépositions servent à lier les idées dans une phrase, plus précisément à marquer le rapport qui unit le complément au mot complété. Il y a trois catégories de prépositions : les prépositions qui commandent un cas unique pour complément, les prépositions qui commandent deux cas possibles, et les propositions qui commandent trois cas possibles.

		<b>Accusatif</b> (exprime le mouvement vers)	<b>Génitif</b> (le mouvement qui vient de)	<b>Datif</b> (absence de mouvement)
Avec un seul cas	<i>ana</i>	de bas en haut		
	<i>eis</i>	vers, dans		
	<i>anti</i>		en échange de, au lieu	
	<i>apo</i>		de, loin de, depuis	
	<i>ek (ex)</i>		de, hors de	
	<i>pro</i>		devant, avant	
	<i>en</i>			dans, à
	<i>syn</i>			avec
	<i>dia</i>	à cause de, grâce à	à travers, pendant	

Avec deux cas	<i>kata</i>	le long de, selon	en bas, contre	
	<i>meta</i>	après (temps)	parmi, avec	
	<i>peri</i>	autour de, vers	au sujet de, quant à	
	<i>hyper</i>	au-dessus, au-delà	sur, en faveur de	
	<i>hypo</i>	sous	par	
Avec trois cas	<i>epi</i>	sur, pendant, en vue de	sur, au moment de	en plus de, sur
	<i>para</i>	auprès de, le long de, plus que, contre	d'auprès de, de chez, de la part de	auprès de
	<i>pros</i>	vers, à, en vue de	du côté de, en faveur de	tout près de, contre

Voici une liste d'adverbes ou de locutions utilisés comme prépositions et qui commandent toujours le génitif :

- Devant, en face de : *emprosten, enōpion, enantion, katenōpion*
- Devant, vis-à-vis : *enanti, apenanti, katenanti*
- Derrière : *opisō, opisthen*
- Dessus, sur : *epanō, hyperanō*
- Sous, dessous : *hypokatō*
- Entre : *metaxy, ana meson, en mesō, dia mesou, ek mesou*
- Jusque : *achri, achris, mechri, mechris, heōs*
- Sans : *chōris, aneu, plēn*
- À cause de, grâce à : *heneka, heneken, heineken, charin*

iii. Les conjonctions servent à joindre deux mots, deux groupes de mots, deux propositions ou deux phrases. On peut les ranger en deux catégories :

- Les conjonctions de coordination qui relient étroitement deux membres de phrases, comme *kai* (et, aussi), *oute... oute; mēte... mēte* (ni, même pas), *ē* (ou), *ē kai* (ou aussi), *ē... ē* (ou bien... ou bien), *alla* (mais), *gar* (car), *dio* (c'est pourquoi), *dioti* (parce que), *oun* (donc), *homōs* (également)
- Les conjonctions de subordination qui introduisent une proposition subordonnée, comme *hote* (que, parce que), *hoti* (que), *hotan* (lorsque), *epan* (quand), *ean* (si), *ei* (si), *hina* (afin que), *hōste* (de telle que), *heōs* (jusqu'à), *epei* (puisque), *epeidē* (puisque), *epeidēper* (puisque), *kathōs* (comme), *mēpote* (de peur que), *katha* (selon que).

iv. Les interjections représentent un mot pouvant être employé isolément pour traduire, sous la forme d'une exclamation ou d'une interrogation, une émotion vive et soudaine, ou bien pour relancer la communication. Dans les évangiles quatre sont à signaler :

- *idou* (voici, voilà), par exemple : Mt 3, 17 : « Et **voici** (*idou*) qu'une voix venue des cieux disait... »,
- *ouai* (malheur), par exemple : Mt 11, 21 : « **Malheur** (*ouai*) à toi, Chorazeïn! **Malheur** (*ouai*) à toi, Bethsaïde! »,
- *ide* (voici, vois), par exemple Mc 2, 24 : « Et les Pharisiens lui disaient: "**Vois** (*ide*)! Pourquoi font-ils le jour du sabbat ce qui n'est pas permis? »,
- *ō* (O!), par exemple Mc 9, 19 : « **Ō** (*ō*) génération incrédule, leur répond-il ». Parmi les autres interjections de l'évangile, nommons : *ea* (Ah!) dans Lc 4, 34, *oua* (Hé!) dans Mc 15, 29.

v. Les particules sont des petits mots qui tantôt exercent une action sur les propositions entières et deviennent alors des conjonctions ou bien des compléments de la conjonction à laquelle elles viennent en aide en en soulignant le sens ou en le nuancant, tantôt soulignent le sens d'un mot et sont des sortes d'adverbes. La particule est une des caractéristiques de la langue grecque. C'est elle qui, en particulier, donne l'intonation dans le dialogue (M. Carrez, Grammaire grecque du Nouveau Testament, p. 113). Dans les évangiles on trouve onze particules, qu'on peut ordonner par ordre d'importance :

- *de* (puis, mais) qui apparaît presque à tous les deux versets, et qui sert à lier les différents moments d'un récit, que les évangélistes utilisent de manière presque équivalente à *kai* (et). La particule est utilisée comme conjonction de coordination.
- *te* (et, à la fois, aussi), présente surtout dans les Actes des Apôtres, mais absente de Marc. La particule est utilisée comme conjonction de coordination.
- *men* (certes, d'une part, ainsi), présente dans les quatre évangiles, mais surtout dans les Actes des Apôtres. La particule est utilisée comme conjonction de coordination.

- *hōsper* (comme), présente surtout chez Matthieu, mais absente chez Marc. La particule est utilisée parfois comme conjonction de subordination, parfois comme adverbe de manière.
- *ge* (du moins, même, en effet, sinon, encore plus), présente seulement chez Matthieu et Luc. Elle ne se trouve jamais seule, mais sert à souligner le mot qui précède pour mettre en valeur sa signification, Elle donne une tournure positive à la phrase sans dire explicitement : oui.
- *mēti* (est-ce que?) est une particule interrogative qui s'attend à une réponse négative. Elle est présente dans les quatre évangiles.
- *mentoi* (cependant) ne se retrouve que dans l'évangile de Jean et les épîtres de Jacques et Jude dans le NT et dans le livre des Proverbes dans la Septante. La particule est utilisée comme conjonction de coordination.
- *dē* (maintenant, dès lors) est très peu fréquente dans tout le NT. La particule est utilisée comme conjonction de coordination.
- *pote* (un jour, autrefois) ne se rencontre que chez Luc et Jean dans les évangiles. La particule est utilisée comme adverbe de temps.
- *ēper* (que) présente uniquement chez Jean dans tout le NT. La particule est utilisée comme conjonction comparative.
- *toīnyn* (ainsi donc) présente uniquement chez Luc dans les évangiles. La particule est utilisée comme conjonction de coordination.

## 2. Signification littérale

Quand on fait l'analyse lexicographique du texte grec, il est important de faire la traduction la plus littérale possible. Cela est vrai pour chaque mot. Pourquoi? C'est une façon de sentir l'esprit de la langue grecque. Car très souvent il n'y pas d'équivalence exacte entre deux langues, et nos bibles ont recours à différents mots pour traduire le même mot grec selon les contextes où il est utilisé.

Prenons l'exemple du verbe *apolyō*, qui signifie littéralement : délier. Le monde grec emploie ce mot dans diverses circonstances.

- On l'emploie d'abord lorsque quelqu'un sort de prison, car y ayant été enchaîné, on le délie de ses chaînes. Nos bibles traduiraient par exemple ce verbe par « relâcher » ou « laisser partir ».
- On emploie aussi ce verbe dans le contexte d'une foule qui est rassemblée, et donc des liens se forment entre les gens, et délier ces liens-là signifient qu'on demande à la foule de quitter les lieux. Nos bibles traduiraient par exemple ce verbe par « renvoyer » la foule.
- On emploie également ce verbe dans le contexte du lien matrimonial, et donc délier signifie mettre un terme à ce lien. Nos bibles traduiraient par exemple ce verbe par « répudier » ou « renvoyer » ou « divorcer ».
- On emploie enfin ce verbe en référence à une offense vis-à-vis de quelqu'un, une offense qui est vue comme une dette comme celle qui lie deux individus par contrat, et donc délier le débiteur signifie en quelque sorte déchirer le contrat, et donc remettre la dette. Ajoutons que dans l'Antiquité, une infirmité ou une maladie était vue comme ayant sa source dans le péché, et donc remettre la dette du péché signifiait couper les liens avec les forces du mal. Nos bibles traduiraient par exemple ce verbe par « pardonner » ou « délivrer ».

Pour la liste des occurrences de ce mot dans le Nouveau Testament, voir le [lexique sur apolyō](#).

Une situation particulière concerne les verbes avec la même racine, mais qui se distinguent par des préfixes différents. Prenons l'exemple du verbe *bainō* qui signifie littéralement : marcher. Mais dans la langue grecque on lui a ajouté différentes prépositions comme préfixe pour en modifier le sens. Ainsi :

- Ajout de *ana* (mouvement du bas vers le haut) : *anabainō*, littéralement : marcher vers le haut, d'où monter
- Ajout de *apo* (de, loin de, depuis) : *apobainō*, littéralement : marcher loin de, d'où sortir
- Ajout de *dia* (à travers) : *diabainō*, littéralement : marcher à travers, d'où traverser
- Ajout de *en* (dans) : *embainō*, littéralement : marcher dans [une barque], d'où embarquer
- Ajout de *epi* (sur) : *epibainō*, littéralement : marcher sur [un âne, une ville], d'où monter
- Ajout de *kata* (mouvement du haut vers le bas) : *katabainō*, littéralement : marcher vers le bas, d'où descendre
- Ajout de *meta* (parmi) : *metabainō*, littéralement : marcher parmi, d'où se déplacer
- Ajout de *para* (à côté de) : *parabainō*, littéralement : marcher à côté de, d'où s'écarter
- Ajout de *pro* (devant) : *probainō*, littéralement : marcher devant, d'où avancer
- Ajout de *pros* (vers) et *ana* (mouvement du bas vers le haut) : *prosanabainō*, littéralement : marcher vers le haut, d'où monter

- Ajout de *syn* (avec) et *kata* (mouvement du haut vers le bas) : *synkatabainō*, littéralement : marcher ensemble vers le bas, d'où descendre avec
- Ajout de *syn* (avec) : *symbainō*, littéralement : marcher avec, d'où rencontrer, arriver (à propos d'événements)
- Ajout de *syn* (avec) et *ana* (mouvement du bas vers le haut) : *synanabainō*, littéralement : marcher ensemble vers le haut, d'où monter ensemble avec

Retrouver la signification littérale des mots permet de mieux saisir la pensée de l'auteur. Prenons l'exemple de Lc 10, 2b que la Traduction Œcuménique de la Bible (TOB) et la Bible de Jérusalem (BJ) traduisent ainsi : « Priez donc le maître de la moisson d'envoyer (*ekballō*) des ouvriers dans sa moisson ». Or, quelle est la signification littérale du verbe *ekballō*, formé de la préposition *ek* (hors de), et du verbe *ballō* (jeter)? Il signifie : chasser ou expulser. Comment la TOB et la BJ peuvent-ils traduire ce verbe par : envoyer? Au verset précédent, Luc mentionne l'envoi en mission des disciples en utilisant le verbe approprié : *apostellō* (envoyer). Pourquoi est-ce différent au v. 2? C'est en conservant la signification littérale qu'on arrive à saisir les nuances de la pensée de l'auteur. En effet, le verbe *ekballō* peut prendre plusieurs nuances autour de signification de base « jeter dehors », comme celui d'extraire. Par exemple, dans la parabole du bon Samaritain, Luc écrit : « Le lendemain, il extraît (*ekballō*) deux deniers [de sa bourse] et les donna à l'hôtelier » (10, 35a). Et surtout nous avons ce passage de Jean 10, 4 : « Quand il a extraît (*ekballō*) [de l'enclos] celles qui sont à lui, il marche devant elles et les brebis le suivent, parce qu'elles connaissent sa voix. ». Tout cela éclaire notre v. 2. La prière adressée au Seigneur demande de faire sortir certains chrétiens hors du confort de l'enclos de la communauté pour partir en mission : c'est en quelque sorte une demande d'expulsion de la communauté pour la bonne cause. En traduisant *ekballō* par « envoyer », comme le font plusieurs bibles, et non pas par « extraire », on rate la nuance de la pensée de l'auteur.

Un autre exemple du bénéfice de la traduction littérale est le mot *misthos*, qui signifie littéralement : ce qui est dû. On le traduit soit par salaire, soit par récompense. Malheureusement, si on peut faire une corrélation entre « salaire » et ce qui est dû, on ne peut pas le faire avec « récompense », car celle-ci est optionnelle et ne peut être considérée comme un dû. Ainsi, quand on lit une phrase comme Mt 5, 12 (« Soyez dans la joie et l'allégresse, car votre récompense (*misthos*) sera grande dans les cieux »), on a l'impression qu'on fait référence à un « cadeau » de Dieu, alors que la phrase fait littéralement référence à « ce qui est dû ».

Un exemple intéressant d'une traduction littérale concerne le verbe *metanoō*, formé de la préposition *meta* (parmi, à côté de) et du verbe *noeō* (percevoir avec l'esprit, comprendre), et donc signifie littéralement : percevoir à côté de ou autrement, d'où changer d'idée. Nos bibles traduisent habituellement ce verbe par « se repentir », ou « se convertir ». Le problème avec « se repentir » est que le mot est synonyme de regretter et met l'accent sur l'aspect affectif, alors que *metanoō* exprime avant tout une nouvelle compréhension des choses. De même, le verbe « se convertir » est trop associé à la conversion religieuse et met l'accent sur un changement, sans spécifier à quel niveau. Le verbe *metanoō* décrit un changement dans la perception des choses : il y a des choses qu'on ne voyait pas avant et que maintenant on voit. Bien sûr un changement dans la perception des choses entraîne un changement d'attitude, mais cela représente une autre étape.

### 3. Données statistiques

#### a. Observations générales

Qu'entend-on par « données statistiques »? Il s'agit du calcul du nombre d'occurrences d'un mot ou d'une expression en référence à un livre ou à un auteur particulier. Pourquoi ces statistiques ont-elles une certaine importance? Elles nous permettent d'identifier les mots préférés d'un auteur, ce qui donne un éclairage à la fois sur son style et donne des indications sur sa théologie. Voilà la raison pour laquelle j'ai créé [un lexique](#) centré sur les évangiles avec le nombre d'occurrences des différents mots dans chacun des livres.

	Mt	Mc	Lc	Jn	Ac	1Jn	2Jn	3Jn	Total
Nombre total de mots grecs	18 346	11 304	19 482	15 635	18 450	2 141	245	219	85 822
Mots grecs différents	1 680	1 346	2 034	1 020	2 012	233	96	108	3 756

Un premier regard sur ces statistiques nous apprend que l'évangile de Luc est de loin le plus volumineux, non seulement en considérant le total de mots de son évangile (19 482 mots), mais également le nombre de termes grecs différents pour écrire son évangile (2 034 mots). Il nous offre donc un vocabulaire très riche, ce qui présume que le grec est sa langue maternelle.

À l'opposé, l'évangile selon Jean a été écrit avec le minimum de mots : quand on regarde le nombre total de mots (15 635) il est un peu plus volumineux que ce que présente l'évangile de Marc, mais il n'utilise que 1 020 termes grecs différents; ce sont souvent les mêmes termes qu'il répète tout au long de son évangile, comme quelqu'un dont la langue grecque est apprise sur le tard, mais qui sait utiliser les limites de son vocabulaire pour exprimer une pensée d'une grande profondeur spirituelle.

Quand on considère maintenant le nombre de termes différents par rapport au nombre total de mots dans l'évangile, on obtient ceci :

Mt	Mc	Lc	Jn	Ac
18 346	11 304	19 482	15 635	18 450
1 680	1 346	2 034	1 019	2 011
9,2%	11,9%	10,4%	6,5%	10,9%

C'est Marc qui remporte la palme chez les évangélistes avec 11,9%. Qu'est-ce à dire? Cela démontre une bonne variété dans la connaissance des mots grecs, ce qui amène les biblistes à le considérer comme quelqu'un de langue grecque. En revanche, Jean réussit à écrire un texte de 15 635 mots avec seulement 6,5% de mots différents.

Enfin, terminons par une remarque sur les lettres de Jean que j'ai intégrées à mes statistiques sur les évangiles. Pourquoi? La parenté entre l'évangile de Jean et les trois lettres dites de Jean est si grande que si ce n'est pas du même auteur, il faut attribuer cette parenté à une même école de pensée. Pensons à tout le vocabulaire autour de la connaissance, comme *ginōskō* (connaître), *oïda* (savoir), *theaomai* (contempler), *phaneroō* (manifester), *parrēsia* (visibilité), *logos* (parole), *phōs* (lumière), *alētheia* (vérité), *alēthēs* (vrai), *alēthōs* (vraiment), *alēthinos* (véritable), et son opposé comme *skotia* (obscurité), *pseudos* (menteur), *pseustēs* (menteur), *typhloō* (aveugler), *amartanō* (errer, pécher), *amartia* (péché). De même, apparaît les couples *agapaō* (aimer) / *miseō* (haïr), *kalōs* (bien) / *kakos* (mauvais). On y retrouve l'atmosphère d'un grand procès avec des mots comme *martyreō* (témoigner), *martyria* (témoignage), *homologeō* (professer), *diabolos* (adversaire). L'amour est associé à des œuvres avec des mots comme *ergon* (oeuvre), *entolē* (précepte), *ergazomai* (oeuvrer). Les mots fréquents de Jean apparaissent également dans les lettres, comme *zaō* (vivre), *zōē* (vie), *aiōnios* (éternel), *kosmos* (monde). Dieu est nommé *patēr* (père), et Jésus soit *christos* (christ), soit *monogenēs* (unique engendré), et pour exprimer la relation avec le croyant le verbe *menō* (demeurer) est abondamment utilisé. Ainsi donc, dans une analyse lexicographique des évangiles, il faut tenir compte des lettres de Jean.

#### b. Observations particulières

Après avoir fait les observations grammaticales du mot qu'on analyse et avoir déterminé son sens littéral, il est bon alors d'examiner la fréquence de ce mot chez les évangélistes, et en particulier chez l'évangéliste qu'on étudie. Cela permet d'anticiper l'importance que l'évangile accorde à ce mot. Donnons des exemples selon les évangélistes.

##### i. Marc

Chez Marc, les *grammateus* (scribes) occupent une grande place parmi les adversaires de Jésus et ils reviennent en scène régulièrement tout au long de son évangile, et les statistiques donnent ceci : Mt = 22; Mc = 21; Lc = 14; Jn = 1; Ac = 4; 1Jn = 0; 2Jn = 0; 3Jn = 0. On peut avoir l'impression que le mot est plus fréquent chez Matthieu, et que l'évangile de Luc n'est pas loin derrière, mais si en enlève chez Matthieu et Luc les occurrences qui sont simplement une copie de Marc, on se retrouve plus justement avec Mt = 13; Mc = 21; Lc = 4; Jn = 1; Ac = 4. Ainsi, Marc est l'évangéliste qui donne la plus grande place aux scribes, ces lettrés et spécialistes de la Bible, et c'est à eux, avec la participation des grands prêtres, qu'il attribue la mort de Jésus.

Un autre exemple de ce que permet les données statistiques concernent le style de Marc, comme l'adverbe *euthys* (aussitôt) : Mt = 5; Mc = 41; Lc = 1; Jn = 3; Ac = 1; 1Jn = 0; 2Jn = 0; 3Jn = 0. Et comme les cinq occurrences de Matthieu proviennent d'une copie de Marc, des statistiques plus exactes donnent : Mt = 0; Mc = 41; Lc = 1; Jn = 3; Ac = 1. Marc semble utiliser « aussitôt » pour lier ensemble certaines scènes ou certaines actions, ou encore exprimer la force de l'action, de la parole et de l'appel de Jésus.

Les données statistiques nous signalent que Marc aime beaucoup le verbe *eperōtaō* (interroger) : Mt = 8; Mc = 25; Lc = 17; Jn = 2; Ac = 2; 1Jn = 0; 2Jn = 0; 3Jn = 0. Et si on enlève chez Matthieu et Luc les occurrences qui sont simplement une copie de Marc, on obtient ces nouvelles données : Mt = 5; Mc = 25; Lc = 10; Jn = 2; Ac = 2. Chez Marc, Jésus interroge beaucoup les gens et ses disciples, et ces derniers l'interrogent beaucoup; l'évangéliste a une préférence pour cette forme de dialogue.

##### ii. Matthieu

Un bon exemple du style de Matthieu est sa façon d'utiliser de manière récurrente le verbe *proserchomai* (s'approcher) : Mt = 51; Mc = 5; Lc = 10; Jn = 1; Ac = 10; 1Jn = 0; 2Jn = 0; 3Jn = 0. La plupart du temps, ce sont les gens, en particulier ses disciples, qui s'approchent de Jésus. C'est sa façon d'introduire un récit et d'amener toute l'attention sur les personnages principaux de la scène, braquant les projecteurs sur le dialogue ou l'action qui suit.

Un autre exemple d'un verbe qui lui est particulier, surtout si on considère les Synoptiques, est le verbe *proskyneō* (se prosterner) : Mt = 13; Mc = 2; Lc = 3; Jn = 11; Ac = 4; 1Jn = 0; 2Jn = 0; 3Jn = 0. Le nombre d'occurrences chez Jean est trompeur, car sur les 11 présences du verbe, neuf apparaissent dans le dialogue avec la Samaritaine où on discute du lieu où on doit rendre un culte. Chez Matthieu, sur les 13 occurrences, 10 s'adressent à Jésus, et ces dix occurrences lui sont propres. C'est là l'expression chez Matthieu d'une « théologie haute », où Jésus est présenté sous ses traits divins, celui qu'on connaît à travers la foi en la résurrection.

Un indice révélateur de l'auteur de l'évangile selon Matthieu est l'utilisation du mot *ouranos* (ciel) : Mt = 82; Mc = 18; Lc = 35; Jn = 18; Ac = 26; 1Jn = 0; 2Jn = 0; 3Jn = 0. Car sur les 82 occurrences du mot chez Matthieu, 37 sont un euphémisme pour désigner Dieu. Cette manière de parler est très propre au monde juif où on évite de désigner Dieu par son nom, et donc on fait plutôt référence à sa demeure. Tout cela reflète la judaïté de Matthieu.

### iii. Luc (évangile et Actes des Apôtres)

Les exemples que peuvent nous donner les données statistiques sur les particularités de Luc sont innombrables. Contentons-nous de quelques-uns, à commencer par un trait de son style littéraire, celui d'accompagner régulièrement le sujet du verbe, surtout dans les paraboles, du pronom indéfini *tis* (un certain [type]) : Mt = 21; Mc = 34; Lc = 81; Jn = 54; Ac = 112; 1Jn = 6; 2Jn = 1; 3Jn = 1. C'est une façon de désigner un individu quelconque, et qu'il importe peu d'identifier.

Mais la plupart du temps, ses insistances propres reflètent sa théologie. Par exemple, son utilisation fréquente de *kyrios* (seigneur) : Mt = 80; Mc = 18; Lc = 104; Jn = 52; Ac = 107; 1Jn = 0; 2Jn = 0; 3Jn = 0. Et il est remarqué que chez lui le terme désigne d'abord Jésus (40 fois dans l'évangile, 53 fois dans les Actes), puis Dieu (37 fois dans les évangiles, 45 fois dans les Actes); c'est le Jésus de la foi qu'il considère. De même, sa théologie donne une grande place à l'Esprit Saint : Mt = 5; Mc = 4; Lc = 14; Jn = 4; Ac = 42; 1Jn = 0; 2Jn = 0; 3Jn = 0.

Les données statistiques révèlent aussi sa vision de la vie chrétienne. Car celle-ci présuppose une conversion présentée comme l'action de se retourner, *hypostréphō*, un verbe qu'il est seul à utiliser dans les évangiles : Mt = 0; Mc = 0; Lc = 21; Jn = 0; Ac = 11; 1Jn = 0; 2Jn = 0; 3Jn = 0. De même, à l'image de Jésus qui chemine pendant 10 chapitres (de Lc 9, 51 à 19, 28), la vie chrétienne prend la forme d'un long cheminement avec le verbe *poreuō* (aller, marcher) : Mt = 29; Mc = 3; Lc = 52; Jn = 16; Ac = 37; 1Jn = 0; 2Jn = 0; 3Jn = 0.

Enfin, mentionnons que Luc nous présente un univers clairement sexué : car plutôt que d'utiliser le terme générique *anthropos* (l'homme comme être humain générique), il opte très souvent pour le terme sexué *anēr* (mâle, mari) : Mt = 8; Mc = 4; Lc = 27; Jn = 8; Ac = 100; 1Jn = 0; 2Jn = 0; 3Jn = 0; et c'est Luc qui met le plus souvent en scène une *gynē* (femme) : Mt = 29; Mc = 17; Lc = 41; Jn = 22; Ac = 19; 1Jn = 0; 2Jn = 0; 3Jn = 0.

Terminons en faisant remarquer qu'en considérant seulement les quatre évangiles, on trouve dans l'évangile de Luc 646 mots absents totalement des trois autres évangiles. Voilà un écho de la singularité et de la richesse de son vocabulaire et de son style.

### iv. Jean

Nous avons signalé plus tôt un certain nombre de particularités du vocabulaire johannique comme cet accent sur la connaissance, ou la présentation de l'évangile sous la forme d'un grand procès avec des témoins et des accusateurs, ou la manière de présenter Dieu comme Père et Jésus comme unique engendré. Contentons-nous des autres traits de cet évangile que révèlent les données statistiques.

Commençons d'abord par la langue de Jean. Les statistiques générales ont déjà révélé qu'il est celui qui utilise le moins de mots différents. En fait, il a recours très souvent aux mots de base de toute langue : le verbe *echō* (avoir) : Mt = 74; Mc = 70; Lc = 77; Jn = 87; Ac = 44; 1Jn = 28; 2Jn = 4; 3Jn = 2; le verbe *eimi* (être) : Mt = 289; Mc = 191; Lc = 362; Jn = 445; Ac = 278; 1Jn = 99; 2Jn = 6; 3Jn = 2; le verbe *erchomai* (venir) : Mt = 114; Mc = 85; Lc = 101; Jn = 157; Ac = 50; 1Jn = 4; 2Jn = 2; 3Jn = 2.

L'évangile de Jean a la réputation d'être l'évangile de l'amour. Et de fait, les données statistiques soutiennent cette affirmation, avec la présence du verbe *agapaō* (aimer) : Mt = 8; Mc = 5; Lc = 13; Jn = 37; Ac = 0; 1Jn = 28; 2Jn = 2; 3Jn = 1, et du verbe *phileō* (aimer) : Mt = 5; Mc = 1; Lc = 2; Jn = 13; Ac = 0; 1Jn = 0; 2Jn = 0; 3Jn = 0. En même temps, cette insistance sur l'amour va de pair avec l'instance sur *pisteuō* (croire) : Mt = 11; Mc = 14; Lc = 9; Jn = 98; Ac = 37; 1Jn = 9; 2Jn = 0; 3Jn = 0.

Enfin, un élément particulier de la théologie de Jean est exprimé par le verbe *doxazō* (glorifier) : Mt = 4; Mc = 1; Lc = 9; Jn = 23; Ac = 5; 1Jn = 0; 2Jn = 0; 3Jn = 0. Le verbe « glorifier » signifie révéler la gloire, en particulier la gloire de Jésus, qui est déjà présente dans son ministère, une gloire qui s'exprime à travers les signes qu'il opère, qui sont à la fois des actions salvifiques et la révélation de son identité de Fils unique; le sommet de cette gloire est son élévation en croix, victoire ultime sur le mal et révélation de cet être qu'il partage avec le Père. Les mots « gloire » et « glorifier » entendent signifier la révélation de l'identité de Jésus et celui de son Père.

## B. Signification du mot dans le passage analysé

Comment procède-t-on pour déterminer la signification d'un mot? Le premier réflexe est de consulter le dictionnaire, comme le Dictionnaire grec-français du Nouveau Testament de Maurice Carrez et François Morel, ou celui en ligne de Anatole Bailly ([https://www.lexilogos.com/grec\\_ancien\\_dictionnaire.htm](https://www.lexilogos.com/grec_ancien_dictionnaire.htm)). Mais il s'agit d'une définition générale, et non pas de la définition spécifique pour la péripécie étudiée. Aussi, pour comprendre la signification d'un mot ou d'une expression, je propose de procéder en deux étapes: d'abord comprendre toutes les significations que peut prendre le mot, et ensuite, parmi ces diverses significations, déterminer celle qui convient au verset à l'étude.

1. Les différentes significations que peut prendre le mot

a. Le contexte des évangiles-Actes

La première étape est de considérer l'ensemble des occurrences du mot dans les évangiles-Actes. Cela permet d'observer les différents contextes dans lequel le mot a été utilisé, et dès lors les différentes significations qu'il prend selon ces contextes. Il s'agit ensuite de regrouper ces significations dans les catégories appropriées.

Prenons l'exemple de *gē* (terre). Quand on considère toutes les occurrences de *gēs* dans les évangiles-Actes (Mt = 43; Mc = 19; Lc = 25; Jn = 13; Ac = 33; 1Jn = 0; 2Jn = 0; 3Jn = 0), on peut les regrouper en cinq catégories selon leur contexte.

- i. Il y a la terre ici-bas par opposition au ciel, et donc le monde des hommes dans son rapport au monde de Dieu. Terre et ciel sont les deux composantes de l'univers. Par exemple :
  - Mt 11, 25 : « En ce temps-là Jésus prit la parole et dit: "Je te bénis, Père, Seigneur du ciel et de la terre (*gē*), d'avoir caché cela aux sages et aux intelligents et de l'avoir révélé aux tout-petits »
- ii. La terre désigne notre planète, le milieu de vie de l'humanité, et pourrait être remplacée par « le monde ». Par exemple :
  - Mt 12, 42 : « La reine du Midi se lèvera lors du Jugement avec cette génération et elle la condamnera, car elle vint des extrémités de la terre (*gē*) pour écouter la sagesse de Salomon, et il y a ici plus que Salomon! »
- iii. La terre fait référence à un territoire politique, et pourrait être remplacée par pays ou par contrée. Par exemple :
  - Mt 2, 21 : « Il (Joseph) se leva, prit avec lui l'enfant et sa mère, et rentra dans la terre (*gē*) d'Israël »
- iv. La terre constitue le sol sur lequel on marche, cette terre ferme par opposition au fait d'être sur l'eau ou dans les airs. Par exemple :
  - Mt 10, 29 : « Ne vend-on pas deux passereaux pour un as? Et pas un d'entre eux ne tombera au sol (*gē*) à l'insu de votre Père! »
- v. Enfin, la terre est cet humus, ce sol fertile qu'on ensemence et où poussent fruits et légumes. Par exemple :
  - Mt 13, 23 : « Et celui qui a été semé dans la bonne terre (*gē*), c'est celui qui entend la Parole et la comprend: celui-là porte du fruit et produit tantôt cent, tantôt soixante, tantôt trente »

Nous pouvons signaler ces différentes significations avec des couleurs, comme je l'ai fait dans [le lexique pour le mot \*gē\*](#).

Après avoir observé toutes les occurrences dans les évangiles-Actes, il est parfois fructueux de la rassembler sous forme de tableau.

	Mt	Mc	Lc	Jn	Ac
Terre vs ciel	15	3	6	3	6
Notre univers ou monde	9	3	8	1	9
Terre à cultiver	4	7	4	1	0
Sol, terre ferme	6	6	6	7	7
Pays, territoire politique	9	0	1	1	11
Total	43	19	25	13	33

Un tel tableau permet un certain nombre d'observations, comme :

- Matthieu est celui qui utilise le plus le mot « terre » dans le couple terre-ciel. C'est une perspective tout à fait juive où la réalité cosmique est ainsi représentée : « Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre » (Gn 1, 1).
- Chez Marc, l'occurrence fréquente de la terre à cultiver s'explique par ses paraboles sur le semeur et sur la semence qui monte d'elle-même.
- Luc (évangile et Actes) a une préférence pour cette vue globale de l'univers représentée par le mot terre.
- Chez Jean, deux scènes expliquent la majorité des références à la terre ferme, le sol : la scène de la pêche miraculeuse où on quitte le bateau pour la terre ferme, et l'épisode de la femme adultère où Jésus écrit sur le sol.

b. Le contexte de tout le Nouveau-Testament

Mais il arrive que le domaine des évangiles-Actes ne fournisse pas toute l'information désirée sur un mot, soit que le nombre d'occurrences est trop limité, soit qu'on soupçonne que les autres livres du NT donneront une information plus pertinente encore.

Prenons l'exemple de *ergatēs* en Lc 10, 2 : « Puis, [Jésus] leur disait: certes la moisson [est] grande, mais les ouvriers (*ergatēs*) peu [nombreux] ». Que désigne *ergatēs* qu'on a traduit par « ouvrier ». Ce mot surprend, car on se serait attendu à *theristēs* (moissonneur) : on manque de moissonneurs, et non pas d'ouvriers. Les évangiles-Actes ne nous aident peu (Mt = 6; Mc = 0; Lc = 3; Jn = 0; Ac = 1; 1Jn = 0; 2Jn = 0; 3Jn = 0), car les deux occurrences de Luc et deux des occurrences de Matthieu proviennent tous du même passage de la source Q. De plus trois des occurrences de Matthieu proviennent de la parabole des ouvriers de la onzième heure, et donc *ergatēs* désigne des ouvriers salariés; cela ne fait qu'épaissir l'incompréhension : pourquoi Jésus ferait-il référence à des salariés?

Mais quand nous parcourons l'ensemble du NT, dès lors nous pouvons obtenir beaucoup plus d'éclairage, en particulier avec ce passage de 1 Tm 5, 17-18.

Les anciens qui dirigent bien l'Église méritent un double salaire, surtout ceux qui ont la lourde responsabilité de prêcher et d'enseigner. En effet, l'Écriture déclare : « Vous ne mettez pas une muselière à un bœuf qui foule le blé », et : « L'ouvrier (*ergatēs*) a droit à son salaire.

Dans les communautés primitives les prédicateurs, les catéchètes, les missionnaires étaient rémunérés. Dans la deuxième lettre à Timothée, ce dernier est appelé « ouvrier (*ergatēs*) qui n'a pas à rougir, un fidèle dispensateur de la parole de vérité. » Quand Paul attaquera les missionnaires qui sabotent son enseignement, il les traitera de « mauvais ouvriers (*ergatēs*) » (Ph 3, 2). Notons aussi que Paul avait le droit d'être rémunéré pour son travail missionnaire, mais il y a renoncé.

Ainsi, Lc 10, 2 utilise de manière symbolique l'image de la moisson, qui désigne les nouveaux baptisés, et fait référence à la pratique des premières communautés d'appeler « ouvrier » les missionnaires et les pasteurs appelés à former les nouveaux baptisés.

### c. Le contexte de toute la bible

Il faut parfois élargir le domaine de notre analyse à toute la Bible quand les évangiles ou le Nouveau Testament ne donne pas toute l'information dont nous avons besoin.

Prenons par exemple le mot *hypodēma* (chaussure) en Lc 10, 4 : « N'emportez ni bourse ni sac ni chaussures (*hypodēma*)... ». Dans le NT il ne se rencontre que dans les évangiles-Actes : Mt = 2; Mc = 1; Lc = 4; Jn = 1; Ac = 2; 1Jn = 0; 2Jn = 0; 3Jn = 0. Alors il faut agrandir le champ de notre analyse à l'ensemble de l'Ancien Testament dans sa version grecque, appelé Septante. Comment donc procéder?

Il faut d'abord repérer toutes les occurrences de *hypodēma* dans la Septante. Mon lexique sur *hypodēma* les affiche tous. Sinon, on peut utiliser ce lexique anglophone en ligne : <https://lexicon.katabiblon.com/index.php?diacritics=on>. Puis, il s'agit maintenant d'examiner, pour toutes les occurrences du terme grec, quel mot hébreu le traducteur de la Septante a traduit par *hypodēma*. Pour ce faire, il faut une connaissance minimale de l'Hébreu, du moins une capacité de reconnaître l'alphabet. Par exemple, parmi les occurrences du mot *hypodēma*, il y a Gn 14, 23. On utilise alors l'outil d'analyse <https://biblehub.com/text/matthew/1-1.htm>, et sur le menu déroulant en haut et à gauche de la page, on choisit : Genèse, puis ch. 14, v. 23, qui nous présente le texte hébreu de ce verset et sa traduction anglaise : on peut alors voir le mot hébreu *na'al* qui a été traduit en anglais par « sandal » et, à gauche de la ligne, la numérotation du terme selon la Concordance de James Strong. Le mot *na'al* a reçu le numéro 5275. Il s'agit maintenant de connaître la définition complète de ce mot avec l'outil en ligne : <https://www.blueletterbible.org/lexicon/h5275/kjv/wlc/0-1/>. Une fois sur la page de ce site, il suffit d'entrer le code « H5275 » (H = Hébreu) sous la ligne-titre « Word / Phrase / Strong's Search » pour obtenir la page consacrée à *na'al*. Au début de la page, on présente toutes les significations du mot (sandale, chaussure), incluant sa racine dans le verbe *nā'al*, qui signifie « verrouiller », ce qui laisse entendre l'idée d'une semelle verrouillée autour du pied ; puis, suit l'index de Brown-Driver-Briggs sur les occurrences du mot, et enfin, au bas de la page, la traduction anglaise de toutes les occurrences selon la King James.

Bien sûr, si on connaît d'avance le mot hébreu *na'al*, on peut utiliser la concordance en format papier de Solomon Mandelkern (The Mandelkern Biblical Concordance. Lipsiae: Veit et Comp., 1896) pour obtenir toutes les occurrences du mot dans la bible hébraïque.

Quand on compare la liste des occurrences de *hypodēma* et la liste des occurrences de *na'al*, on constate deux listes presque identiques. Mais il y a deux exceptions, deux cas où une référence à *na'al* n'est pas sur la liste des références à *hypodēma*. Il y a d'abord Is 20, 2 (« Le Seigneur parla à Isaïe, fils d'Amos, disant : Pars, et ôte le cilice de tes reins ; dénoue les sandales [gr. *sandalion*, hébr. : *na'al*] de tes pieds, et fais comme je te dis ; voyage nu et déchaussé ». Et il y a Jos 9, 5 (« Le tour [*koiilos*] de leurs chaussures [*hypodēma*] ainsi que leurs sandales [*sandalon*] étaient usés et rapiécés ; leurs vêtements montraient la corde, et le pain de leur approvisionnement était desséché, moisi, rongé ». Ce dernier cas est surprenant, car le texte hébreu dit simplement : « ils avaient aux pieds de vieilles chaussures (*na'al*), usées et recousues, et ils portaient de vieux vêtements usés ; tout le pain de leurs provisions était sec et en miettes ». Ainsi, le traducteur de la Septante a senti le besoin d'employer deux mots grecs pour traduire *na'al*, d'abord *hypodēma* avec l'attribut *koiilos* (creux), comme si la chaussure avait un « bord », comme un bottillon, puis *sandalon*. Ainsi, il semblerait qu'on pouvait être chaussé soit de simples sandales, soit d'une chaussure un peu plus « habillée » qui pouvait couvrir davantage le pied. Mais cet exemple semble un cas exceptionnel, et en général, l'hébreu a toujours le même mot *na'al* pour parler de la chaussure aux pieds, et la Septante traduit presque toujours par *hypodēma*, ce que nos bibles traduisent le plus souvent par « sandale ».

Que sait-on sur *hypodēma*? À quelques reprises on mentionne les lanières de cette chaussure : Jean-Baptiste se dit indigne de dénouer les lanières des chaussures de Jésus (Mc 1, 7; Lc 3, 16; Jn 1, 27). Ainsi, quand on parle d'enlever ses chaussures, on dit « dénouer les lanières de sa chaussure » (Is 5, 27), ou simplement « dénouer sa chaussure » avec le verbe grec *lyō* ou *hypolyō* (Ac 7, 33; 13, 25; Ex 3, 5; Dt 25, 9.10; Jos 5, 15; Rt 4, 7.8).

Comme on peut l'imaginer, la chaussure, qu'on ne portait pas lorsqu'on demeurait à la maison, servait à la marche. C'est ainsi que les Israélites ont marché en « sandales / chaussures » pendant quarante ans dans les déserts, et grâce à Dieu, leurs sandales ne se sont pas usées (Dt 29, 4). Par contre, les Gabaonistes partis à la rencontre de Josué et de son peuple se plaignent en disant : LXX « nos vêtements et nos chaussures (*na'al*) se sont usés durant notre bien long voyage » (Jos 9, 13). Quand Isaïe évoquera cette période de l'Exode où les Israélites ont pu franchir la mer, afin d'annoncer le retour d'exil au temps présent, il dira : LXX « Le Seigneur fera tomber son bras sur le fleuve, et il en frappera les sept bouches, de sorte qu'on les traversera avec des sandales (gr. *hypodēma*, hébr. *na'al*) » (Is 11, 15). Et si lors de la célébration de la pâque, on demandait d'avoir les sandales aux pieds (« Vous mangerez ainsi : les reins ceints, les sandales (gr. *hypodēma*, hébr. *na'al*) aux pieds, le bâton à la main, et vous mangerez à la hâte : c'est la pâque du Seigneur », Ex 12, 11), c'est qu'il fallait partir rapidement pour le voyage de la transhumance.

Mais au-delà de son côté utilitaire, la chaussure/sandale avait une valeur symbolique. Et tout d'abord, elle symbolisait ce qui avait peu de valeur. Le prophète Amos dénonce ceux qui exploitent les pauvres et les indigents, et les achètent avec des cadeaux à prix dérisoire, comme une paire de sandales (Am 2, 6; 8, 6). Et quand on fait un plaidoyer de son honnêteté, on affirme qu'on n'a même pas pris une paire de sandales, pas même la lanière d'une paire de sandales (Gn 14, 23; 1 S 12, 3; Si 46, 19).

Puisqu'on prend possession d'un territoire en le parcourant, la chaussure devient le symbole de prendre possession d'une chose et d'exercer ses droits. C'est ainsi qu'on peut lire au Ps 60, 8 (LXX 59, 10) : « Et Moab, le vase de mon espérance ; je poserai ma sandale (gr. *hypodēma*, hébr. *na'al*) sur l'Idumée ; les étrangers me sont soumis » (voir aussi Ps 108, 10). C'est ainsi que pour exprimer le fait qu'on cédait un droit de possession, on dénouait la chaussure de son pied droit et on le remettait à la personne qui devenait acquéreur. C'est ce que décrit le livre de Ruth : LXX « Or, dès longtemps en Israël cette règle existait concernant les rachats, et les marchés : pour confirmer toute parole, l'homme, détachait sa chaussure (gr. *hypodēma*, hébr. *na'al*) et la donnait à son proche, qui reprenait son droit de rachat. Tel était le témoignage en Israël » (4, 7; voir aussi 4, 8). On retrouve cette pratique dans la gestion du lévirat, si bien que lorsqu'un proche ne voulait pas épouser la veuve de son frère mort sans enfant, ce proche devait délier sa sandale de l'un de ses pieds pour exprimer le fait qu'il n'exerçait pas son droit du lévirat, tandis que la veuve lui crachait au visage (Dt 25, 9); et le texte du Deutéronome conclut : « Et la maison de cet homme sera appelée en Israël : maison de celui qui a délié sa sandale (gr. *hypodēma*, hébr. *na'al*) » (25, 10).

Les chaussures sont donc un symbole non seulement de possession, mais également d'autorité et de domination. C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre ce passage du Psaume de Salomon : « À ton autel sont montées des nations étrangères, qui, par orgueil, l'ont foulé de leurs chaussures » (2, 2). Elles sont aussi un symbole de dignité et de noblesse : « Que tes pieds sont beaux dans tes sandales (gr. *hypodēma*, hébr. *na'al*), fille de prince ! Les contours de tes cuisses sont comme des colliers, œuvre des mains d'un artiste » (Ct 7, 2). À l'inverse, marcher pied nu était un symbole de perte de pouvoir et de deuil. Quand Job dit : « Le Seigneur fait aller nu-pieds les prêtres ; il renverse les autorités les plus stables », il renvoie à l'humiliation des prêtres. Pour annoncer à l'Égypte sa défaite et son humiliation, Dieu dit ceci à Isaïe : « Va, détache le sac de tes reins et ôte tes sandales (gr. *sandalion*, hébr. : *na'al*) de tes pieds; Isaïe fit ainsi, il marcha nu et déchaussé » (Is 20, 2). Dans la cérémonie des funérailles, pour exprimer le deuil, on marchait pied nu. C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre la parole de Dieu adressée à Ézéchiël qui, annonçant sa mort prochaine, demande de ne pas faire de rite funéraire : « Tu auras un soupir de sang, une douleur de reins ; tes cheveux sur la tête ne seront point tressés, et tes sandales (gr. *hypodēma*, hébr. *na'al*) seront à tes pieds ; nulle lèvre ne te consolera, et tu ne mangeras pas le pain des hommes » (Ez 24, 17); comme on ne portait pas de sandales aux funérailles, garder ses sandales était une façon de ne pas faire de rite funéraire.

Tout cela nous aide à comprendre la scène du buisson ardent quand Dieu dit à Moïse : « N'approche pas d'ici ; ôte tes sandales (*na'al*) de tes pieds, car le lieu où tu te tiens est une terre sacrée » (Ex 3, 5). Pourquoi demander d'enlever les sandales? Il y a une première réponse qui vient de l'affirmation que la terre est sacrée, et donc il faut séparer le sacré du profane, les sandales représentant le profane, elles qui ont sillonné les routes et ramassé la poussière; enlever les sandales est l'équivalent du rite d'ablution d'eau avant la prière et les gestes religieux. Mais il y a plus. Les sandales sont un symbole de possession, de pouvoir et d'autorité. Les enlever, c'est renoncer à son autorité pour se soumettre à celle de Dieu, c'est s'humilier par respect pour Dieu.

d. Élargissement à d'autres mots de même catégorie

Quand on fait l'analyse lexicographique, il faut parfois élargir sa recherche pour inclure les mots de même catégorie afin de saisir les nuances que leur donne l'auteur. Un bel exemple est celui de *polis* (ville). Qu'est-ce qu'une ville? Selon nos standards modernes, une ville est une agglomération comprenant au minimum environ 2 000 personnes, sous la gouvernance d'un maire et d'un conseil municipal. Qu'en était-il dans l'Antiquité, et plus précisément dans la Palestine du temps de Jésus? Les évangiles nous donnent peu d'indices.

Trois entités différentes sont nommées : la plus petite étant la ferme (*agros*), suivie du village ou bourg (*kōmē*), et finalement la ville (*polis*).

Et en tout lieu où Jésus pénétrait, **villages** (*kōmē*), **villes** (*polis*) ou **fermes** (*agros*), on mettait les malades sur les places et on le priaient de les laisser toucher ne fût-ce que la frange de son manteau, et tous ceux qui le touchaient étaient sauvés (Mc 6, 56)

S'il est facile de distinguer le village de la ferme, il l'est moins de distinguer la ville du village. Par exemple, Luc, Matthieu et Jean considèrent Bethsaïde comme une ville, mais Marc comme un village.

Matthieu 11, 20	Luc 9, 10	Jean 1, 44	Marc 8, 23
Alors il se mit à invectiver contre les <b>villes</b> ( <i>polis</i> ) [Chorazin, Bethsaïde] qui avaient vu ses plus nombreux miracles mais n'avaient pas fait pénitence.	A leur retour, les apôtres lui racontèrent tout ce qu'ils avaient fait. Les prenant alors avec lui, il se retira à l'écart, vers une <b>ville</b> ( <i>polis</i> ) appelée Bethsaïde	Philippe était de Bethsaïde, la <b>ville</b> ( <i>polis</i> ) d'André et de Pierre.	Prenant l'aveugle par la main, il le fit sortir hors du <b>village</b> ( <i>kōmē</i> ) [Bethsaïde]. Après lui avoir mis de la salive sur les yeux et lui avoir imposé les mains, il lui demandait: "Aperçois-tu quelque chose?"

La même constatation peut être faite à propos de Bethléem, appelée ville par Luc 2, 4, mais village par Jean 7, 42.

On peut deviner que le nombre d'habitants, sans être plus précis, était un critère pour distinguer une ville d'un village. Mais il y a probablement surtout le fait qu'une ville était habituellement fortifiée pour se protéger, et on y entrait par une porte. C'est ainsi que dans l'Ancien Testament, par exemple, on parle de la "porte de la ville": Gn 19, 1 (Sodome); Jos 2, 5 (Jéricho); Jos 8, 29 (Ai); Jg 9, 35 (Sichem); Jg 16, 2 (Gaza); 2 R 23, 8 (Jérusalem); Jdt 8, 3 (Béthulie). Dans les évangiles, Luc mentionne la porte de la ville de Naïn: "Quand il fut près de la porte de la ville (de Naïn), voilà qu'on portait en terre un mort, un fils unique dont la mère était veuve; et il y avait avec elle une foule considérable de la ville" (7, 12). Et nous savons que la ville de Jérusalem était une ville fortifiée.

Quelles sont les villes nommées par les évangélistes? i.e. où un nom précis est associé explicitement au mot polis. Chacun y va de sa propre liste.

- Pour Matthieu, il y a Nazareth (2, 23), Jérusalem (4, 5; 5, 35; 21, 10; 26, 18; 27, 53), Chorazin et Bethsaïde (11, 20),
- Chez Marc, il y a Capharnaüm (1, 33), Jérusalem (11, 19; 14, 16)
- Chez Jean, il y a Bethsaïde (1, 44), Sychar (4, 5), Ephraïm (11, 54), Jérusalem (19, 20)
- Chez Luc l'évangéliste, il y a Nazareth (1, 26; 2, 4.39), Bethléem (2, 4), Capharnaüm (4, 31), Naïn (7, 11), Bethsaïde (9, 10), Jérusalem (19, 41; 22, 10; 23, 19), Arimathie (23, 51)

Le seul consensus chez tous est la ville de Jérusalem. Luc est celui qui a la plus longue liste, mais sa connaissance de la Palestine, où il n'a probablement jamais mis les pieds, est plutôt pauvre, et on peut imaginer qu'il a pu projeter son univers grec sur la géographie de la Palestine.

Quant aux villages, on y fait référence sans les nommer, sauf quelques rares exceptions: Bethsaïde (Mc 8, 23), Bethphagé (Mc 11, 2), Emmaüs (Lc 24, 13), Bethléem (Jn 7, 42), Béthanie (Jn 11, 1).

#### e. Le contexte du monde grec classique

Il arrive que certains mots puissent recevoir un éclairage appréciable en parcourant leur origine et leur signification dans la culture grecque classique. De quels outils dispose-t-on pour une telle incursion dans la Grèce antique? L'outil traditionnel des biblistes est le Theological Dictionary of the New Testament (TDNT), 10 vol. Gerhard Kittel et Gerhard Friedrich, éd., une traduction anglaise de l'ouvrage allemand Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (TWNT). Mais il existe une version abrégée en ligne qu'on peut télécharger en format PDF: [TDNT, abrégé en un volume](#). En français, il y a le Nouveau vocabulaire biblique. Paris-Montréal: Bayard-Médiaspaul, 2004; malheureusement, pour les mots grecs, le vocabulaire est restreint à une centaine de mots. En ligne, on peut également avoir recours à l'outil <https://lexicon.katabiblon.com/index.php?diacritics=on>. Sur la page où on donne les occurrences du mot recherché, on peut cliquer sur le mot grec pour accéder au dictionnaire Perseus où on présente l'ensemble des auteurs grecs classiques utilisant ce mot et la signification qu'ils leur donnent.

Donnons quelques exemples sur l'éclairage apporté par le monde grec classique sur certains mots.

- Commençons avec le vocabulaire grec sur l'amour. Dans l'Odyssée d'Homère (fin du VIIIe siècle av. JC), le verbe *agapaō* est utilisé lorsqu'on dit à Ulysse « Ne te contentes-tu (*agapaō*) pas de manger avec nous... ». À partir de l'expression « se contenter de » se développe l'idée de: accueillir avec affection, ou montrer de l'affection. Et quand on utilise le mot en rapport avec les choses, il a un sens proche de *phileō*, i.e. désirer une chose.

Le substantif *philos* exprime l'appartenance à un groupe social, sans connotation sentimentale. Quand l'adjectif *philos* est utilisé avec les personnes, il signifie : aimé, chéri, cher. Pour sa part, le verbe *phileō* signifie : chérir, aimer, avoir de l'amitié pour.

En grec classique, c'est le verbe *eraō* et le substantif *erōs* (qui a donné notre adjectif : érotique) qui sert à exprimer le désir et la passion amoureuse. Cependant, aucun terme du vocabulaire érotique n'est entré dans le Nouveau Testament.

- ii. Puis, il y a le mot *christos* (oint, Christ) que la Septante utilise pour traduire l'hébreu *māšīaḥ* (messie). Dans le monde grec classique, le terme *christos* (oint, enduit) est connu dès le 5e siècle av. JC. C'est un adjectif dérivé du verbe *chriō* (toucher légèrement, effleurer). On l'utilise dans la poésie pour décrire le fait d'être « graissée » soit avec de l'huile dans le cas d'une personne sortant du bain, soit avec de l'ambrosie dans le cas d'un cadavre, soit avec du poison dans le cas d'une flèche. Dans l'AT c'est ainsi qu'on oindra le roi lors de l'inauguration de son règne. Ainsi, le messie est celui qu'on a « graissé » ou « enduit d'huile », une façon de signifier qu'il a été choisi par Dieu pour exercer sa fonction.
- iii. Considérons maintenant le mot *daimōn* (démon). Dans l'Antiquité grecque, *daimōn* apparaît à côté du mot *theos* (Dieu) pour désigner la puissance divine qui influence la destinée humaine en bien ou en mal, d'où découle le sens de « destin haïssable » ou « bonne fortune » ou « bonheur » (voir aussi Is 65, 11). Le philosophe Platon considère ces divinités comme des êtres mixtes qu'il situe dans un espace entre les hommes et les dieux. Quant à *daimonion*, le terme est le diminutif de *daimōn*, et donc Platon le considère comme un être divin mais inférieur. Selon la racine du mot, *daimōn* désigne ce qui perturbe et déchire et aurait une origine animiste pour décrire les puissances positives ou négatives qui influencent le cours de la vie humaine. Mais dans la hiérarchie des forces de l'au-delà intervenant dans l'histoire, ce sont les moins élevées, et donc les plus proches, et de là les plus craintes. C'est ainsi que le traducteur de la Septante a utilisé *daimōn* pour traduire l'hébreu *Gad*, un faux dieu qui signifie : La Chance. De même, le traducteur de la Septante a utilisé *daimonion* pour traduire différents mots de l'hébreu, comme *ēlōhīm* (dieu, idole), ou *sā'ir* (chèvre poilue), ou *lebēnā* ([autel] de brique), etc., bref tout ce qui est lié au culte païen.
- iv. Enfin, la signification de *doxa* (gloire) dans la Grèce classique. Sur le plan étymologique, le nom féminin *doxa* est dérivé du verbe *dokeō* (paraître, sembler, penser, être d'avis), et donc renvoie à l'aspect subjectif des choses : ce qui me semble, ce qui m'apparaît. Chez le philosophe Parménide (5e s. avant l'ère moderne), il traduit l'idée d'opinion, par opposition à la vérité. Chez Platon, il désigne l'opinion par opposition à la science, i.e. le monde sensible et des apparences qui ne peut être seulement que le reflet du monde des idées, et donc ne peut être qu'une conjecture, qu'un produit de l'imagination. Dans la même veine, il s'entend de l'opinion subjective sur une personne, négative ou positive, et donc de sa réputation, d'où l'idée de sa « gloire », i.e. sa grande réputation. De manière corollaire, le verbe *doxazō* signifie « avoir une pensée, imaginer » et, face à une personne « glorifier ». C'est ce mot *doxa* qu'a utilisé la Septante pour traduire l'hébreu *kabōd* qui dérive du verbe *kbd* qui signifie : être lourd, avoir du poids. Il est appliqué à une personne qui est « pesante », i.e. qui a beaucoup d'influence, et cela à plusieurs niveaux : financier, politique, militaire. On appliquera aussi ce mot à Dieu pour décrire de manière visible sa personne, parfois son aspect intimidant; on ne peut voir Dieu, mais on peut voir sa gloire, son influence.

## 2. Signification spécifique dans le passage analysé

Après avoir exploré tout le champ sémantique d'un mot, il est temps de revenir au verset qu'on analyse et choisir parmi les significations possibles le sens précis que prend ce mot dans le passage analysé.

- a. Prenons l'exemple du mot *gē* (terre), qui, selon notre analyse des évangiles, peut prendre cinq grandes significations : la terre ici-bas par opposition au ciel, notre univers ou notre monde, la terre à cultiver, le sol ou terre ferme, et le pays ou territoire politique. Si nous analysons Mt 14, 14 (« Puis, la barque était déjà éloignée de plusieurs stades en partant de la terre, étant tourmentée par les vagues, car le vent était contraire »), nous pouvons conclure que le mot « terre » désigne ici le sol ferme par opposition à l'eau. Dans ce cadre la terre ferme est symbole de ce qui est rassurant par opposition à la mer ou au lac où la barque des disciples connaît des turbulences.

En revanche, si nous analysons Mt 2, 6 (« et toi Bethléem, terre de Juda, tu n'es nullement le moindre parmi les gouverneurs de Juda »), il nous faudra conclure que le terme désigne ici la terre comme territoire politique, une contrée, un pays et que c'est sous la plume de Matthieu que cette signification revient le plus souvent (9 fois sur les 11 occurrences des évangiles-Actes); nous avons un écho d'une structure de pensée juive qui parle de « terre d'Égypte » ou « terre de Canaan » ou « terre d'Israël » ou « terre de Juda » pour désigner une contrée ou un pays.

- b. Le terme *kyrios* (seigneur) nous fournit un autre exemple. Son analyse révèle qu'il peut désigner diverses réalités : 1) Dieu, pour éviter de prononcer son nom; 2) après Pâques, les premiers chrétiens prendront l'habitude d'invoquer Jésus sous le nom de Seigneur, le titre qu'un Juif attribuait à Dieu; 3) le terme peut désigner le propriétaire d'un domaine sur lequel il exerce une seigneurie et pour lequel travaillent des serviteurs; 4) il y a aussi la référence à la version de la Septante du Psaume 110, 1, un psaume qui a reçu une signification messianique : *kyrios* y désigne le messie; 5) on l'utilise dans plusieurs autres circonstances, comme la relation maître-disciple, ou comme titre d'honneur quand on s'adresse à un individu (l'équivalent de « monsieur »), ou encore comme adjectif dans l'expression « être maître de ».

Quand on analyse Lc 10, 1 (« Puis, après ces événements, le Seigneur (*kyrios*) désigna d'autres, soixante-douze, et il les envoya deux par deux devant sa face vers toute ville et lieu où lui-même il était sur le point de venir »), il faut conclure que le titre donné ici à Jésus est celui qu'on lui attribuera après Pâques. C'est surprenant, alors que nous sommes au milieu du ministère de Jésus, et que, sur le plan historique, ce dernier devait être appelé soit « Jésus », soit « rabbi » ou maître. Tout cela nous rappelle que l'auteur, Luc, raconte ce récit après Pâques et s'adresse à une communauté de croyants pour qui Jésus est vraiment le Seigneur.

- c. Lc 10, 1 nous offre un exemple intéressant d'un défi herméneutique, même si on connaît les diverses significations d'un mot. En effet, on lit : « Jésus les envoya deux par deux devant (*pro*) sa face vers toute ville et lieu où lui-même il était sur le point de venir ». L'analyse de la préposition *pro* (avant) révèle deux dimensions, une dimension temporelle, et donc fait référence à ce qui précède dans le temps, et une dimension spatiale, et donc sert à désigner ce qui est devant quelque chose d'autre, par exemple être devant une porte. Ici, au v. 1, *pro* comporte d'abord un sens temporel : les envoyés précèdent dans le temps l'arrivée de Jésus. Mais il peut y avoir aussi une connotation spatiale, car en précédant Jésus sur un chemin que Jésus suivra également plus tard, les envoyés sont devant Jésus dans l'espace.

Ceci dit, que signifie cette préséance des disciples? Ce n'est pas la première fois que Luc parle de préséance dans l'envoi en mission. Quelques versets plus tôt (Lc 9, 52), Jésus avait envoyé des messagers devant lui chez les Samaritains pour préparer sa venue, sans qu'on sache en quoi consiste cette préparation. Puis, au verset suivant, on dit simplement qu'on n'accueillit pas Jésus, comme si tout le monde était parti en même temps et il n'y avait eu aucun travail de préparation de la part des disciples. Quant à l'envoi des 72 avant la venue de Jésus dont parle notre v. 1, on apprend simplement un peu plus loin (v. 17) que les démons leur étaient soumis. Mais en quoi cela prépare-t-il la venue de Jésus, d'autant plus qu'il sera en route jusqu'au chap. 18 quand il atteindra Jérusalem? Jamais Luc ne décrit cette préparation et en quoi elle est nécessaire. En fait, l'envoi qui précède la venue de Jésus doit être probablement compris dans le cadre de la communauté chrétienne des années 85 : la mission du chrétien est d'ouvrir le chemin de la foi par son témoignage, et par là de préparer la venue de Jésus; quand Luc parle des messagers et des 72, il parle de nous qui sommes envoyés préparer la venue de Jésus dans le cœur des gens.

- d. Un autre exemple de défi herméneutique malgré l'analyse lexicographique nous vient encore de Lc 10, 1 : « Puis, après ces événements, le Seigneur désigna d'autres (*heterous*), soixante-douze... ». *Heteros* (autre) est un adjectif utilisé ici comme substantif, un mot que Luc emploie régulièrement (sur les 60 occurrences dans les évangiles-Actes, 49 proviennent de la plume de Luc). Mais par définition, « autre » est l'attribut d'un nom. Or, ici, « autre » fait référence à qui? Dans la péripécie qui précède, Luc raconte l'interaction avec trois personnes : l'un veut le suivre, mais Jésus semble le décourager avec ses exigences; Jésus en appelle un autre, mais celui-ci lui répond qu'il doit d'abord enterrer son père; et un troisième veut le suivre, mais seulement après avoir fait adieu à sa famille. Alors est-ce que « autre » serait l'attribut de ces gens, et donc Luc voudrait nous dire : Jésus a choisi d'autres disciples que ceux qui n'ont pas voulu le suivre tout de suite? C'est improbable, car l'attribut « autre » fait référence à des gens que Jésus a auparavant désigné (*anadeiknymi*). Malheureusement, c'est la seule fois qu'apparaît ce verbe dans l'évangile de Luc.

Il faut revenir au début du ch. 9 pour trouver un parallèle, en particulier dans la section des v. 1-6 alors que Jésus réunit les Douze et les envoie en mission pour proclamer le règne de Dieu et guérir les malades, tout comme il le fera avec les Soixante-Douze. Ainsi, Luc entend signifier : Jésus désigna « d'autres » disciples que les Douze pour l'envoi en mission. Pourquoi Luc n'a-t-il pas été plus clair? Le problème vient de ce qu'il jongle avec plusieurs sources. En effet, dans sa section 8, 4 – 9, 50, Luc reprend le matériel de Marc et suit sa séquence, mais la section 9, 51 – 19, 28, à laquelle appartient notre péripécie, est une section qui lui est particulière, où il délaisse la séquence de Marc, et où il insère des traditions qui lui sont propres et des pages de la source Q, alors que Jésus fait route vers Jérusalem sur dix chapitres. Luc semble alors oublier que ces ajouts font perdre le lien avec ce qui a été présenté plus tôt.

Ceci n'est pas la seule étourderie de Luc. Un exemple typique est le réaménagement du récit du reniement de Pierre par Luc (22, 56-62): alors que Marc a découpé le drame en trois épisodes, Luc a préféré les réunir en un seul long épisode, mais quand il fait le raccord par la suite avec les moqueries des Juifs, après la scène où Pierre pleure amèrement, il écrit simplement : « Les hommes qui le gardaient se moquaient de lui » (Lc 22, 63); grammaticalement les pronoms « le » et « lui » qui désignent la personne captive dont on se moque renvoie à Pierre, qui est le sujet de la phrase précédente, alors que le lecteur sait bien que la personne dont on se moque est bel et bien Jésus. Ainsi, dans son remaniement, Luc a oublié de bien faire le raccord avec la séquence de Marc, une petite « étourderie ».

#### C. L'origine du mot et sa place dans le vocabulaire de l'évangéliste

Une autre étape dans l'analyse lexicographique entend répondre aux questions : d'où vient le mot analysé? Quelle place occupe-t-il dans le vocabulaire de l'évangéliste? Quelle importance lui donne-t-il? Peut-on y voir un indice de son style et de sa théologie?

Malheureusement, pour cette étape, les quatre évangiles ne présentent pas le même niveau de facilité à répondre à ces questions. Une telle analyse assume la théorie des deux sources, i.e. Matthieu et Luc avaient en main l'évangile de Marc qu'ils ont repris et modifié, ainsi que la source Q. Dans cette perspective, pour entrer dans leur univers littéraire et théologique, il s'agit d'abord d'observer comment Matthieu et Luc ont modifié Marc. Le travail est plus délicat dans l'analyse de l'utilisation par Matthieu et Luc de la source Q, car nous n'avons pas de copie de ce document; les conclusions deviennent très hypothétiques. Qu'en est-il maintenant de l'analyse de Marc et de Jean? Nous savons bien qu'ils se sont basés sur des sources pour écrire leur évangile, mais il est bien souvent téméraire d'opérer un découpage entre ce qui est une source et ce qui est rédactionnel. Bien souvent, c'est la récurrence du vocabulaire et des thèmes qui permettent au bibliste d'entrevoir leur univers littéraire et théologique. Sur ce point, il faut reconnaître le travail remarquable de M.E. Boismard dans deux ouvrages majeurs : Synopse des quatre évangiles, t. II et t. III.

Paris : Cerf, 1972 et 1977 qui présente une analyse très poussée des caractéristiques stylistiques de chaque évangéliste. Mais son approche s'écarte de la théorie des deux sources pour emprunter celle de quatre documents initiaux (A, B, C, Q) ayant servi à la rédaction des évangiles qui, eux, auraient connus au moins deux éditions chacune. Cette théorie n'a pas eu beaucoup d'écho chez les biblistes, car elle est apparue hautement hypothétique et trop complexe.

Commençons avec le plus facile, le travail rédactionnel qu'on peut observer chez Matthieu ou Luc. Dans les passages qu'ils reprennent de Marc, il suffit de mettre en parallèle ce qu'ils ajoutent ou omettent de leur source.

#### 1. Le travail rédactionnel de Matthieu

Prenons le terme *kyrios* (seigneur) chez Matthieu. Quand on met en parallèle un certain nombre de passages de Marc repris par Matthieu, on obtient ceci :

Marc	Version de Matthieu
(1, 40 : un lépreux) « Si tu veux, tu peux me purifier »	(8,2) « <u>Seigneur</u> , si tu veux, tu peux me purifier »
(4, 38 : tempête apaisée) Et ils l'éveillent et lui disent : « Maître (didaskale), tu ne te soucies pas de ce que nous périssons? »	(8, 25) Ils l'éveillèrent disant : « <u>Seigneur</u> , sauve-nous, nous périssons. »
(7, 26) la femme...syrophénicienne... le pria de chasser le démon hors de sa fille	(15, 22) une femme cananéenne... cria en disant: "Aie pitié de moi, <u>Seigneur</u> , fils de David: ma fille est fort malmenée par un démon."
(8, 32 : annonce de la passion) Et, le prenant à lui, Pierre commença de l'admonester.	(16, 22) Et, le prenant à lui, Pierre lui dit, en l'admonestant : (Dieu) t'en préserve, <u>Seigneur</u> .
(9, 5 : transfiguration) Et, prenant la parole, Pierre dit à Jésus : « Rabbi, il est bon que nous soyons ici »	(17, 4) Or, prenant la parole, Pierre dit à Jésus : « <u>Seigneur</u> , il est bon que nous soyons ici »
(9, 17 : guérison de l'enfant épileptique) quelqu'un... lui répondit : « Maître (didaskale), j'ai apporté vers toi mon fils »	(17, 14) un homme s'approcha... et disant : « <u>Seigneur</u> , aie pitié de mon fils »
(10, 47-51 : aveugle(s) de Jéricho) Et, ayant entendu que c'est Jésus le Nazaréen, il commença à crier et à dire : « Fils de David, Jésus, aie pitié de moi! » ...mais il criait beaucoup plus : « Fils de David, aie pitié de moi! » ...Jésus dit : « Que veux-tu que je fasse pour toi? » L'aveugle lui dit : « Rabbouni, que je voie! »	(20, 30-33) Ayant entendu que Jésus passe (par là), ils crièrent disant : « <u>Seigneur</u> , aie pitié de nous, fils de David! » ...mais ils crièrent plus fort, disant : « <u>Seigneur</u> , aie pitié de nous, Fils de David! » ...Jésus dit : « Que voulez-vous que je fasse pour vous? » Ils lui dirent : « <u>Seigneur</u> , que nos yeux s'ouvrent! »
(14, 19 : annonce de la trahison de Judas) Ils commencèrent à s'attrister et à lui dire l'un après l'autre : « (Serait-ce) moi? »	(26, 22) Et, fort attristé, ils commencèrent à lui dire, un chacun : « Serait-ce moi, <u>Seigneur</u> ? »

Comme on le constate, Matthieu remplace des termes comme « tu », Jésus, maître, *rabbi* ou *rabbouni* qu'on trouve chez Marc par le titre de Seigneur. Ou encore, quand le récit de Marc est en style indirect, il le transforme en style direct et ajoute le vocatif « Seigneur ». Que conclure? Deux choses.

- i. D'abord, Matthieu aime clarifier et standardiser le vocabulaire; on désigne les mêmes réalités avec les mêmes mots.
- ii. Ensuite, on retrouve chez lui les prémisses d'une christologie haute qui atteindra son sommet avec Jean, i.e. Jésus revêt de plus en plus les traits propres à Dieu. Rappelons-nous qu'on date habituellement l'évangile de Marc autour de l'an 67, et celui de Matthieu autour de l'an 80 ou 85. Au cours de cette période de plus de 10 ou 15 ans, la réflexion autour de la personne de Jésus a évolué, s'est affinée, et les traits qui l'associent à Dieu ou à la foi après Pâques deviennent plus importants que ceux qui reflètent telle quelles les données historiques. C'est ainsi que la Cananéenne, aux yeux de Matthieu, exprime en quelque sorte sa foi en l'appelant : Seigneur.

#### 2. Le travail rédactionnel de Luc

Tournons-nous vers Luc, qui appartient au monde grec. On peut observer son travail rédactionnel lorsqu'il reprend trois passages de Marc concernant l'esprit impur.

Mc 1, 23	Lc 4, 33
Et aussitôt il y avait dans leur synagogue un homme en <u>esprit impur</u> et il vociféra	Et dans la synagogue il y avait un homme ayant <u>l'esprit d'un démon (daimonion) impur</u> et il vociféra à grand cri
Mc 5	Lc 8, 29
8 Car il lui disait : « Sors, <u>esprit impur</u> , de l'homme. » [4 parce que souvent il avait été lié d'entraves et de chaînes,	Car il prescrivait à <u>l'esprit impur</u> de sortir de l'homme. Car bien des fois il s'était emparé de lui, et il était gardé lié de

et que les chaînes avaient été rompues par lui, et les entraves brisées, et personne ne pouvait le dompter.]	chaînes et d'entraves, et brisant les liens, il était entraîné par le <u>démon</u> ( <i>daimonion</i> ) dans les déserts.
<b>Mc 9</b>	<b>Lc 9, 42</b>
20 Et ils l'apportèrent vers lui. Et, le voyant, l' <u>esprit</u> aussitôt le secoua... 25 Or Jésus... commanda à l' <u>esprit impur</u> ... 27 (le) prenant par sa main, le redressa et il se leva.	Comme il s'approchait encore, le <u>démon</u> ( <i>daimonion</i> ) le jeta (à terre) et (le) secoua. Or Jésus commanda à l' <u>esprit impur</u> et guérit l'enfant et le remit à son père.

Qu'observons-nous? Luc précise pour son auditoire que l'esprit impur est l'équivalent d'un démon. Pourquoi? Dans le monde grec, on était plus familier avec la notion de démon que celui d'esprit impur qui faisait partie de l'univers juif. Nous avons vu plus tôt que *daimonion* est le diminutif de *daimōn*, et quelqu'un comme Platon le considère comme un être divin mais inférieur. Selon la racine du mot, *daimōn* désigne ce qui perturbe et déchire et aurait une origine animiste pour décrire les puissances positives ou négatives qui influencent le cours de la vie humaine.

Alors peut-on être surpris que Luc préfère le terme « démon » à celui d'esprit impur pour faire référence aux forces du mal? C'est ainsi qu'en Lc 10, 17 les disciples diront : « même les démons se soumettent à nous ».

### 3. L'utilisation de la source Q par Matthieu et Luc

Quand Matthieu et Luc insèrent des passages de la source Q dans leur évangile, l'analyse pour déterminer leur travail rédactionnel est beaucoup plus délicat, car n'avons pas de copie de cette source, et donc il nous est impossible d'établir des parallèles comme on peut le faire avec Marc. Il nous faut alors recourir à d'autres critères, comme notre connaissance du vocabulaire familier d'un évangéliste, ou encore de leur théologie. Prenons l'exemple de la péricope sur le « Notre Père ».

Comparons la traduction la plus littérale possible du texte grec de Matthieu et celui de Luc, en soulignant les mots semblables.

<b>Matthieu</b>	<b>Luc</b>
6, 9 "Ainsi donc <u>priez</u> vous-mêmes, <u>Père</u> de nous, celui dans les cieux. <u>Que soit sanctifié le nom de toi.</u>	11, 2a Puis il dit à eux: "Quand que vous <u>priez</u> , dites: <u>Père, que soit sanctifié le nom de toi.</u>
6, 10 <u>Que vienne le règne de toi.</u> Qu'advienne la volonté de toi, comme au ciel ainsi sur terre.	11, 2b <u>Que vienne le règne de toi.</u>
6, 11 <u>Le pain de nous suffisant donne à nous</u> aujourd'hui.	11, 3 <u>Le pain de nous suffisant donne à nous</u> le par jour.
6, 12 <u>Et remets à nous les dettes de nous,</u> comme <u>aussi</u> nous, <u>nous remettons</u> aux <u>débiteurs</u> de nous.	11, 4a <u>Et remets à nous nous les péchés de nous,</u> car <u>aussi</u> nous-mêmes <u>nous remettons</u> à tous ceux sont <u>redevables</u> à nous.
6, 13 <u>Et que tu n'entraînes pas nous dans une épreuve,</u> mais délivre nous loin du Mauvais."	11, 4b <u>Et que tu n'entraînes pas nous dans une épreuve</u> ."

Une première constatation s'impose: alors que Luc nous présente cinq demandes dans la prière de Jésus (1. le nom sanctifié; 2. le règne vienne; 3. le pain suffisant; 4. la remise des péchés; 5. l'évitement de l'épreuve), Matthieu nous en présente sept (1. le nom sanctifié; 2. le règne vienne; 3. faire la volonté de Dieu; 4. le pain suffisant; 5. la remise des dettes; 6. l'évitement de l'épreuve; 7. la délivrance du mauvais). La source Q contenait-elle cinq ou sept demandes?

Comme il l'a fait pour les béatitudes, Matthieu semble avoir amplifié sa source. La première amplification est cette phrase : « Qu'advienne la volonté de toi, comme au ciel ainsi sur terre ». Ce thème de la volonté (*thelēma*) de Dieu est un thème essentiel de la théologie de Matthieu, qui apparaît dans les passages qui lui sont particuliers, comme 7, 17 (« Ce n'est pas en me disant: Seigneur, Seigneur, qu'on entrera dans le Royaume des Cieux, mais c'est en faisant la volonté (*thelēma*) de mon Père qui est dans les cieux »), comme 21, 31 avec la parabole des deux fils (« Lequel des deux a fait la volonté (*thelēma*) du père ») et surtout 26, 42 à Gethsémani (« Mon Père, dit-il, si cette coupe ne peut passer sans que je la boive, que ta volonté (*thelēma*) soit faite! »). Matthieu, comme tout bon juif, insiste sur l'agir, l'orthopraxie, la conformité à la volonté de Dieu.

La deuxième amplification de Matthieu concerne la délivrance du Mauvais, qui désigne fondamentalement Satan, le tentateur, comme il l'indique dans le récit des épreuves / tentations de Jésus (Mt 4, 10). Le terme Mauvais (*ponēros*) apparaît chez lui dans la parabole de l'ivraie, car c'est lui qui sème l'ivraie. Lui seul parle du Mauvais comme d'une personne, comme par exemple en 5, 37 (« Que votre langage soit: Oui? Oui, Non? Non: ce qu'on dit de plus vient du Mauvais (*ponēros*) »). Jamais ailleurs dans les évangiles le terme « mauvais » désigne une personne.

On peut noter d'autres modifications de Matthieu : l'adjectif « notre » dans l'expression « Père de nous » ou « notre Père ». Il transforme cette prière de Jésus en prière communautaire afin de la rendre plus universelle, comme il l'a fait avec les

béatitudes sur les pauvres en la transformant en « pauvres en esprit », spiritualisant la pauvreté. Mais on devine facilement que l'expression originelle est celle dont témoigne Luc, i.e. simplement « Père », comme le montre Jn 17, 1 (« Père, l'heure est venue, glorifie ton Fils... ») et Mc 14, 36 (« Il disait : « Abba, Père, à toi tout est possible »). De même, l'expression « celui dans les cieux » est typique du vocabulaire de Matthieu, qu'il est pratiquement seul à l'utiliser (13 fois dans son évangile, la seule exception étant Mc 11, 25).

Mais Luc aussi semble apporter quelques modifications à la source Q, même si elles sont moins importantes. Tout d'abord l'expression « le par jour » (*to kath' hēmeran*), i.e. quotidien, qui qualifie le pain, une expression tout à fait lucanienne (voir Lc 9, 23; 16, 19; 19, 47; 22, 53; Ac 2, 46.47; 3, 2; 16, 5; 17, 11; 19, 9). Ensuite, Luc parle de remise de « péchés », alors que Matthieu parle de remise de « dettes ». Or, en araméen, le mot « dette » était souvent compris au sens de « péchés ». Donc, dans la source Q c'est le mot « dettes » qui devait s'y trouver et Luc a voulu en interpréter le sens pour son auditoire grec. D'ailleurs il revient au mot « dettes » à la fin de 11, 4a (« ceux sont redevables à nous »).

Aussi, il est probable que le texte de la source Q avait cette forme (traduction très littérale du grec) :

Père,  
que soit sanctifié ton nom,  
que vienne ton règne,  
le pain de nous suffisant donne à nous aujourd'hui,  
et remets à nous les dettes de nous, comme aussi nous, nous remettons aux débiteurs de nous,  
et que tu n'entraînes pas nous dans une épreuve.

#### 4. Le travail rédactionnel de Marc

L'analyse du travail rédactionnel de Marc pose un défi particulier : comment déterminer si ce qu'il écrit est une création littéraire de sa plume ou simplement une copie de sa source? Pourtant, il est fort possible que beaucoup de traits de son évangile relèvent de sa plume.

- Car Marc est un excellent conteur, et comme tout bon conteur il aime retenir l'attention de diverses manières, comme l'emploi d'un vocabulaire exotique, par exemple les mots araméens : *abba* (Père), *elōi* (mon Dieu), *ephphatha* (ouvre-toi), *korban* (offrande sacrée), *talitha koumi* (jeune fille, lève-toi), *rhabbouni* (mon maître), *hōsanna* (viens à notre aide).
- Un autre trait du bon conteur est l'amplification : pour stimuler l'imagination, on exagère. Cela est surtout visible dans certains récits de miracle. Prenons par exemple le récit de la guérison d'un enfant épileptique, où Marc a probablement fusionné deux sources, un récit d'exorcisme et un récit d'épilepsie. Ce récit a été repris par Matthieu et Luc. Tous les mots de Marc repris par Matthieu ou Luc ont été soulignés. En bleu sont les mots que partagent Matthieu et Luc.

Marc 9	Matthieu 17	Luc 9
14 et <u>venant vers</u> les disciples, ils virent <u>une foule nombreuse</u> autour d'eux et des scribes discutant avec eux.	14 Et <u>étant venu vers</u> la foule,	37 Puis, il arriva le jour après, <u>étant</u> descendu à partir de la montagne, il rencontra lui <u>une foule nombreuse</u> .
15 Et aussitôt toute la foule voyant lui, frappée de stupeur et accourant, saluait lui,		
16 et il interrogea eux : Quoi discutiez-vous avec eux?		
17 Et il répondit à <u>lui</u> un <u>de la foule</u> : « <u>Maître</u> , j'ai apporté <u>le fils de moi</u> vers toi, ayant <u>un esprit</u> muet. 18a Et là où s'il <u>saisit lui</u> , il jette lui, et il <u>écume</u> et il grince les dents et se dessèche.	15 s'étant approché de <u>lui</u> un individu, s'agenouillant [devant] lui et <u>disant</u> : « Seigneur, prends pitié du <u>fils de moi</u> , <u>parce qu'</u> il est lunatique et il souffre beaucoup. Car souvent il tombe dans le feu et souvent dans l'eau.	38 <u>et</u> voici qu'un homme à partir <u>de la foule</u> cria, <u>disant</u> : « <u>Maître</u> , je demande à toi de jeter un regard sur <u>le fils de moi</u> , <u>parce qu'</u> unique à moi il est, et voici qu' <u>un esprit saisit lui</u> et soudain il crie et il secoue lui avec <u>écume</u> et difficilement il s'éloigne à partir de lui brisant lui.
18b Et <u>j'ai</u> dit <u>aux disciples de toi</u> afin qu'ils le chassent, et ils n'ont pas eu la force.	16 Et j'ai présenté lui <u>aux disciples de toi</u> , et ils n'ont pas été capable de le soigner.	40 Et <u>j'ai</u> demandé <u>aux disciples de toi</u> afin qu'ils chassent lui, et ils n'ont pas été capable.
19 Puis, lui, <u>ayant répondu</u> à eux, il dit : « O <u>génération incrédule</u> , <u>jusques à quand près de vous je serai? Jusques à quand supporterai-je vous? Apportez-<u>lui</u> vers <u>moi</u>.</u>	17 Puis, <u>ayant répondu</u> <u>le Jésus dit</u> : « O <u>génération incrédule</u> et <u>ayant été pervertie</u> , <u>jusques à quand</u> avec <u>vous je serai</u> : <u>jusques à quand supporterai-je vous? Apportez-moi lui</u> ici.	41 Puis, <u>ayant répondu</u> <u>le Jésus dit</u> : « O <u>génération incrédule</u> et <u>ayant été pervertie</u> , <u>jusques à quand je serai près de vous</u> et <u>supporterai-je vous?</u> Emmène ici le fils de toi.

20 Et ils apportèrent lui vers lui. Et voyant lui l'esprit aussitôt <u>il secoua violemment</u> lui, et tombant sur la terre, il se roulait en écumant.		42a Puis, encore s'approchant de lui, il précipita lui [par terre] le démon et <u>il secoua violemment</u> .
21 Et il interrogea le père de lui : « Combien de temps cela est arrivé à lui? Puis, lui il dit : « Depuis l'enfance.		
22 Et <u>souvent</u> aussi <u>dans</u> un feu il jette lui et <u>dans</u> une eau afin qu'il fasse périr lui. Mais si de quelque chose tu es capable, aide-nous, étant ému de compassion sur nous.	[15b Car <u>souvent</u> il tombe <u>dans</u> le feu et souvent <u>dans</u> l'eau.]	
23 Puis, le Jésus dit à lui : « La [phrase] "si tu es capable", [mais] toutes [choses] sont possibles au croyant. »		
24 Aussitôt, ayant hurlé le père de l'enfant, il disait : « Je crois. Aide à l'incrédulité de moi ».		
25 Puis, voyant <u>le Jésus</u> qu'une foule accourt, <u>il rabroua l'esprit l'impur</u> disant à lui : « Le muet et sourd esprit, moi j'ordonne à toi, sors hors de lui et n'entre plus jamais en lui. »	18a Et <u>rabroua</u> lui <u>le Jésus</u> .	42b <u>Puis, il rabroua le Jésus l'esprit l'impur</u>
26-27 <u>Et</u> ayant crié et ayant beaucoup secoué, <u>il sortit</u> . Et il devint comme mort, si bien que les plusieurs de dire qu'il est mort. Puis, le Jésus ayant saisi la main de lui, réveilla lui, et il se leva.	18b <u>Et il sortit</u> à partir de lui le démon et il fut soigné l'enfant à partir de cette heure-là.	42c <u>et</u> il guérit l'enfant et rendit lui au père de lui.
		43a Puis, ils étaient étonnés sur la grandeur de Dieu.

Cette mise en parallèle a d'abord pour but de montrer combien la version de Marc de ce miracle est beaucoup plus longue que celles de Matthieu et Luc. Et on peut appliquer cette observation à beaucoup de récits.

Une deuxième observation provient d'une lecture attentive du récit de Marc. Cette lecture révèle plusieurs anomalies et un style peu soigné. Marc écrit au v. 14a : « Et venant vers les disciples ». Quel est le sujet de « venant »? Au verset précédent, Jésus parle à Pierre, Jacques et Jean à la fin du récit de la transfiguration sur une montagne. On doit alors assumer qu'il s'agit de Jésus, Pierre, Jacques et Jean qui descendent de la montagne. Mais Marc écrit que ces gens vont vers les disciples. Pourtant, Pierre, Jacques et Jean ne sont-ils eux aussi des disciples? Ce sont donc des disciples qui viennent vers les disciples. Pourquoi Marc n'a-t-il pas clarifier les choses en disant : les « autres » disciples demeurés au bas de la montagne?

Le reste du v. 14 soulève des questions quand Marc écrit : « ils virent une foule nombreuse autour d'eux et des scribes discutant avec eux ». Il faut assumer que « eux » désigne les « autres » disciples. Mais ce qui surprend est la présence de scribes qui n'apparaissent que dans ce verset et ne joueront aucun rôle dans le reste du récit?

Le v. 15 est étrange : « Et aussitôt toute la foule voyant lui, frappée de stupeur et accourant, saluait lui ». D'une part, ce verset interrompt le fil du récit. En effet, le v. 14 se termine avec la discussion des scribes avec les autres disciples. Et le v. 16 semble être la suite du v. 14 alors que Jésus interroge les disciples sur le sujet de discussion des scribes avec eux; le v. 15 n'apparaît donc pas à sa place. D'autre part, on comprend mal pourquoi au v. 15 la foule est saisie de stupeur (*ekthambeō*) en voyant Jésus; ce verbe *ekthambeō* est unique à Marc (Mt = 0; Mc = 4; Lc = 0; Jn = 0; Ac = 0; 1Jn = 0; 2Jn = 0; 3Jn = 0) dans tout le NT et il ne l'emploie ailleurs qu'à Gethsémani pour décrire l'état de Jésus (14, 33) et après la résurrection pour décrire l'état des femmes devant le jeune homme qui leur annonce la résurrection de Jésus (16, 5-6). De même, le verbe « saluer » (*aspazomai*) ne sera utilisé de nouveau que lors de la passion, quand les soldats salueront Jésus revêtu d'un vêtement de pourpre et de la couronne d'épine en disant : « Salut, roi des Juifs ».

V. 16 : « et il interrogea eux : Quoi discutiez-vous avec eux? ». Il faut assumer que « il » désigne Jésus, car le pronom est au singulier. Mais que désigne « eux »? Ce pronom personnel pourrait désigner les « autres » disciples ou les scribes. Mais comme au v. 14 Marc écrit que les scribes discutaient avec les disciples, i.e. l'initiative de la discussion provenait des scribes, il faut assumer ici que « eux » désignent les scribes.

Le v. 17a est surprenant : « Et il répondit à lui un de la foule : "Maître, j'ai apporté le fils de moi vers toi ayant un esprit muet" ». Au v. 16, Jésus pose une question aux scribes, mais la réponse vient ici du père de l'enfant.

La maladie de l'enfant pose également question. D'abord, au v. 17 le père nous dit que l'enfant a un esprit muet. Mais au v. 18a (« Et là où s'il saisit lui, il jette lui, et il écume et il grince les dents et se dessèche »), il donne tous les symptômes d'un cas d'épilepsie.

V. 19 : « Puis, lui, ayant répondu à eux, il dit : « O génération incrédule, jusques à quand près de vous je serai? Jusques à quand supporterai-je vous? Apportez-lui vers moi ». Que désigne Marc par « eux »? Qui est visé par « génération incrédule »? Les disciples, la foule, les scribes?

V. 20 : « Et ils apportèrent lui vers lui. Et voyant lui l'esprit aussitôt il secoua violemment lui, et tombant sur la terre, il se roulait en écumant ». Nous avons ici quatre occurrences du pronom personnel « lui ». Voilà une phrase typique de Marc. D'une part, il demeure imprécis sur les personnages (« lui » désigne tantôt Jésus, tantôt l'enfant), ce qui nous laisse parfois confus; par exemple, dans l'expression « voyant lui », que désigne « lui »? Jésus ou l'enfant? Probablement Jésus, mais quelques mots plus loin « lui » désigne évidemment l'enfant. D'autre part, pourquoi décrire une deuxième fois les symptômes de l'épilepsie? Notons enfin que Marc nous dit pour la 2e fois qu'on amène l'enfant (on l'avait déjà amené au v. 17). La fusion probable de deux sources contribue à amplifier le récit et à l'allonger.

V. 21 : « Et il interrogea le père de lui : "Combien de temps cela est arrivé à lui?" Puis, lui il dit : "Depuis l'enfance" ». Pourquoi Marc introduit-il cette question qui n'apporte rien pour la guérison de l'enfant? Faut-il penser que l'évangéliste, même s'il reçoit ces détails d'une source, tient à les ajouter, car voulant être un bon conteur, il tient à rendre son récit vivant avec beaucoup de détails.

V. 22 : « Et souvent aussi dans un feu il jette lui et dans une eau afin qu'il fasse périr lui. Mais si de quelque chose tu es capable, aide-nous, étant ému de compassion sur nous ». Encore une fois, le père décrit la maladie de l'enfant. Mais cette réponse déborde la question de Jésus au v. 21 qui a simplement demandé depuis quand la maladie s'est déclarée. Tout cela amplifie encore le récit.

V. 25 : « Puis, voyant le Jésus qu'une foule accourt, il rabroua l'esprit l'impur disant à lui : "Le muet et sourd esprit, moi j'ordonne à toi, sors hors de lui et n'entre plus jamais en lui." » Marc semble dire que Jésus s'empresse de guérir l'avant l'arrivée de la foule. Mais tout cela contredit les v. 15 et 17 où la foule est déjà là auprès de Jésus pour le saluer et le père de l'enfant était quelqu'un de la foule. De plus, on oublie ici que l'enfant était épileptique et on revient à la première description de la maladie par le père où l'enfant est muet.

V. 26-27 : « Et ayant crié et ayant beaucoup secoué, il sortit. Et il devint comme mort, si bien que les plusieurs de dire qu'il est mort. Puis, le Jésus ayant saisi la main de lui, réveilla [*egeirō*] lui, et il se leva [*anistēmi*] ». Encore une fois, on note l'imprécision des pronoms personnels : « il » sortit; « il » devint comme mort. « Il » désigne qui? On devine bien que le premier « il » désigne l'esprit impur », et le second « il » désigne l'enfant. Marc nous oblige à assumer beaucoup de choses, sans prendre la peine de clarifier. Notons enfin que le fait pour Jésus de saisir la main et faire lever l'être guéri est typique d'une scène de Marc, puisqu'elle a lieu en Mc 1, 31 avec la belle-mère de Pierre (« Il la fit réveiller [*egeirō*] en prenant la main ») et en Mc 5, 41 avec la fille de Jaïros (« Et ayant pris la main de l'enfant... "Réveille-toi [*egeirō*]"... et... elle se tint debout [*anistēmi*] »). Les verbes *egeirō* (se réveiller) et *anistēmi* (se lever) font partie du vocabulaire typique du NT pour décrire la résurrection de Jésus. Or on retrouve ici ce vocabulaire au v. 26-27. Pour accentuer le parallélisme, Marc insiste pour dire qu'on considère l'enfant comme mort.

Que conclure? Selon M.E. Boismard, *Synopse des quatre évangiles, II*, p. 256-257, Marc aurait fusionné ici deux récits de guérison, celui d'un enfant muet, et celui d'un enfant épileptique. Malheureusement, cette fusion est un peu maladroite : Marc ne se donne pas la peine de rationaliser l'ensemble et d'adoucir les raccords; ainsi on se retrouve parfois avec un récit rude et chaotique. Tout au plus, il amplifie les détails, ce qui non seulement rend le récit saisissant, mais il met en valeur la puissance de Jésus. Et bien sûr, il revêt tout le récit des couleurs de la mort/résurrection de Jésus.

- c. Il existe peu de récits de Marc qui nous permettent de faire un parallèle indépendant avec d'autres versions de ce récit; car d'habitude, ce sont Matthieu et Luc qui copient Marc. Malgré tout, on peut en trouver quelques-uns. La parabole de la graine de moutarde est l'un de ces récits, car il nous est parvenu sous deux versions, celle que nous présente Marc, et celle de la source Q, surtout reprise par Luc. Nous avons souligné les mots de Marc repris par Matthieu et Luc, en bleu les mots semblables chez Matthieu et Luc qui proviendraient de la source Q.

Mc 4	Mt 13	Lc 13
30 Et il <u>disait</u> : Comment <u>comparer</u> ons-nous <u>le royaume de Dieu</u> ou en <u>quelle parabole</u> le mettrons-nous?	31a Une autre <u>parabole</u> il <u>mit</u> de l'avant à eux <u>disant</u> :	18 Il <u>disait</u> donc: "À quoi <u>comparable</u> est <u>le royaume de Dieu</u> et à <u>quoi</u> le comparerai-je?"
31-32 Comme à <u>une graine de moutarde</u> que, quand on <u>sème</u> sur la terre, étant <u>plus petite de toutes les semences</u> , celles sur la terre. Et <u>quand</u> elle a été semée, elle monte	31b-32 " <u>Comparable est le royaume des cieux à une graine qu'ayant pris un homme a semé</u> dans le champ de lui. D'une part, <u>plus petite</u> elle est <u>de toutes les semences</u> , d'autre	19 <u>Comparable il est à une graine de moutarde qu'ayant pris un homme</u> , il jeta vers jardin de lui, et elle <u>s'accrut</u> et <u>devint</u> vers <u>un arbre</u> , et <u>les oiseaux</u>

et devient plus grande que toutes les plantes potagères et elle fait de grandes branches, en sorte que les oiseaux du ciel peuvent s'abriter sous l'ombre de lui. »	part, quand elle s'est accru, plus grande des plantes potagères elle est et elle devient un arbre, en sorte de venir les oiseaux du ciel et de s'abriter dans les branches de lui."	du ciel s'abritèrent dans les branches de lui."
---	---	---

Voici quelques observations.

- Luc semble celui qui a le mieux respecter la source Q. Sa modification serait le mot « jardin » pour remplacer le mot « champ » : s'adressant à un public grec vivant surtout en ville, il a voulu adapter la scène à un milieu urbain; sur ce point, le mot « champ » chez Matthieu reflèterait mieux le milieu agricole palestinien de la source Q. En revanche, Luc reflète mieux le milieu juif de la source Q avec le mot « jeter » [la graine de moutarde], un terme sémitique.

La source Q pouvait donc avoir la forme suivante :

Le royaume de Dieu est comparable à une graine de moutarde qu'ayant pris un homme, il jeta vers le champ de lui, et elle s'accrut et devint vers un arbre, et les oiseaux du ciel s'abritèrent dans les branches de lui.

Notons que la mention des oiseaux dans les branches est un écho de Dn 4, 7-9 (LXX : Dn 4, 10-12) : c'est le récit d'un arbre qui devient immense, image du royaume de Nabuchodonosor, et qui se termine ainsi : « et dans ses branches s'abritaient les oiseaux du ciel », i.e. les peuples de la terre.

- Le récit de Marc proviendrait de la même source, mais selon une version différente. M.E. Boismard appelle cette source « Document A », et selon lui le récit y apparaissait selon cette forme :

Le royaume de Dieu est comme une graine de moutarde qui, quand elle est semée sur la terre, monte et fait de grandes branches en sorte que les oiseaux du ciel peuvent s'abriter sous son ombre.

Notons la finale qui n'est plus « les oiseaux du ciel s'abritèrent dans les branches de lui », mais plutôt : « les oiseaux du ciel peuvent s'abriter sous son ombre »; les oiseaux ne sont plus dans les branches, mais sous l'ombre des branches de l'arbre. C'est un écho d'Ez 17, 22-24 où la restauration du peuple de Dieu, sous l'impulsion de son roi, est comparée à un cèdre nouvellement planté, et le texte se termine ainsi : « Il portera des rameaux, produira du fruit, deviendra un cèdre magnifique. Toutes sortes d'oiseaux y demeureront, ils demeureront à l'ombre de ses branches », i.e. les peuples de la terre viennent trouver protection à son ombre.

- En admettant cette hypothèse, qu'observe-t-on de la plume de Marc? Il aurait ajouté deux membres de phrase : d'abord « elle est la plus petite de toutes les semences », puis « elle devient plus grande que toutes les plantes potagères ». Pourquoi? Il est facile de penser que les premiers destinataires de son évangile, un milieu urbain (probablement Rome), ne pouvait deviner que la graine de moutarde était une petite semence et qu'en croissant elle atteignait des proportions impressionnantes. Marc a jugé important d'apporter ces précisions pour les non-initiés à l'agriculture, car on risquait de perdre la pointe de la parabole qui affirme que malgré les débuts très modestes du royaume à travers la mission, celle de Jésus et celle de ses disciples, cette mission se déploierait un jour dans toute sa force lorsque toutes les tribus d'Israël, préfigurées par la formation du cercle des Douze par Jésus, seront rassemblées. Marc, comme pasteur, a trouvé essentiel cet effort herméneutique.
- d. Mentionnons un autre passage de Marc qui nous permet de faire un parallèle avec une autre version de ce passage : Mc 10, 11 || Mt 19, 9 || Mt 5, 32 || Lc 16, 18.

Marc 10	Matthieu 19	Matthieu	Luc
11 Et il leur dit: « Si le cas échéant quelqu'un délie (des liens du mariage) sa femme et épouse une autre, il commet l'adultère à l'égard d'elle;	9 Puis, je vous dis que si le cas échéant quelqu'un délie (des liens du mariage) sa femme, sauf pour immoralité sexuelle, et épouse une autre, il commet l'adultère	5, 32a Puis, moi, je vous dit que toute (personne) déliant (des liens du mariage) sa femme, hormis une affaire d'immoralité sexuelle, la fait commettre l'adultère.	16, 18a Toute (personne) déliant (des liens du mariage) sa femme et épousant une (personne) différente, il commet l'adultère.
		5, 32b et quiconque s'il épouse une ayant été déliée (des liens du mariage) il commet l'adultère.	16, 18b et qui épousant une ayant été déliée (des liens du mariage) par un mari, il commet l'adultère.

12 Et si le cas échéant elle, ayant délié [des liens du mariage] son mari, qu'elle épouse un autre, elle commet l'adultère ».			
---	--	--	--

- Rappelons le récit de Mc 10, 1-9 où des Pharisiens demandent à Jésus ce qu'il pense du billet de répudiation d'une femme qu'exigeait la loi juive et qu'on faisait remonter à Moïse. Il faut savoir que dans les milieux juifs seul l'homme pouvait répudier sa conjointe, et le motif pouvait être n'importe quoi, y compris le fait qu'une femme avait brûlé un plat ou que l'homme avait trouvé une plus belle femme (c'est comme ça qu'on interprétait Dt 24, 1 qui parle de « tare » ou « quelque chose qui fait honte » chez l'épouse; voir Philon d'Alexandrie, *Des lois spéciales*, 3.5 #30-31 et *Mishna, Nachin*). Or, travers Gn 1, 27 et Gn 2, 24, Jésus rappelle comme prophète l'engagement profond voulu par Dieu qu'implique le mariage où l'homme quitte sa famille pour ne faire qu'un avec femme. Le récit se termine avec cette parole de Jésus: « Ce que Dieu a uni, que l'homme ne le sépare pas ». Puis, au v. 10 Marc déplace la scène vers la maison où les disciples interrogent Jésus, une façon de nous situer au temps des premières communautés chrétiennes et de nous présenter comment, à la suite de discussions, elles ont appliqué l'enseignement de Jésus. Nous assistons à un début de droit canon.
- Or, Marc, Matthieu et Luc reflètent deux versions de ce début de droit canon. Matthieu et Luc fusionnent ce qui leur parvient par Marc avec ce qu'ils reçoivent de la source Q. Cette source Q avait probablement cette forme :

Tout homme qui répudie sa femme, la fait être adultère et qui épouserait une répudié commet l'adultère.

Pourquoi répudier une femme la fait être adultère? Rappelons que dans le milieu palestinien, la femme n'a aucun statut social et sa seule façon de subvenir à ses besoins se fait à travers un mari. Or, si elle est répudiée, elle n'a plus de mari pour subvenir à ses besoins, et donc de toute urgence elle doit en trouver un autre si elle veut survivre. Ainsi, elle n'a pas le choix, elle est condamnée à l'adultère. Notons que Matthieu a introduit une exception à l'indissolubilité du mariage : un cas de *porneia*, un mot grec qui désigne tout genre d'immoralité sexuelle. Cette exception était en vigueur dans la communauté matthéenne (probablement à Antioche). Les biblistes de s'entendent pas sur son contenu. Comme cette communauté était composée d'un grand nombre de Juifs convertis, il est probable que *porneia* fait référence à tout ce qui était abominable pour un Juif : les relations consanguines et l'adultère qui était puni de mort.

- Mc 10, 11 reflète probablement pour sa part une version similaire à la source Q où on retrouve les mêmes mots clés : *apolyō* (délier), *gynē* (femme), *gameō* (épouser), *moichaō* (commettre l'adultère). Mais ce qui est remarquable, la version de Marc est adaptée au milieu romain où, contrairement au milieu juif, la femme pouvait également initier le divorce. L'autre point remarquable est que la version marcienne est présentée sous une structure de type casuistique, avec une protase et une apodose :

Protase : Si le cas échéant quelqu'un délie (des liens du mariage) sa femme et épouse une autre  
 Apodose : [Alors] il commet l'adultère à l'égard d'elle  
 Protase : Si le cas échéant elle, ayant délié [des liens du mariage] son mari, qu'elle épouse un autre,  
 Apodose : [Alors] elle commet l'adultère.

On peut être surpris de retrouver une structure casuistique si bien définie. Mais n'oublions pas que nous sommes probablement à Rome, et les Romains avaient la réputation d'avoir une grande culture légale. Est-ce cela qui explique l'expression étrange du v. 11 : « à l'égard d'elle » (*ep' autēn*)? Que désigne ce « elle »? Nos bibles ont tranché pour la première femme : l'homme commet l'adultère vis-à-vis de sa première femme. Qu'est-ce à dire? L'adultère n'est pas perçu comme un état moral (i.e. être en état d'adultère), mais comme une action offensante vis-à-vis d'une personne, comme un contrat brisé qui pénalise quelqu'un. Dès lors, l'expression « à l'égard d'elle » désigne la personne qui est lésée. Il est étonnant que, dans cette structure casuistique, on ne reprenne pas la même expression quand c'est la femme qui brise le contrat, comme si l'homme n'était pas vraiment lésé. Sans doute faut-il en déduire qu'au 1<sup>er</sup> siècle la femme avait plus à perdre que l'homme, même dans la société romaine.

## 5. Jean

Avec Jean, nous entrons dans un univers différent, et beaucoup de mots prennent une signification qui lui est propre. On peut assumer qu'il connaissait des sources orales ou écrites; certains parallèles avec les Synoptiques en témoignent, comme les récits autour de Jean-Baptiste, les vendeurs chassés du temple, la multiplication des pains, la pêche miraculeuse, le dernier repas de Jésus, la passion avec le reniement de Pierre et la trahison de Judas, la comparution devant Pilate, le tombeau vide. Ce qui nous intéresse ici est la couleur propre que le quatrième évangile donne aux mots qui apparaissent également dans les Synoptiques.

- a. Prenons cette phrase qui fait partie du discours sur le pain de vie (traduction littérale): « Personne il est capable de venir vers moi si le père l'ayant envoyé moi, qu'il attire lui, et moi je le ferai se lever (*anistēmi*) lui au dernier jour » (Jn 6, 44). Attardons-nous à ce verbe *anistēmi* fréquent dans les évangiles-Actes : Mt = 4; Mc = 17; Lc = 27; Jn = 8; Ac = 45; 1Jn = 0; 2Jn = 0; 3Jn = 0. Il signifie littéralement : se lever.

Quand on parcourt les évangiles-Actes, on note qu'il peut désigner quatre réalités différentes.

- Le geste de se lever pour se mettre en marche. Par exemple, Lc 1, 39 : « En ces jours-là, Marie se leva (*anistēmi*) et se rendit en hâte vers la région montagnaise, dans une ville de Juda »
- Le fait pour Jésus d'être relevé du monde des morts et d'être passé dans le monde de Dieu, et qu'on traduit habituellement par « être ressuscité ». Par exemple, Lc 24, 46 : « Ainsi est-il écrit que le Christ souffrirait et ressusciterait (*anistēmi*) d'entre les morts le troisième jour ». Notons que pour parler de la résurrection de Jésus, on utilise de manière synonyme le verbe *egeirō* (se réveiller [des morts])
- La croyance juive qu'à la fin des temps il y aura une résurrection des morts. Par exemple, Mc 12, 25 : « Car, lorsqu'on ressuscite (*anistēmi*) d'entre les morts, on ne prend ni femme ni mari, mais on est comme des anges dans les cieux »
- Le fait pour une personne de revenir à la vie, qu'on pourrait traduire par une ressuscitation ou une réanimation. Par exemple, Lc 9, 19 : « Ils répondirent: "Jean le Baptiste; pour d'autres, Elie; pour d'autres, un des anciens prophètes est ressuscité (*anistēmi*)" »

Parmi ces quatre grandes réalités, c'est la première qui domine largement, comme on peut le voir avec ces statistiques.

<i>anistēmi</i>	Mt	Mc	Lc	Jn	Ac
Se lever	4	9	21	1	36
Jésus qui est ressuscité	0	6	3	1	7
Retour à la vie ou ressuscitation	0	0	3	1	2
Résurrection finale des morts	0	2	0	5	0
Total	4	17	27	8	45

Ici, au v. 44, Jean fait référence à la résurrection des morts. Or quand on regarde l'ensemble du Nouveau Testament on note une certaine ambiguïté : qui ressuscitera, les croyants seulement, ou tout le monde? Plusieurs textes parlent seulement de résurrection des justes ou de ceux attachés au Christ : « Les fils de ce siècle-ci, se marient et sont données en mariage; mais ceux qui auront été jugés dignes d'avoir part à ce siècle-là et à la résurrection d'entre les morts ni ne se marient ni ne sont épousées » (Lc 20, 34-35); ainsi seulement ceux qui en auront été jugés dignes ressusciteront. Paul dit des choses semblables : « Puisque nous croyons que Jésus est mort et qu'il est ressuscité (*anistēmi*), de même, ceux qui se sont endormis en Jésus, Dieu les emmènera avec lui » (1 Th 4, 14); il semble que seulement ceux qui sont morts en étant croyants ressusciteront. Par contre, d'autres passages du NT parlent de résurrection pour tous, celui où Paul s'adresse au gouverneur Félix : « ayant en Dieu l'espérance, comme ceux-ci l'ont eux-mêmes, qu'il y aura une résurrection des justes et des pécheurs » (24, 15); tout le monde ressuscite, même si le sort de chacun sera différent.

La même ambiguïté se retrouve chez Jean. D'une part, il semble assumer que seul le croyant ressuscite : « Oui, telle est la volonté de mon Père, que quiconque voit le Fils et croit en lui ait la vie éternelle, et je le ressusciterai (*anistēmi*) au dernier jour. » (6, 39); clairement, seulement le croyant héritera de la vie éternelle et sera ressuscité par Jésus au dernier jour. Mais d'autre part, dans un discours adressé aux Juifs, Jésus a cette parole : « N'en soyez pas étonnés, car elle vient, l'heure où tous ceux qui sont dans les tombeaux entendront sa (fils de l'homme) voix et sortiront: ceux qui auront fait le bien, pour une résurrection de vie, ceux qui auront fait le mal, pour une résurrection de jugement (5, 28-29); clairement, ceux qui ont fait le bien et ceux qui ont fait le mal ressuscitent, même s'il n'est pas clair quel sera le sort de ceux qui subissent un jugement. Et ici, au v. 44, la promesse de la résurrection ne concerne que les croyants.

On ne peut résoudre cette ambiguïté sans aborder une autre ambiguïté, celle qui concerne ce qui est déjà donné, et ce qui sera aussi donné plus tard : « En vérité, en vérité, je vous le dis, celui qui écoute ma parole et croit à celui qui m'a envoyé a la vie éternelle et ne vient pas en jugement, mais il est passé de la mort à la vie » (Jn 5, 24); ainsi, le croyant a déjà la vie éternelle. Les lettres pauliniennes diront des choses semblables : « ensevelis avec lui lors du baptême, vous en êtes aussi ressuscités (*synegeirō*) avec lui, parce que vous avez cru en la force de Dieu qui l'a ressuscité (*egeirō*) des morts » (Col 2, 12); pour le croyant, la résurrection a déjà eu lieu. Pourtant, même s'il a déjà la vie éternelle, il semble manquer quelque chose au croyant. En fait, il semble manquer deux choses.

- Car, malgré le fait d'avoir la vie éternelle, la mort physique l'attend (« Qui croit en moi, même s'il meurt, vivra », Jn 11, 25); il lui faut donc vaincre cette mort physique, comme l'exprime ainsi Paul : « Et si l'Esprit de Celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts habite en vous, Celui qui a ressuscité le Christ Jésus d'entre les morts donnera aussi la vie à vos corps mortels par son Esprit qui habite en vous » (Rm 8, 11)
- Puis, il y a la perspective de pouvoir vivre une véritable intimité avec Jésus : « Père, ceux que tu m'as donnés, je veux que là où je suis, eux aussi soient avec moi, afin qu'ils contemplent ma gloire, que tu m'as donnée parce que tu m'as

aimé avant la fondation du monde » (Jn 17, 24). Ce point sera repris dans sa première lettre : « Bien-aimés, dès maintenant, nous sommes enfants de Dieu, et ce que nous serons n'a pas encore été manifesté. Nous savons que lors de cette manifestation nous lui serons semblables, parce que nous le verrons tel qu'il est » (1 Jn 3, 2).

Une clé pour résoudre ces ambiguïtés est celui du Judaïsme du 1<sup>er</sup> siècle, un cadre qui a imprégné Jésus et les premières communautés chrétiennes, un cadre eschatologique où l'histoire n'est pas infinie, mais aura un terme, un terme vu avec une vision apocalyptique, i.e. d'intervention et de révélation finale de Dieu qui s'accompagnera d'un jugement (« jusqu'à la venue de l'Ancien qui rendit jugement en faveur des saints du Très-Haut, et le temps vint et les saints possédèrent le royaume », Dn 7, 22). Un autre aspect de ce cadre est celui de l'obligation d'avoir un corps pour vivre; dans l'univers juif, il n'y pas « d'âme » sans un corps. C'est ainsi que Paul doit répondre à la question : « Mais, dira-t-on, comment les morts ressuscitent-ils? Avec quel corps reviennent-ils? » (1 Co 15, 35). Sa réponse sera de parler d'un corps « spirituel » (1 Co 15, 44), que tous devront revêtir comme on revêt une aube. Dans ce contexte, le milieu juif envisageait une résurrection des morts pour tous les gens décédés, afin d'abord de bien les identifier, pour ensuite exercer un jugement final, envoyant les uns vers la lumière, les autres vers la nuit (pour un exemple de cette vision, voir 1 Hénoc).

C'est dans ce contexte qu'il faut lire notre v. 44. Même si le croyant est déjà passé de la mort à la vie, il a besoin de l'intervention divine pour vaincre la mort physique. Cette victoire sur la mort physique semble réservée pour la fin de l'histoire humaine, alors qu'à chacun sera donné un corps pneumatique. À ce moment, le croyant, devenu semblable à son maître, pourra le contempler dans toute sa gloire. Mais notons que pour les premiers chrétiens, la fin de l'histoire humaine était pour très bientôt.

- b. Jn 16, 14 nous révèle d'autres particularités de Jean : « Celui-là me glorifiera (*doxazō*), parce que de ce qui est mien il recevra et annoncera à vous ». Le verbe *doxazō* (glorifier, rendre gloire, transfigurer, honorer, vanter, louer, célébrer) se rencontre surtout dans l'évangile de Jean : Mt = 4; Mc = 1; Lc = 9; Jn = 14; Ac = 2). Il faut aussi mentionner le substantif *doxa* (bonne opinion, honneur, estime, gloire, éclat, splendeur) qui se rencontre également surtout chez Jean : Mt = 7; Mc = 3; Lc = 13; Jn = 19; Ac = 4). Sur le plan étymologique, *doxa* est dérivé du verbe *dokeō* (paraître, sembler, penser, être d'avis), et donc renvoie à la réputation d'une personne, à sa renommée. D'ailleurs, la Septante s'est servie de *doxa* pour traduire l'hébreu *kēbōd*, dont la racine signifie avoir du poids : en effet, quelqu'un qui a du poids renvoie à quelqu'un qui a de l'influence, qui est « pesant », qui est connu et a une grande réputation.

Commençons avec le mot *doxa*. Dans l'ensemble des évangiles, le mot « gloire » reçoit diverses significations qu'on peut regrouper en cinq catégories.

- La première catégorie se situe sur le plan purement humain. La gloire désigne l'état de richesses et de puissance de certains humains. Par exemple, c'est l'une des tentations que doit subir Jésus : « De nouveau le diable le prend avec lui sur une très haute montagne, lui montre tous les royaumes du monde avec leur gloire (*doxa*) » (Mt 4, 8; voir aussi Mt 6, 29; Lc 4, 6; 12, 27).
- La gloire reflète le milieu divin, en particulier son autorité et sa puissance qui lui permet de jouer le rôle de juge. C'est dans ce monde qu'entre Jésus ressuscité, par exemple : « Et alors on verra le Fils de l'homme venant dans des nuées avec grande puissance et gloire (*doxa*) » (Mc 13, 26; voir aussi Mt 16, 27; 19, 28; 24, 30; 25, 31; Mc 8, 38; 10, 37; Lc 9, 26; 21, 27; 24, 26).
- En quelques rares cas, et seulement chez Luc, la gloire reflète le milieu divin, mais sans aucune connotation d'autorité ou de puissance, mais sous la symbolique de la lumière, comme l'éclat d'une pierre précieuse et mystérieuse à travers laquelle un message se fait entendre : « L'Ange du Seigneur se tint près d'eux et la gloire (*doxa*) du Seigneur les enveloppa de sa clarté; et ils furent saisis d'une grande crainte » (Lc 2, 9; voir aussi 9, 31).
- Il y a également l'expression « rendre gloire à Dieu » qui signifie reconnaître l'action de Dieu et sa puissance, et accepter de se mettre sous son autorité. Par exemple : « Gloire (*doxa*) à Dieu au plus haut des cieux et sur la terre paix aux hommes objets de sa complaisance! » (Lc 2, 14)
- Enfin, il y a cette signification qu'on ne trouve que chez Jean et qui est introduite dès le prologue : « Et le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous, et nous avons contemplé sa gloire (*doxa*), gloire (*doxa*) qu'il tient de son Père comme Fils unique, plein de grâce et de vérité » (Jn 1, 14). On aura remarqué que cette gloire est quelque chose qui se voit et se contemple, comme le visage ou la personnalité de quelqu'un (voir aussi 17, 24). Cette gloire se manifeste particulièrement à certains moments, comme lors de gestes extraordinaires de Jésus qu'on appelle traditionnellement miracles, ainsi à Cana lorsque de l'eau devient du vin (2, 11) ou à Béthanie pour la résurrection de Lazare (11, 4.40).

Tournons-nous maintenant vers *doxazō* (glorifier). Sans surprise, l'emploi du verbe suit la même logique que celle du nom.

- Les évangiles synoptiques se servent premièrement du verbe « glorifier » dans le même sens que « rendre gloire », i.e. reconnaître l'action de Dieu et sa puissance, et accepter de se mettre sous son autorité : « Ainsi votre lumière

doit-elle briller devant les hommes afin qu'ils voient vos bonnes oeuvres et **glorifient** (*doxazō*) votre Père qui est dans les cieux » (Mt 5, 16; voir aussi 9, 8; 15, 31; Mc 2, 12; Lc 2, 20; 5, 25-26; 7, 16; 13, 13; 17, 15; 18, 43; 23, 47).

- Deuxièmement, le verbe est surtout utilisé au passif pour exprimer l'action humaine d'accorder une grande réputation ou les grands honneurs à quelqu'un : « Quand donc tu fais l'aumône, ne va pas le claironner devant toi; ainsi font les hypocrites, dans les synagogues et les rues, afin **d'être glorifiés** (*doxazō*) par les hommes; en vérité je vous le dis, ils tiennent déjà leur récompense » (Mt 6, 2; voir aussi Lc 4, 15; Jn 8, 54a).
- Il y a le cas de « glorifier » unique chez Jean (Mt = 0; Mc = 0; Lc = 0; Jn = 15; Ac = 0) qui prolonge la signification de gloire comme expression de la qualité d'être unique de Dieu.
  - L'objet de cette glorification est tantôt Dieu Père (11, 4; 12, 28; 13, 32; 17, 1.4; 21, 19), tantôt Jésus (8, 54; 11, 4; 12, 3; 13, 32; 16, 14; 17, 1.10).
  - De même, la source de cette glorification est parfois Dieu (8, 54; 12, 28; 13, 32; 17, 1), parfois l'Esprit (16, 14), parfois Jésus (17, 4), parfois un événement comme la maladie de Lazare (11, 4) ou, implicitement, la mort en croix (12, 23), parfois une personne comme Pierre (21, 19).

Seuls quelques détails percent quand on cherche à savoir comment s'opère la glorification :

- la ressuscitation de Lazare dévoilera la qualité d'être de Jésus qui rejaillira sur la qualité d'être de Dieu (11, 4a);
- la mort librement acceptée dans l'amour est la façon et pour Jésus et pour Dieu d'exprimer leur qualité d'être (13, 32), comme elle l'est pour Pierre de révéler qui est Dieu (21, 19);
- en répondant à la prière des chrétiens, Jésus révèle qui il est, et à travers lui, révèle qui est Dieu (14, 13), tout comme le rôle de l'Esprit est de continuer à révéler qui est Jésus (16, 14);
- Jésus a révélé Dieu à travers ses oeuvres, comme tous ses gestes de guérison (17, 4);
- enfin, la communion des disciples qui ont accueilli la parole de Jésus révèle la communion même entre Jésus et son Père (17, 10).

Glorifier devient en quelque sorte synonyme de « révéler » et rejoint ce que nous avons dit sur la gloire chez Jean qui est une réalité qui se manifeste et qu'on contemple.

- Enfin, il y a le cas unique rencontré seulement dans les Actes (Mt = 0; Mc = 0; Lc = 0; Jn = 0; Ac = 1) où "glorifier" signifie: être ressuscité, être exalté, entrer dans le monde divin : « Le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, le Dieu de nos pères a glorifié son serviteur Jésus que vous, vous avez livré et que vous avez renié devant Pilate, alors qu'il était décidé à le relâcher » (3, 13).

Revenons maintenant à notre v. 14. Le mot « glorifier » est lié au fait que l'Esprit de vérité expliquera les choses à venir, plus précisément la signification de la croix, qui est l'expression de l'amour qui va jusqu'à donner sa vie, qui reflète non seulement l'amour de Jésus, mais aussi l'amour du Père. Le mot a un sens apocalyptique, i.e. la révélation de la signification des choses, et plus particulièrement de l'identité de Jésus. Le mot gloire comporte originellement la notion d'éclat, mais ici il s'agit de l'éclat de l'identité de Jésus, et par là, du Père. Aussi, est-il légitime de traduire l'éclat de l'identité par « qualité d'être extraordinaire ». Voilà ce que révélera l'Esprit de vérité sur Jésus.

- c. Donnons enfin un dernier exemple tiré de Jn 2, 11 : « Tel il fit commencement des signes le Jésus en Cana de Galilée et il manifesta la gloire de lui, et ils **crurent** (*pisteuō*) en lui les disciples de lui ». Que signifie : croire? Notons que c'est un mot qui apparaît régulièrement dans les évangiles, surtout chez Jean : Mt = 11; Mc = 14; Lc = 9; Jn = 98; Ac = 37; 1Jn = 9; 2Jn = 0; 3Jn = 0. Dans les récits synoptiques, de manière générale, le verbe signifie : faire confiance en quelqu'un. Ce quelqu'un peut être Jésus (sa personne, sa parole, son évangile), Jean Baptiste, Dieu (dans la prière ou dans l'Écriture). Seul l'appendice de Marc laisse apercevoir un début de sens technique où la foi devient foi au Christ ressuscité.

Quand on aborde l'évangile de Jean, certains aspects de la foi dans les évangiles synoptiques disparaissent.

- Il n'y a plus d'appel à croire que Jésus puisse faire un miracle; au contraire, la foi vient après le miracle : Jésus lui dit: "Va, ton fils vit." L'homme crut à la parole que Jésus lui avait dite et il se mit en route (Jn 4, 50; voir aussi notre scène à Cana : Tel fut le début des signes qu'accomplit Jésus à Cana en Galilée... ses disciples crurent en lui; voir aussi 2, 23; 4, 48; 6, 30; 7, 31; 11, 15.45; 12, 11; 14, 11)
- On ne parle plus de foi en Jean Baptiste; ce dernier n'est que l'instrument pour amener les gens à croire en Jésus
- Il n'est plus question de mettre en garde contre la foi en un faux Christ

La foi se centre sur la personne même de Jésus, sur son identité. Pour être plus précis,

- Croire, c'est croire :
  - i. Que Dieu l'a envoyé (6, 29; 11, 42; 17, 8.21)
  - ii. Que Jésus est le Saint de Dieu (6, 69)
  - iii. Qu'il est Fils de l'homme (9, 35)
  - iv. Que le Père est en lui et qu'il est dans le Père (10, 38; 14, 10)
  - v. Qu'il est le Christ, le Fils de Dieu, qui vient dans le monde (11, 27)

- vi. Qu'il est Celui qui Est (13, 19)
- vii. Qu'il est sorti de Dieu (16, 27.30)

Il y a donc quelque chose de juste dans le reproche des Juifs qui accusent Jésus de se faire l'égal de Dieu (5, 8; 10, 33)

- La foi en Jésus semble avoir différents niveaux de profondeur
  - i. Il y a la foi en Jésus comme prophète : Un bon nombre de Samaritains de cette ville crurent en lui à cause de la parole de la femme, qui attestait: "Il m'a dit tout ce que j'ai fait", 4, 39; c'est un bon début, mais il y a beaucoup plus, comme le dit Jésus à Nathanaël : Jésus lui répondit: "Parce que je t'ai dit: Je t'ai vu sous le figuier, tu crois! Tu verras mieux encore." (1, 50)
  - ii. Une foi plus profonde le considère comme le sauveur du monde : et ils (les Samaritains) disaient à la femme: "Ce n'est plus sur tes dires que nous croyons; nous l'avons nous-mêmes entendu et nous savons que c'est vraiment lui le sauveur du monde." (4, 42)
  - iii. Puis il y a enfin la reconnaissance de la seigneurie de Jésus : Alors il (l'aveugle-né après avoir été guéri) déclara: "Je crois, Seigneur", et il se prosterna devant lui (9, 38); et il y a surtout cette parole de Thomas : Mon Seigneur et mon Dieu (20, 28), à qui Jésus dit : Parce que tu me vois, tu crois. Heureux ceux qui n'ont pas vu et qui ont cru (20, 29)
- L'acte de croire ou ne pas croire n'est pas neutre, il engendre des conséquences. Celui qui croit :
  - i. Devient enfant de Dieu (1, 12)
  - ii. A la vie éternelle (3, 15-16.36; 5, 24; 6, 40.47; 20, 31)
  - iii. N'est pas jugé (3, 18; 5, 24)
  - iv. N'aura jamais faim et n'aura jamais soif (6, 35)
  - v. Ressuscitera au dernier jour (6, 40)
  - vi. Recevra l'Esprit (7, 39)
  - vii. S'il meurt, il vivra; il est passé de la mort à la vie (11, 25; 5, 24)
  - viii. Ne mourra jamais (11, 26)
  - ix. Verra la gloire de Dieu (11, 40)
  - x. Devient fils de lumière (12, 36)
  - xi. Croit aussi en Celui qui l'a envoyé (12, 44)
  - xii. Ne demeure pas dans les ténèbres (12, 46)
  - xiii. Fera les mêmes oeuvres que Jésus, et même de plus grandes (14, 12)
- Celui qui ne croit pas :
  - i. Est déjà jugé (3, 18)
  - ii. Ne verra pas la vie et la colère de Dieu est sur lui (3, 36)
  - iii. Est coupable d'un péché et mourra dans son péché (16, 8-9; 8, 24)
- Le fait même que certains croient et que d'autres ne croient pas engendre une division, une séparation, un schisme (*Une scission se produisit donc dans la foule, à cause de lui, 7, 43; Et il y eut scission parmi eux, 9, 16; Il y eut de nouvelle scission parmi les Juifs à cause de ces paroles, 10, 19*).

D'une part, il y a ceux qui croient :

- i. Ses disciples croient en lui (2,11)
- ii. À Jérusalem beaucoup croient en lui à la vue des signes qu'il faisait (2, 23)
- iii. Un bon nombre de Samaritains croient en lui (4, 39)
- iv. Dans la foule qui l'écoute au temple lors de la fête des Tentes, beaucoup crurent en lui (7, 31; 8, 30)
- v. L'aveugle guéri croit en lui (9, 38)
- vi. Ceux qui ont connu Jean Baptiste et son baptême croient en lui (10, 40-42)
- vii. Beaucoup de Juifs qui ont été témoins de la ressuscitation de Lazare croient en lui (11, 45)
- viii. Certains notables croient en lui, mais à cause des Pharisiens ils ne se déclaraient pas, de peur d'être exclus de la synagogue (12, 42)

D'autre part, il y a ceux qui ne croient pas :

- i. Les Juifs qui entendent le discours sur le pain de vie ne croient pas en lui (6, 36)
- ii. Judas ne croit pas en lui (6, 64)
- iii. Ses frères ne croient pas en lui (7, 5)
- iv. Les notables et les Pharisiens ne croient pas en lui (7, 48)
- v. Les Juifs qui l'entendent lors de la fête de la Dédicace ne croient pas en lui et veulent même le lapider (10, 25.31)
- vi. Les grands prêtres et les Pharisiens s'émeuvent de voir le nombre de ceux qui croient en lui et prennent la résolution en conseil de le tuer (11, 53)

vii. La foule qui l'a entendu parler de l'annonce de la mort du Fils de l'homme six jours avant la Pâque ne croit pas en lui (12, 37)

- Pour que les gens croient, il faut certaines conditions
  - i. Il ne faut pas chercher la gloire qui vient des hommes, mais celle qui vient de Dieu (5, 44)
  - ii. Il faut croire en l'Écriture et en Moïse (bien l'interpréter), car c'est de Jésus qu'ils parlent (5, 45-47)
  - iii. Il faut être des chercheurs de vérité (8, 44-46)
  - iv. Il faut être de Dieu (8, 47)
  - v. Il faut être de ses brebis qui écoutent sa voix, parce que Dieu les a donnés à Jésus (10, 26-29)

On comprend donc que chez Jean l'acte de croire n'est pas optionnel, mais vital, et il constitue la raison même pour laquelle il a écrit son évangile.

Ici, le v. 11 qui conclut les Noces de Cana nous confirme que chez Jean le « miracle », présenté comme un « signe », est ce qui suscite la foi, et non l'inverse comme chez les Synoptiques. Cette foi est une reconnaissance de l'identité de Jésus, son être d'une qualité exceptionnelle, appelé « gloire », une qualité qu'il tient de Dieu même. Ainsi, pour Jean, dès le début de son ministère, les disciples ont reconnu cette identité unique de Jésus

---

## 6. L'intention du rédacteur final dans le contexte communautaire

- A. [Marc](#)
  - 1. [Les traits de la communauté](#)
  - 2. [Lecture de péripécopes dans le cadre de cette communauté](#)
- B. [Matthieu](#)
  - 1. [Les traits de la communauté](#)
  - 2. [Lecture de péripécopes dans le cadre de cette communauté](#)
- C. [Luc](#)
  - 1. [Les traits de la communauté](#)
  - 2. [Lecture de péripécopes dans le cadre de cette communauté](#)
- D. [Jean](#)
  - 1. [Les traits de la communauté](#)
  - 2. [Lecture de péripécopes dans le cadre de cette communauté](#)

---

Le but de l'analyse bibliques avec l'aide de la méthode historico-critique est d'arriver à répondre à la question : qu'a voulu dire l'évangéliste, plus précisément le rédacteur final? Pour bien répondre à cette question, il faut admettre un présupposé : le rédacteur final s'adressait d'abord à une communauté chrétienne particulière, même si l'œuvre avait une visée universelle. Quand on fait une analyse serrée d'un évangile, on se rend compte que ses insistances, les questions soulevées, l'approche retenue ne s'expliquent vraiment que dans le cadre d'une communauté précise avec ses caractéristiques propres, sa démographie, ses problèmes. Par exemple, pourquoi Marc doit-il expliquer en quoi consiste les rites de puretés rituelles juives, alors qu'une telle explication est inutile chez Matthieu. Pourquoi Marc est-il le seul à aborder le cas d'une femme qui répudie son mari, une chose impensable dans le milieu juif, et pourquoi Matthieu est le seul à admettre une exception à l'interdiction du divorce? Il faut donc admettre qu'un évangile est une œuvre catéchétique et pastorale, qui s'adresse en premier à une communauté particulière. Aussi, notre dernière étape dans l'analyse biblique est de reprendre tout ce qu'on a appris dans les étapes précédentes et de le situer dans une communauté particulière.

Maintenant se posent les questions : Quelle est cette communauté associée à chaque évangéliste? Où trouver une description d'une telle communauté? La réponse simple est : dans l'évangile lui-même. Ne sommes-nous pas dans un cercle vicieux? En fait, c'est avec le temps et au fil des analyses qu'on apprend à repérer les traits propres d'un évangéliste, bien sûr sur le plan de son style et de son vocabulaire, mais surtout ce qui caractérise son approche, la liste des problèmes soulevés, ce qu'il présuppose de son auditoire, les traits de sa théologie. Depuis longtemps, les biblistes se sont intéressés au *Sitz im leben*, i.e. à la situation de vie impliquée dans un évangile. Même s'il n'y a pas de consensus complet sur le sujet, néanmoins un bon nombre de biblistes s'entendent sur le milieu de vie que présupposent les quatre évangiles.

- A. Marc
  - 1. Les traits de la communauté

À la fin du 2e siècle, Clément d'Alexandrie cite Rome comme le lieu où Marc a écrit son évangile. Aujourd'hui, on peut dire qu'il y a un consensus chez les biblistes à ce sujet. Car l'affirmation de Clément d'Alexandrie est confirmée par un certain nombre de traits qu'on trouve dans l'évangile selon Marc (sur le sujet, voir R. Brown, [L'évangile selon Marc](#), in [Introduction au Nouveau Testament](#)).

- a. Notons d'abord que le milieu romain du premier siècle est un milieu bilingue, où on parlait à la fois le grec et le latin. L'élite se faisait un devoir de connaître le grec pour la vie en société, et le grec était essentiel au commerce international, alors que le latin était utile pour une carrière militaire, ou en droit, ou dans la fonction publique. Les premiers empereurs romains étaient bilingues. Par exemple, l'empereur Claude (empereur de 41 à 54) s'adressait parfois dans les deux langues au Sénat romain, surtout en présence d'ambassadeurs étrangers, nous dit Suétone en faisant référence à « nos deux langues » (Vie de Claude, 42).
- b. Puisque Marc écrit son évangile en grec, on peut assumer que son auditoire comprenait cette langue. Mais son vocabulaire est truffé de mots d'origine latine : *legiōn* (« légion ») en 5, 9.15; *dēnariōn* (« denier ») en 6, 37; 12, 15; 14, 5; *kentyriōn* (« centurion ») en 15, 39. Une pièce de monnaie comme le *kodrantēs* (latin : quadrans) de 12 : 42 n'existait pas ailleurs qu'en Occident, en particulier à Rome. De plus, Marc utilise des latinismes, i.e. des expressions latines avec des mots grecs, comme *hodon poiein* (« faire chemin ») en 2, 23, un latinisme pour *iter facere* (« faire chemin », i.e. marcher); ou encore : *to hikanon poiēsai* (« faire suffisant ») en 15, 15 un latinisme pour *satisfacere* (« satisfaire »). Enfin, notons que lorsque Marc parle de cette femme de la région de Tyr dont la fille est possédée par un esprit impur, il la décrit comme étant syrophénicienne, une expression en usage à Rome (Matthieu parle plutôt d'une cananéenne).
- c. En situant cette communauté à Rome, on exclut un *sitz im leben* palestinien, ou du moins un milieu majoritairement juif. D'une part, Marc doit traduire en grec les mots araméens présents dans son évangile, comme *Ephphata* (ouvre-toi), *Elôï* (mon Dieu), *lema sabachthani* (pourquoi m'as-tu abandonné), *korban* (offrande sacrée), *Talitha koum* (fillette, lève-toi). D'autre part, il doit expliquer certaines coutumes juives qu'il ignore du moins une partie de sa communauté, comme les pratiques de purification (7, 3-4).
- d. Mais ce qui est le plus important à faire remarquer est que cette communauté est confrontée à la persécution de Néron (empereur de 54 à 68) qui commencera après l'incendie de Rome en juillet de l'année 64. Rappelons d'abord les événements. Le 19 juillet 64 éclatait, à l'extrémité orientale du Grand Cirque - non loin du quartier juif de la Porte Capène, - un formidable incendie que les haches et les seaux des sept cohortes de vigiles, d'un millier d'hommes chacune, ne parvinrent à conjurer que six jours plus tard. Sur les quatorze régions de Rome, quatre restaient intactes, trois étaient consumées jusqu'au sol, les sept autres offraient à peine quelques vestiges de bâtiments ruinés et à demi brûlés. Dans ce terrifiant brasier, une multitude de gens, parmi le million d'humains qui peuplait la ville, avait tout perdu; beaucoup avaient péri dans les flammes. Quel était le responsable de la catastrophe? Voici ce qu'écrivit l'historien romain Tacite à ce sujet :

La prudence humaine avait ordonné tout ce qui dépend de ses conseils: on songea bientôt à fléchir les dieux, et l'on ouvrit les livres Sibyllins. D'après ce qu'on y lut, des prières furent adressées à Vulcain, à Cères et à Proserpine: des dames romaines implorèrent Junon, premièrement au Capitole, puis au bord de la mer la plus voisine, où l'on puisa de l'eau pour faire des aspersions sur les murs du temple et la statue de la déesse; enfin les femmes actuellement mariées célébrèrent des sellisternes et des veillées religieuses. Mais aucun moyen humain, ni largesses impériales, ni cérémonies expiatoires ne faisaient taire le cri public qui accusait Néron d'avoir ordonné l'incendie. Pour apaiser ces rumeurs, il offrit d'autres coupables, et fit souffrir les tortures les plus raffinées à une classe d'hommes détestés pour leurs abominations et que le vulgaire appelait chrétiens. Ce nom leur vient de Christ, qui, sous Tibère, fut livré au supplice par le procureur Ponce Pilate. Réprimée un instant, cette exécrable superstition se débordait de nouveau, non seulement dans la Judée, où elle avait sa source, mais dans Rome même, où tout ce que le monde enferme d'infamies et d'horreurs afflue et trouve des partisans. On saisit d'abord ceux qui avouaient leur secte; et, sur leurs révélations, une infinité d'autres, qui furent bien moins convaincus d'incendie que de haine pour le genre humain. On fit de leurs supplices un divertissement: les uns, couverts de peaux de bêtes, périsaient dévorés par des chiens; d'autres mouraient sur des croix, ou bien ils étaient enduits de matières inflammables, et, quand le jour cessait de luire, on les brûlait en place de flambeaux. Néron prêtait ses jardins pour ce spectacle, et donnait en même temps des jeux au Cirque, où tantôt il se mêlait au peuple en habit de cocher, et tantôt conduisait un char. Aussi, quoique ces hommes fussent coupables et eussent mérité les dernières rigueurs, les cœurs s'ouvraient à la compassion, en pensant que ce n'était pas au bien public, mais à la cruauté d'un seul, qu'ils étaient immolés (Annales, 15, 44, trad. de J. L. Burnouf).

Ainsi, pour apaiser les soupçons à son égard, Néron se sert des chrétiens comme bouc-émissaire. La persécution sera terrible, accentuée par une atmosphère de jalousie (voir 1 Clément 5, 2-7), de délations et de trahison les uns envers les autres.

- e. L'évangile de Marc aurait été complété quelques années à peine après cette persécution, vers les années 67 à 70. Cela expliquerait l'atmosphère sombre de l'évangile où on insiste sur les persécutions, les souffrances et la mort. Certains ont dit de cet évangile qu'il est avant tout un récit de la passion de Jésus accompagné d'une longue introduction (sur les 11 133 mots de l'évangile originel qui se terminent avec la peur des femmes, 3 998 mots appartiennent à la dernière semaine de Jésus à Jérusalem, soit 36%). La structure de l'évangile reflète cette perspective. En effet, si on en croit Jean, Jésus serait allé plusieurs fois à Jérusalem. Or, pourquoi Marc ne mentionne-t-il pas ces multiples voyages à Jérusalem, mais concentre-t-il toute l'activité de Jésus en Galilée et son seul voyage à Jérusalem est pour y mourir? Ce n'est pas un plan « historique », mais un plan « théologique », où après avoir fait connaître la force du règne de Dieu à l'oeuvre dans son action et dans son enseignement à tout le peuple et y avoir associé ses disciples, il accepte d'affronter la souffrance et la mort. Ce plan exprime la voie chrétienne, et constitue un enseignement pour cette communauté souffrante de Rome.
- f. Tout cela expliquerait un peu l'insistance de Jésus de Marc d'exiger le secret sur ses actions, afin d'éviter l'incompréhension sur son identité : car on ne peut comprendre vraiment qui est le messie qu'après avoir été témoin de

ses souffrances, et la résurrection passe nécessairement par la mort. Tout cela expliquerait le portrait que nous fait Marc des douze apôtres où il insiste sur leur difficulté à croire, leur incompréhension, leur fuite à Gethsémani : somme toute, ils ne sont pas si différents des chrétiens de Rome. Tout cela pourrait expliquer la finale de son évangile originel qui se termine avec la peur des femmes, une peur qui refléterait ce qui se passe dans la communauté romaine?

- g. On peut aisément imaginer le drame de cette communauté. Fraîchement baptisée, croyant en la force transformatrice de Jésus ressuscité, espérant son retour imminent, comment comprendre ce qui leur arrivait : la terrible persécution de Néron et toutes ces apostasies? Est-ce cela qui expliquerait cette attente surchauffée d'une parousie imminente (voir Marc 13) : car tout son monde s'écroulait, et cette communauté ne pouvait qu'espérer au plus vite le monde nouveau promis par Jésus.

## 2. Lecture de péricopes dans le cadre de cette communauté

- a. Mc 12, 38-44 : les scribes hypocrites et la pauvre veuve

Cette péricope comprend deux sections distinctes : la première section concerne les scribes qui pavent sur la place publique, recherchent les premières places, simulent hypocritement prier de longues heures alors qu'ils dévorent les biens des veuves; la deuxième section met en contraste une pauvre veuve qui dépose quelques pièces de monnaie dans le trésor du temple.

Marc a probablement sous la main une tradition où Jésus aurait dénoncé l'attitude des lettrés de l'époque, qui étaient aussi des spécialistes de la Bible, des gens qui avaient beaucoup de prétentions sociales et se considéraient à part des autres, qui portaient divers signes religieux pour afficher leur piété, mais tout cela était en porte à faux avec leur agir : il n'y avait aucune sincérité dans ce qu'ils faisaient, et même à la limite, ils pouvaient être des escrocs. Il est possible que cette tradition reflète plusieurs interventions de Jésus au cours de son ministère. Quoi qu'il en soit, Marc a décidé de reprendre cette tradition et de l'insérer au moment où, dans son récit, les ponts sont coupés avec les autorités religieuses, comme une forme de conclusion et de jugement à leur égard. À travers la foule qui écoute Jésus sur le parvis du temple, Marc voit la communauté chrétienne, en particulier l'élite éduquée, et entend la mettre en garde face à une attitude semblable d'hypocrisie. Jésus ne sera plus là pour les guider chaque jour. Les chrétiens doivent se remémorer son enseignement.

Marc a choisi de faire suivre cette mise en garde contre les scribes par le récit d'une pauvre veuve qui fait une offrande au temple. Le langage de ce récit n'appartient pas au langage familier de Marc, et n'est probablement pas un récit qu'il a créé. On ne sait pas quand cette scène a pu avoir lieu selon la tradition. Mais Marc a choisi de l'insérer juste après la mise en garde contre les scribes. Pourquoi? On a déjà fait remarquer que le mot-crochet « veuve » a pu jouer un rôle, car le récit précédent parlait des scribes qui dévorent les maisons des veuves. Mais il y a certainement plus que ça, car c'est la dernière scène avant le long discours apocalyptique et le récit proprement dit de son procès et de sa mort. De plus, Jésus prend la peine de faire venir à lui ses disciples pour offrir un enseignement : il entend livrer un message fondamental, pas une petite leçon de morale.

Tout d'abord, la scène des scribes hypocrites, qui s'enrichissent aux dépens des veuves, et celle de la veuve, qui donne tout ce qu'elle a pour vivre, doivent être lues ensemble, comme un contraste saisissant; on ne peut avoir d'antithèse plus grande, de voies plus opposées. Et tout comme Jésus a posé un jugement sur l'élite hypocrite, il pose également un jugement sur la veuve : elle a fait le plus grand don possible. Dans cette construction de Marc, il y a une invitation à suivre le chemin de la veuve. Et pour la communauté de Rome qui a tout perdu avec la persécution, il y a la consolation de savoir qu'ils ont choisi le chemin de la veuve.

Mais il y a encore quelque chose de plus profond. Car cette scène autour de la veuve précède de peu tout le récit du procès et de la mort de Jésus. Marc, en fin conteur, aime les personnages qui incarnent divers aspects de la vie de Jésus et celle de la communauté chrétienne. Par exemple, à Jéricho, l'aveugle Bartimée, qui finalement voit clair et décide de suivre Jésus sur le chemin de Jérusalem, donc le chemin de la mort, représente cette communauté chrétienne qui, avec le regard de la foi, est capable de suivre son maître sur ce chemin difficile. Maintenant, cette veuve qui est capable de se dépouiller de tout, même de ce qui est nécessaire pour vivre, représente à la fois le chemin de Jésus qui accepte de se dépouiller de tout, incluant sa propre vie, et qui sera représenté par un corps nu sur la croix, et le chemin des chrétiens de Rome qui seront déshérités et tués. L'approche de Marc devant sa communauté persécutée n'est pas d'adoucir les angles, mais de donner un sens à ce qu'ils doivent vivre. Et trouver ce sens, permettra à cette communauté d'affronter les événements.

- b. Mc 10, 17-30: L'appel du riche et la difficulté pour un riche d'entrer dans le royaume

Rappelons le contexte. Cette scène se situe entre la 2e et la 3e annonce par Jésus de sa passion. Dans cette section, alors qu'on se prépare au départ du Maître, Marc présente l'enseignement de Jésus définissant les éléments de la vie chrétienne. L'un de ces éléments concernent l'attitude face à la richesse.

Ce récit de l'appel du riche, issu de la tradition orale ou écrite, est vraisemblablement l'écho d'événements remontant à Jésus lui-même. On n'y trouve pas de connotations christologiques, au contraire c'est un Jésus bien humain qui est au centre d'une scène où il essuie un refus. Les évangiles ont donné peu de place à ce type de refus, mais on imagine facilement que Jésus a dû en essuyer. Les conseils qu'il donne à l'homme sont tout à fait juifs, celui de garder les commandements concernant les relations avec le prochain, et n'ont rien à voir avec la foi chrétienne. Et même, l'attitude de Jésus est l'opposé du portrait qu'on en dessinera plus tard : il refuse l'étiquette de « bon » qu'il réserve à Dieu; car, en fait, le bon est comme la justice, une réalité qu'on poursuit sans cesse sans jamais l'atteindre, car pour être totalement bon

il faudrait tout connaître, et donc être l'égal de Dieu. Nous voilà condamnés à être en recherche et à cheminer sans cesse. L'autre trait unique du récit est la mention de l'amour de Jésus pour cet homme. Le quatrième évangile évoquera également l'amour de Jésus pour certaines personnes, Lazare, Marthe et Marie, et celui qu'il appelle : le disciple bien-aimé. Jésus est un homme qui a aimé. Le récit se termine sur une note triste : l'homme est incapable d'abandonner ses possessions pour suivre Jésus comme prédicateur itinérant.

À partir de ce récit, Marc entend tirer un enseignement pour sa communauté où il mêle des éléments de la tradition et des éléments de sa propre composition, et c'est ainsi qu'il nous présente un dialogue entre Jésus et ses disciples. Tout commence par un commentaire de Jésus sur la difficulté d'être disciple, au point d'utiliser l'image contrastée tout à fait orientale du trou d'aiguille et du chameau. La plume de Marc se fait sentir dans l'attitude découragée des disciples, sans doute un écho des chrétiens romains : qui est capable de suivre ce chemin et d'entrer dans le royaume? La réponse de Jésus reprend des éléments de son enseignement au cours de son ministère : ce qui est impossible pour les hommes est possible pour Dieu, un écho à plusieurs passages de l'Écriture (Za 8, 6; Gn 18, 14; Jb 42, 2). Ainsi, les chrétiens de Rome peuvent compter sur la puissance de Dieu.

C'est dans la dernière partie de la péripécie que se fait surtout sentir la catéchèse de Marc alors qu'il met en scène Pierre qui fait référence aux disciples qui ont perdu maisons, famille, champs pour demeurer fidèle à l'évangile chrétien. L'évangéliste sait très bien que cette situation ne s'applique pas à Pierre lui-même puisqu'il n'a pas perdu de champ, étant pêcheur, qu'il n'a pas perdu de famille, puisque qu'il était accompagné de sa femme dans ses voyages missionnaires (voir 1 Co 9, 5), qu'il n'a pas perdu sa maison qui a d'abord été le quartier général de Jésus (Mc 1, 29). Mais il sait très bien que sa communauté romaine se projette dans cette situation. Et quelle est la réponse qu'il met dans la bouche de Jésus? « Il recevra cent fois plus dès maintenant, dans ce monde : des maisons, des frères, des sœurs, des enfants et des champs, avec des persécutions aussi ; et dans le monde à venir, il recevra la vie éternelle. » Quelle est la signification de cette réponse? Il est probable qu'il faut comprendre ces maisons, cette nouvelle famille, ce nouveau champ dans un sens spirituelle, i.e. la nouvelle famille chrétienne, le nouveau lieu de vie. Comment la communauté romaine pouvait-elle comprendre autrement les choses, elle qui était devenue *persona non grata*? Il est remarquable que Marc ait tenu à insérer les « persécutions » dans l'héritage chrétien, une réalité que vivaient les chrétiens de Rome. Matthieu (19, 16-30) et Luc (18, 18-30), qui copient cette péripécie de Marc, prennent soin d'omettre les persécutions, car cela ne correspond pas à la situation de leur Église.

#### c. Mc 6, 1-6 : Jésus à Nazareth dans son milieu

Le contexte est celui du ministère de Jésus en Galilée où Jésus est surtout confronté avec les gens de son milieu. Notre péripécie fait particulièrement inclusion avec 3, 31-35 où Jésus affirme que sa vraie parenté est celle qui l'écoute et fait la volonté de Dieu, fixant son auditoire du regard, alors qu'on lui dit que sa mère et ses frères cognent à la porte pour le voir. Maintenant, Jésus enseigne à la synagogue de Nazareth, le milieu où il a été élevé, et les gens sont scandalisés; ils disent : « D'où lui vient cela ? Quelle est cette sagesse qui lui a été donnée et comment ces miracles se réalisent-ils par ses mains ? N'est-il pas le menuisier, le fils de Marie, et le frère de Jacques, de José, de Jude et de Simon ? Ses sœurs ne vivent-elles pas ici parmi nous ? » Et Marc conclut : ils ne croyaient pas en lui, et Jésus ne put faire là aucun miracle, si ce n'est qu'il posa les mains sur quelques malades et les guérit.

Pourquoi Marc insiste-t-il sur l'absence de foi de la famille immédiate de Jésus? On sait que, après Pâques, la communauté chrétienne de Jérusalem jouissait d'une grande réputation, surtout avec des piliers comme Jacques, le frère de Jésus, perçu comme assez conservateur. Après sa conversion, Paul trouve important d'aller le rencontrer. Et il est possible que l'épître de Jude soit un écho de la pensée de Jude, un autre frère de Jésus. L'approche de Marc a pour effet de relativiser ces liens du sang et la réputation de la communauté de Jérusalem et lui oppose la valeur fondamentale de la foi. Ainsi, la communauté de Rome n'aurait rien à envier à celle de Jérusalem. Mais surtout, les liens du sang ne servent à rien, ce qui permet d'asseoir sur la foi toute véritable relation avec Jésus et l'accès à la force de Jésus ressuscité. C'est un message pour une communauté qui se sent persécutée et isolée, et qui pense que ce serait différent si Jésus était présent physiquement.

De plus, le fait même pour Marc d'insister sur la présence des disciples qui l'accompagnent fait de cette scène un enseignement pour les disciples, et donc pour la communauté chrétienne. D'ailleurs, quand Marc écrit : « Et Jésus **leur** disait qu'un prophète n'est mésestimé que dans sa patrie, et dans sa parenté et dans sa maison », le mot « leur » désigne les disciples. C'est ceux-ci qui doivent comprendre que, sans la foi, les liens du sang ne valent rien. Et par la suite, Jésus les envoie en mission pour poursuivre son oeuvre.

La question de la foi est au cœur du récit. Quand Marc nous présente un Jésus qui s'étonne de leur manque de foi et insiste pour dire que Jésus devient presque impuissant dans les circonstances, tout juste après les scènes extraordinaires de la foi de l'hémorroïsse et de Jaïre, il se trouve à dire ceci : la foi est la clé de la vie. Si on fait exception de l'évangile selon Jean, il est celui qui utilise le plus le verbe « croire » (Mt = 11; Mc = 14; Lc = 9; Jn = 98). C'est d'autant plus important pour une communauté persécutée. Rappelons-nous une scène plus tôt où les disciples réveillent Jésus dans la barque où ils craignent de périr et où Jésus leur répond : « "Pourquoi avez-vous peur ainsi? Comment n'avez-vous pas de foi?" » (Mc 4, 40). On ne peut passer à travers les temps difficiles sans la foi. Et dans le passé, des gens ont pu vivre une proximité physique avec Jésus et même avoir des liens du sang, mais tout cela n'a rien donné, à moins d'accepter de croire en lui.

### B. Matthieu

#### 1. Les traits de la communauté

La majorité des biblistes relie Matthieu à la Syrie et spécifiquement à Antioche (sur le sujet, voir R.E. Brown, *L'évangile selon Matthieu*, in *Introduction au Nouveau Testament*) et J.P. Meier, *Antioche*, in *Antioche et Rome*. Un indice nous vient de l'ajout du mot « Syrie » en Mt 4, 24 quand Matthieu copie le texte de Marc sur la propagation de l'activité de Jésus. Un autre indice provient de l'utilisation vingt-six fois dans l'Évangile du mot « ville », contre quatre du mot « village », ce qui suggère une ville importante de Syrie; et Antioche était la quatrième plus grande ville de l'Empire romain. Enfin, Ignace d'Antioche et la *Didachè* (associé à Antioche) fournissent les preuves les plus anciennes de la connaissance de l'évangile selon Matthieu. En plus de ces indices externes, on peut ajouter des indices internes.

Ces indices internes permettent d'abord de répondre à la question : quelle était la composition de la communauté? Des Juifs convertis à la foi chrétienne y occupaient certainement une grande part. C'est ainsi que Matthieu n'a pas besoin d'expliquer à son auditoire les pratiques juives entourant la purification rituelle (Mt 15, 1-20). Moïse et la Loi juive demeurent importants. C'est ainsi que Matthieu présentent cinq grands discours de Jésus qui semblent reprendre la structure en cinq livres de la Torah ou Loi juive. Et le premier discours de Jésus contenant la charte de la vie chrétienne a lieu sur une montagne, un écho au Sinaï où Moïse reçoit les tables de la Loi. Matthieu prend bien soin de mettre dans la bouche de Jésus : « Ne pensez pas que je sois venu supprimer la loi de Moïse et l'enseignement des prophètes... » (Mt 5, 17). Et quand le Jésus de Matthieu dit : « Vous avez entendu qu'il a été dit à nos ancêtres... » (5, 21.27.33), cela présuppose un auditoire juif. Et une phrase comme « Je (Jésus) n'ai été envoyé que vers les moutons perdus du peuple d'Israël » (Mt 15, 24; voir aussi Mt 10, 5-6) n'est compréhensible et acceptable que pour un auditoire juif.

Cependant d'autres indices dévoilent la présence de chrétiens convertis du paganisme. Il ne faut pas s'en surprendre. Flavius Josèphe (*Guerre juive* 7.3.3 ; #45) nous apprend que les cérémonies des Juifs d'Antioche attiraient de nombreux Gentils. Il n'est donc pas surprenant que, lorsque les chrétiens juifs hellénistes ont été dispersés de Jérusalem après le martyre d'Étienne (vers l'an 36 : Ac 8, 1) et qu'ils sont venus à Antioche, ils ont parlé du Christ aux païens de cette ville également (Ac 11, 19-20). La liste des « prophètes et docteurs » d'Antioche (Ac 13, 1 : au début des années 40?) comprend un compagnon d'enfance d'Hérode Antipas, de sorte que la communauté chrétienne de cette ville a pu compter des personnes prestigieuses et riches. La lettre de Paul aux Galates (2, 12), écrite vers l'an 53 ou 54, nous apprend qu'à Antioche les chrétiens d'origine juive et d'origine païenne partageaient la même table eucharistique. Et c'est l'église d'Antioche qui commandita la première mission de Paul auprès des païens. Quand Matthieu termine son évangile, c'est à toutes les nations qu'il envoie ses apôtres (Mt 28, 19).

Au-delà de la composition de la communauté, que peut-on savoir de sa situation? Plusieurs indices pointent vers un certain nombre de tensions. Il y a d'abord les tensions au sein de la communauté juive, entre Juifs chrétiens et Juifs non chrétiens. Luc nous apprend que c'est là, à Antioche, que les disciples de Jésus furent pour la première fois appelés : chrétiens (Ac 11, 26). Cela signifie que les disciples de Jésus qui étaient des Juifs d'Antioche se faisaient distinguer par rapport aux autres Juifs, apparaissant peut-être comme une secte du Judaïsme. La tension entre les deux communautés juives allait s'amplifier avec la révolte juive (66-70). Là, à Antioche, l'antipathie des Juifs pour les Juifs chrétiens s'est accrue puisque ces derniers n'ont pas soutenu leurs confrères dans la révolte. Dans les années 70, après l'écrasement de la première révolte juive par les Romains, les forces vives du Judaïsme se regroupent à Jamnée, sur la côte palestinienne, pour y former une académie d'érudits et mettre par écrit leur héritage religieux ; ils étaient proches de la pensée pharisienne et honorés comme rabbins. Alors que pendant un certain temps les Juifs chrétiens continuent de fréquenter la synagogue, les tensions vont se changer en conflit avec leurs frères non chrétiens. Selon Mt 10, 17 (voir aussi Mt 23, 34), certains chrétiens sont flagellés dans les synagogues. En Mt 23, 2-3, Matthieu met sa communauté en garde contre les scribes et les pharisiens qui ont succédé à Moïse et que, s'il faut observer ce qu'ils disent, il ne faut pas faire ce qu'ils font. Puis, on a l'impression que la rupture est finalement consommée, si on se fie au vocabulaire utilisé : quand on parle des synagogues, on emploie l'expression « leur(s) synagogue(s) » ; quand on fait référence à la rumeur du vol du corps de Jésus, Matthieu écrit : « Ce récit s'est propagé chez les Juifs jusqu'à ce jour ». Ainsi, les Juifs et leurs synagogues sont devenus une réalité autre. Ce langage d'aliénation suggère une séparation d'avec le judaïsme de la part des chrétiens juifs qui, avec les chrétiens païens, formaient une église auto-subsistante.

Mais, au sein même de l'Église d'Antioche, on note de fortes tensions. Paul, dans sa lettre aux Galates (ch. 2) nous donne un écho de cette tension que des chrétiens conservateurs de Jérusalem, en particulier Jacques, le frère de Jésus, et son entourage arrivèrent à Antioche pour imposer une observance plus stricte des lois juives. Alors que cette Église d'Antioche avait d'abord commandité le premier voyage missionnaire de Paul auprès des païens, un groupe de cette même Église s'employa par la suite à détruire l'enseignement de Paul, car il promouvait trop de liberté par rapport aux coutumes juives. On perçoit cette tension dans l'évangile de Matthieu. D'abord, l'évangéliste semble s'adresser à ceux qui veulent s'affranchir de toutes lois, peut-être certains chrétiens d'origine païenne ou des juifs très libéraux qui comprenaient mal la « liberté chrétienne » dont parle Paul : « N'allez pas croire que je sois venu abolir la Loi ou les Prophètes... Celui donc qui violera l'un de ces moindres préceptes, et enseignera aux autres à faire de même, sera tenu pour le moindre dans le Royaume des Cieux » (Mt 5, 17-19). Car sans repère, sans identité, certains chrétiens semblent avoir perdu le souffle des origines, surtout en considérant que la promesse du retour de Jésus ne semble pas se réaliser : « Par suite de l'absence croissante de loi, l'amour se refroidira chez le grand nombre » (Mt 24, 12). En revanche, Matthieu semble s'adresser aussi aux conservateurs juifs de sa communauté : « Si votre justice ne surpasse pas celle des scribes et des Pharisiens... » (Mt 5, 20). C'est aussi à eux qu'il s'adresse quand il aborde certaines pratiques juives : « Quand donc tu donnes quelque chose à un pauvre... Quand vous priez... Quand vous jeûnez... » (Mt 6, 5-18). Matthieu réserve les paroles les plus dures à l'égard des scribes et les Pharisiens avec lesquels les membres conservateurs de la communauté avaient une certaine parenté d'esprit : « Malheur à vous, scribes et Pharisiens hypocrites... » (Mt 23, 13.15.23.25.27.29). Et le renouvellement du Judaïsme à Jamnée où se développe le rabbinisme a peut-être exercé une certaine influence sur certains juifs chrétiens et a conduit Matthieu à écrire : « Mais vous, ne vous faites pas appeler 'rabbi', car vous êtes tous égaux et vous n'avez qu'un seul maître. N'appellez personne sur la terre votre 'père', car vous n'avez qu'un seul père, celui qui est au ciel. Ne vous faites pas non plus appeler 'guide', car vous n'avez qu'un seul guide, le Christ. » (Mt 23, 8-10).

Enfin, rappelons que Pierre et Jacques étaient très présents à Antioche. Pierre apparaît plus souvent dans cet évangile (14, 28-31 ; 16, 17-19 ; 17, 24-27) que dans tout autre ; et à la liste des Douze reprise de Marc, Mt 10, 2 ajoute « premier » devant le nom de Pierre et fait de Pierre l'assise de l'Église (Mt 16, 18). C'est l'expression d'une vision très structurée de la communauté et qui connaît son évolution logique avec l'évêque Ignace d'Antioche (35 – 108) qui développera les rôles de diacre, prêtre, et évêque, reprenant la structure du temple de Jérusalem : lévite, prêtre, grand prêtre. De plus, on développe des processus pour régler certains problèmes, un début de droit canon, comme celui concerne des conflits dans la communauté (Mt 18, 15-18).

## 2. Lecture de péripécopes dans le cadre de cette communauté

### a. Mt 2, 1-12 : la visite des mages

Ce récit fait partie de l'ensemble des récits de l'enfance chez Matthieu (Pour une analyse détaillée, on se référera à R.E. Brown, *La naissance du Messie. Livre premier: Le récit de l'enfance chez Matthieu*, p. 45-232).

Le récit des mages est inspiré de l'histoire de Balaam (Nb 22 – 24), qui arrive d'Orient, considéré comme un mage et un païen, qui a prédit qu'une étoile se lèverait en Israël, un leader royal. Ce récit, composé par un chrétien anonyme, raconte l'histoire de mages d'Orient (qui peut être identifié à l'Arabie), considérés comme des sages et des astrologues, qui ont associé comme il était habituel à l'époque l'apparition d'une nouvelle étoile à la naissance d'un personnage important. Ils veulent donc rendre hommage à ce personnage royal. Pourquoi se dirige-t-ils vers la Judée? Il faut assumer que la nouvelle étoile est apparue dans la constellation du Poisson du zodiaque, associé aux Hébreux. Cette étoile les mènera à Bethléem, un peu comme la colonne de feu a éclairé de nuit le peuple d'Israël dans leur marche vers la terre promise. Une fois devant l'enfant, ils lui rendront l'hommage royal.

Pour Matthieu, ce récit est important, car il représente l'histoire d'une partie de sa communauté, des gens venus du paganisme et qui ont accueilli la bonne nouvelle de Jésus ressuscité. Ils n'ont pas eu l'Écriture pour cheminer vers l'accueil du messie, mais simplement l'observation de la nature. Mais Matthieu y voit en plus la réalisation de ce que le prophète Isaïe (60) et le Ps 72 avaient annoncé pour la fin des temps alors que des rois païens d'Orient viendraient à Jérusalem reconnaître la bonne nouvelle du Dieu d'Israël, apportant leurs produits précieux, l'or pour l'édifice du temple, l'encens pour le culte. Ainsi modifie-t-il le récit pour insérer cette allusion à Isaïe et au Ps 72.

Comment une telle catéchèse de Matthieu a-t-elle été reçue par sa communauté, telle que l'avons décrite plus haut? Rappelons que si les chrétiens d'origine juive constituaient une bonne partie de la communauté, on y trouvait aussi groupe significatif d'origine païenne, et tout au long de l'histoire de cette communauté au premier siècle on perçoit des tensions. Alors le récit des mages vient consolider la place des chrétiens d'origine païenne : le récit des mages anticipait leur venue à la foi. Il y a plusieurs voies pour cheminer vers le messie, et l'une de ces voies étaient basée sur la science de la nature (comme Paul le développera dans son épître aux Romains), et donc il n'y avait pas seulement la voie de l'Écriture. D'ailleurs les autorités juives qui connaissaient l'Écriture ne se sont pas ouverts à la bonne nouvelle, ils sont même devenus des adversaires. Pour les chrétiens d'origine juive dans la communauté, ils pouvaient y voir de leur part dans l'opposition d'Hérode et des grands prêtres un reflet de la situation actuelle, alors qu'ils venaient d'être exclus de la synagogue par leurs confrères juifs; ainsi la situation actuelle avait déjà été anticipée au temps de Jésus enfant.

La catéchèse de Matthieu s'adresse en fait tant aux chrétiens d'origine juive que non juive. Elle justifie d'une part sa messianité par sa naissance à Bethléem, lieu de naissance du roi David et d'où viendrait selon le prophète le messie. Et d'autre part, la présence de tous ces chrétiens d'origine païenne dans la communauté actualise ce qu'avaient prévu les prophètes d'autrefois pour la fin des temps quand ils visualisaient l'arrivée à Jérusalem de ces rois païens d'Arabie pour célébrer le salut offert par le Dieu d'Israël en apportant ce qu'ils avaient de plus précieux pour le service du culte; le nouveau culte, c'est maintenant le Christ ressuscité. Et en cela Jésus est fils d'Abraham en qui seront bénies les nations de la terre.

Le récit des mages anticipe également la façon dont Matthieu conçoit maintenant la mission chrétienne : « Allez donc, de toutes les nations faites des disciples... » (Mt 28, 19).

### b. Mt 14, 22-33 : La marche de Jésus sur l'eau

Une grande partie du récit de Matthieu lui est fournie par Marc. Mais d'une part, le récit prend une couleur nouvelle pour son auditoire d'Antioche, étant donné sa situation. D'autre part, par les retouches qui lui sont propres, Matthieu donne une certaine orientation à sa catéchèse.

Le récit de la marche sur l'eau est indissociable de celui de la multiplication des pains, et la façon dont ce récit-ci est écrit fait clairement référence à l'assemblée eucharistique chrétienne. Ainsi, notre récit commence avec l'envoi de ceux qui ont été rassasiés : le repas est terminé, c'est le temps de la séparation. Jésus est présenté comme celui qui force cette séparation. Pourquoi? Pour l'auteur du récit, cette séparation, c'est la mort de Jésus, et dans la foi, cette mort n'est pas simplement un accident, mais fait partie du plan de Dieu, un plan que Jésus a pleinement assumé. Par son choix, Jésus nous oblige en quelque sorte à vivre sans lui. Il est retourné vers son Père, symbolisé ici par la montagne et le moment de prière seul. Par contre, il a donné rendez-vous « de l'autre côté ». Quel est cet « autre côté »? Pour les communautés chrétiennes comme celle de Matthieu, c'était clairement le retour de Jésus ressuscité, le moment où on pourra faire de nouveau l'expérience de sa présence. Matthieu insiste sur deux choses : cette séparation a été assumée volontairement, car c'est « par lui-même » que Jésus monte dans la montagne; et cette séparation monte la véritable transcendance de Jésus, car « il est là seul », un lieu inaccessible à l'être humain. Cela fait partie de la théologie « haute » de Matthieu.

« *La barque était éloignée déjà de plusieurs stades en partant de la terre (ferme)* ». Pour la communauté de Matthieu, cela devait avoir une signification très claire : cela fait un certain temps que nous sommes séparés de Jésus de Nazareth, qu'il ne marche plus au milieu de nous. Cette séparation fait peur. Il n'est plus là pour nous guider à chaque pas, pour nous diriger, pour être notre « rabbi ».

« *La barque étant tourmentée par les vagues, car le vent était contraire* ». Chez Marc ce sont les disciples qui sont tourmentés à ramer. Ici, c'est la barque qui est tourmentée, i.e. la communauté ecclésiale. Elle est tourmentée par les vagues, qui représentent les forces du mal sous toutes ses formes. Avec les connaissances que nous avons de la communauté de Matthieu, par quelles vagues est-elle tourmentée? Elle est probablement tourmentée par les forces extérieures que sont leurs frères juifs qui veulent les exclure de la synagogue ou les ont déjà exclus. Ce conflit devait avoir des répercussions sur la vie sociale et familiale. La communauté est probablement aussi tourmentée par les déchiements internes, entre les conservateurs qui tiennent au statu quo, à l'application de toutes les règles juives, et ceux qui croient que la liberté chrétienne les libère de toutes règles, qui peut-être fréquentait les marchés offrant ces viandes qui avaient été sacrifiées dans les temples païens, jetant leurs frères dans le désarroi. La communauté est probablement aussi tourmentée par les prétentions de plusieurs leaders chrétiens qui sont plus en recherche d'autorité et de prestige que motivés par le souci pastoral et le désir de servir. Tout cela menace la survie de la communauté.

« *(À la) quatrième garde de la nuit, il vint vers eux marchant sur la mer* ». En reprenant essentiellement Marc, Matthieu assume la signification qu'il trouve dans son récit. La quatrième garde de la nuit, c'est l'aurore, et pour un chrétien, c'est une référence à la résurrection de Jésus, et une référence au retour de Jésus ressuscité à la fin des temps; n'oublions pas que pour les premières générations chrétiennes, cette fin des temps était attendue pour très bientôt. Alors on comprend qu'à l'aurore Jésus fait sentir sa présence. Mais ce qu'il y a de vraiment particulier, c'est que Jésus fait sentir sa présence en marchant sur la mer. L'auteur du récit sait bien que personne ne peut marcher sur l'eau, mais il fait référence à plusieurs passages de l'Ancien Testament sur Dieu créateur qui est maître de sa création, en particulier Job 9, 8 (« *Lui (Dieu) seul a déployé le Ciel, il est marchant sur la mer comme sur le sol ferme* »). Pour s'assurer que son auditoire fasse bien le lien avec ce passage de Job, il modifie un détail du texte de Marc : comme l'expression grecque « sur la mer » de Marc est un génitif (complément de nom), il va la transformer en un accusatif (complément d'objet direct), car l'expression « sur la mer » dans le texte de la Septante de Job est un accusatif (complément d'objet direct). De plus, en faisant cela, il va rendre la marche sur la mer plus dynamique que dans le récit de Marc; car avec son complément de nom, Marc répond seulement à la question : Où est Jésus? Sur la mer. Avec son complément d'objet direct, Matthieu répond à la question : Que fait Jésus? Il piétine la mer, comme fait Dieu dans le texte de Job. Ainsi, Jésus ressuscité partage l'attribut de Dieu de dominer les forces du mal que le monde juif associe à la mer et aux vagues. Et pour Matthieu, ces forces du mal font référence à tout ce qui menace la survie de la communauté.

« *Puis, eux les disciples l'ayant vu marchant sur la mer, ils furent bouleversés disant que c'est une apparition, et ils crièrent de peur* ». Ce bouleversement ou ce trouble est dû à la peur. Pourquoi? La réponse donnée est surprenante : les disciples croient voir une apparition, que nos bibles traduisent habituellement par fantôme. Comment interpréter cette réponse? Il faut assumer que Marc, s'il est l'auteur de cette phrase que copie Matthieu, n'entendait pas créer un conte pour enfant ou encore s'amuser, même si tout au long de son évangile il se montre un excellent conteur; le propos était avant tout catéchétique. Or, la seule référence vétérotestamentaire à *phantasma* (apparition) est un passage de Sg 17, 14-15 qui parle des fantômes du séjour des morts : et pour les Juifs, les morts séjournaient dans le Shéol, ils menaient une vie végétative et ressemblaient à des spectres ou des ombres. Dans le monde grec, on parlait de l'Hadès ou des « enfers ». Il est possible que ce soit un tel spectre que veut évoquer Marc, repris par Matthieu. Rappelons que le contexte suggère deux choses : d'abord, la barque est en péril, et donc la mort rôde, ensuite, on manque de foi. Dans ce contexte, le spectre pourrait évoquer le Shéol, et les disciples sont devant l'ombre de la mort, leur propre mort. Aussi, plutôt que de voir Jésus ressuscité associé à Dieu qui contrôle les forces du mal, on considère la perspective du sort qui nous attend et a pu être celle de Jésus, rejoignant le séjour des morts. Il y a de quoi avoir peur. Marc et Matthieu pouvaient probablement identifier dans cette attitude certains membres de la communauté.

« *Puis, aussitôt Jésus parla à eux en disant : prenez courage! Moi, je suis! N'ayez pas peur!* » Matthieu reprend essentiellement le texte de Marc. L'important est de retenir comment Jésus s'identifie : par sa parole. Ce n'est pas en le voyant ou en le touchant qu'on sait qu'il s'agit de Jésus; on entend sa parole. Il faut d'abord grouper ensemble « prenez courage! » et « n'ayez pas peur », car l'un ne va pas sans l'autre. En effet, « prenez courage » signifie : ayez confiance. Et « avoir peur » est l'opposé de la foi : croire, c'est ne pas avoir peur, c'est avancer de manière confiante. Ainsi « prenez courage » et « n'ayez pas peur » forme une inclusion dont le centre, et donc la clé d'interprétation, est : « Moi, je suis ». Or, le « je suis » sans attribut est typique dans le milieu juif pour désigner l'être même de Dieu, et Isaïe mettra dans la bouche de Dieu cette parole : « Moi, je suis, moi, je suis, qui vous console; qui es-tu pour craindre l'homme mortel, le fils d'homme voué au sort de l'herbe? » (51, 12). C'est maintenant Jésus qui reprend cette parole, c'est maintenant lui qui demande de ne pas avoir peur. Car croire qu'il est ressuscité, ce n'est pas simplement affirmer qu'il est vivant, c'est affirmer qu'il est en mesure, comme Dieu, d'intervenir devant les forces du mal. Une telle parole est adressée à la communauté déchirée de Matthieu, une communauté en recherche d'identité, une communauté qui devait se sentir d'une certaine manière fragilisée.

Maintenant, avec les v. 28-31, Matthieu s'écarte de Marc pour ajouter un « sous-récit » de son cru et qui met en vedette Pierre. Pourquoi? Une raison possible concerne les leaders de la communauté chez qui on décèle un certain nombre de tensions : quand on cherche des titres comme « rabbi » ou « père » ou « docteur » (voir Mt 23, 8-10 où Jésus interdit ces titres en usage chez les Juifs), on n'est plus motivé par le désir de servir, et on a certainement perdu de vue le message évangélique. C'est probablement pour eux que Matthieu a rédigé ce court récit sur Pierre, lui le représentant des disciples, lui qui a longuement séjourné à Antioche, et donc qui est l'image de tous les leaders de communauté. Car Pierre veut

marcher dans les pas de Jésus, et donc comme lui être capable de piétiner et de dominer les forces du mal. Mais ces forces sont tellement fortes qu'il n'a plus la foi nécessaire pour continuer à avancer. Le reproche de « : [tu es] de peu de foi, pourquoi as-tu douté? » s'adresse à beaucoup de leaders de la communauté. Le leadership est basé sur la foi, et si on n'a pas cette foi à transporter les montagnes, on échouera dans notre rôle. Mais il y a une bonne nouvelle : Jésus est toujours là pour venir en aide à notre peu de foi.

« *et eux, étant montés dans la barque, le vent s'apaisa* ». Matthieu reprend ici le fil du récit de Marc, sauf qu'il doit tenir compte que deux personnages montent dans la barque (« eux ») : Pierre et Jésus. Même si ce n'est pas dit explicitement, il faut assumer ici que les disciples ont retrouvé la foi. Dans le récit de Jonas où la mer est déchaînée et la barque en péril, la mer se calme quand les marins se mettent à prier. Ici, Jésus ne fait aucun exorcisme pour demander à la mer de se calmer, comme dans le récit de la tempête apaisée (Mc 4, 35-41 || Mt 8, 18.23-27; Lc 8, 22-25). Cette foi sera proclamée au verset suivant. Ainsi, c'est la foi qui permet de vivre « calmement » le reste du voyage. On peut penser que les vagues vont continuer à frapper la barque, mais l'état d'âme sera celui de la confiance que le voyage de la barque réussira, car Jésus ressuscité est avec la communauté dans ce combat difficile contre le mal.

« *Puis, ceux dans la barque se prosternèrent [devant] lui disant : Vraiment, de Dieu fils tu es* ». Il est remarquable que Matthieu ait écarté la finale de Marc du récit où les disciples ne comprennent rien, par leur manque de foi, reflet de la communauté romaine en désarroi devant la persécution. Pour Matthieu, les disciples ont fini par avoir la foi, et nous présente leur profession solennelle. Et tout d'abord, ils se prosternent, un geste de reconnaissance d'autorité et de vénération. Puis, ils le proclament « fils de Dieu », il est le messie, celui qui a été fidèle à la volonté de Dieu, et qui a maintenant autorité sur les forces du mal, en commençant par la mort. Cette profession de foi est à rapprocher de celle du centurion et des gardes romains à la mort de Jésus, mais Matthieu tient à la mettre dans la bouche des disciples bien avant la mort de Jésus. C'est à cette profession de foi qu'il veut que sa communauté s'identifie et qu'il demande à chaque membre de reprendre pour soi. C'est la condition essentielle de sa survie et qui lui permettra de poursuivre sa longue route dans la nuit.

Il est temps de conclure. Notre récit a commencé avec la multiplication des pains, ce moment mémorable d'intimité avec Jésus où il nous nourrit tous. L'auditoire de Matthieu y voyait le rassemblement eucharistique. Maintenant, c'est le renvoi (*ita missa est*), le temps d'affronter le quotidien et de vivre à la fois la séparation avec la communauté eucharistique, et la séparation avec le sentiment de présence de Jésus. Et c'est Jésus qui les force à cette séparation : c'est le temps de la mission, et cette mission n'est pas optionnelle. Pour les membres de la communauté de Matthieu ce sont des temps difficiles dans l'affrontement de leurs frères juifs, dans les tensions communautaires entre les conservateurs et les libéraux, dans les frictions avec les différents leaders de la communauté. La barque ecclésiale va-t-elle couler? Le spectre de la mort communautaire effraie tout le monde. C'est le temps de retourner à ses sources, de se rappeler de la parole de Jésus, qui nous a assuré de sa présence et de son soutien, et qui ressuscité peut dire comme Dieu : Je suis, et donc est en mesure de dominer, contrôler et piétiner le mal. Cette route de la vie après le rassemblement chaleureux de l'eucharistie est aussi difficile pour les leaders de la communauté, car s'ils n'ont pas une foi à transporter les montagnes, ils vont se noyer dans les forces du mal. Notre récit se termine dans un élan d'espoir et de foi en proclamant sa foi totale en Jésus ressuscité, maître des forces du mal et de la mort.

c. Mt 5, 13-16 : Vous êtes le sel de la terre, vous êtes la lumière du monde

Après avoir repris la source Q présentant l'enseignement de Jésus sur les Béatitudes, un exposé sur l'attitude fondamentale attendue du chrétien, Matthieu entreprend maintenant d'explicitier tout le programme de l'agir chrétien dans ce grand discours inaugural de Jésus. Ce grand discours vise à la fois ceux qui tiennent à une application stricte de la Loi et ceux qui ont tout délaissé. Rappelons que dans le Judaïsme l'accent est sur l'orthopraxie (l'agir juste), et non pas l'orthodoxie (la pensée juste). Et Matthieu, ce juif devenu chrétien, entend présenter dans ce premier grand discours de Jésus, le nouveau Moïse, la nouvelle loi.

Mais, avant d'explicitier concrètement le détail de l'agir chrétien, Matthieu tient à en donner sa motivation fondamentale : l'agir chrétien a une fonction missionnaire. Pour ce faire, il va se servir de matériaux qu'il trouve chez Marc dans un autre contexte, se servir de la source Q (qui semble être un genre de cahier à anneaux de paroles de Jésus), et se servir d'autres éléments de la tradition qu'on va retrouver par exemple dans la première épître de Pierre et chez Justin. Et c'est ainsi qu'il lance à sa communauté : « Vous êtes le sel de la terre, vous êtes la lumière du monde; c'est votre identité, vous ne pouvez pas y échapper ».

En reprenant l'image du sel, qui pouvait jouer différents rôles dans l'antiquité (donner du goût aux aliments, les conserver, tout comme servir d'engrais pour la culture avec le fumier ainsi que de catalyseur pour les fours), il vise d'abord ceux qui ont perdu leur souffle chrétien, sinon leur foi, et donc, comme le sel qui a perdu ses propriétés, ils sont devenus « fous ». Cette perte d'identité a des conséquences : comme on n'a plus besoin de ce sel et qu'on le jette hors de la maison, ces chrétiens sont menacés d'être excommuniés, i.e. jetés hors de la communauté, étant des chrétiens « morts ».

Après cette mise en garde qui a une saveur négative, Matthieu prend une position qui semble à prime abord plus positive avec l'image de la lumière du monde. Pour lui, tout l'enseignement de Jésus, et en particulier celui des Béatitudes, est cette sagesse unique dont le monde a besoin et qui peut vraiment l'éclairer. Et le chrétien est porteur de cette lumière dans la mesure où il le vit par son agir. Pour exprimer ce point, il a recours à un passage d'Isaïe (2, 2) qui nous donne sa vision des temps messianiques quand la ville de Jérusalem deviendra le point de mire des nations, non seulement parce qu'elle est située sur une montagne, mais c'est là que se trouvent la maison de Dieu et sa Loi, et donc cette lumière en mesure d'éclairer l'univers. Mais pour Matthieu, les temps messianiques sont arrivés, et la nouvelle Jérusalem, c'est la

communauté chrétienne qui est dépositaire de cette lumière pour éclairer les nations, elle qui a reçu l'enseignement sur les Béatitudes. En même temps, Matthieu donne une orientation différente à ce texte d'Isaïe : plutôt que d'être une célébration de la grandeur du plan de Dieu et de son peuple, il utilise l'image de la ville sur une montagne d'une manière négative : tout comme la ville ne peut pas passer inaperçue, de même le chrétien ne peut pas se défilé devant sa mission.

Après cette approche négative, Matthieu se tourne vers l'approche positive où il précise ses attentes. Pour ce faire, il a recours à l'image de la lampe que lui fournit Marc et la source Q. L'idée derrière l'image de la lampe est que celle-ci doit être bien située et bien visible pour faire son travail. Il reprend donc le texte de Mc 4, 21 sur la lampe qu'il ne faut pas mettre sous le boisseau, une sorte de meuble en forme conique, un texte qu'il raccorde avec l'image de la lumière et de la ville sur une montagne en utilisant la conjonction « ni » (« ne peut être caché ni... ») et le verbe « allumer » (Marc a « vient » pour dire : est-ce qu'une lampe vient...?). Et après mentionné l'endroit où la lampe ne doit pas être, il a recours à la source Q (dont Lc 11, 33 est le meilleur témoin) pour dire où elle doit être : mais sur le lampadaire. Enfin, Matthieu reprend les conséquences mentionnées par la source Q, mais en étant plus explicite sur le fait que ceux qui sont éclairés sont les gens dans la maison, et surtout en utilisant le verbe « briller » pour faire le pont avec la conclusion qui suit.

Après le développement de cette mini parabole ou comparaison, vient son application ou conclusion : ainsi (*houtōs*). Pour cette partie, Matthieu semble avoir recours à une tradition dont la première épître de Pierre et Justin nous donnent un écho : « Puis, que brillent vos bonnes oeuvres devant les hommes afin qu'en [les] apercevant ils admirent votre Père dans les cieux ». Parler de glorifier ou admirer Dieu n'est pas une expression typique de Matthieu. Aussi, il faut admettre qu'il semble ici avoir réutilisé une tradition qui est aussi connue de l'auteur de la première lettre de Pierre et Justin. Cela lui permet d'affirmer d'abord : c'est par son agir que le chrétien brille et devient lumière pour les autres, une attitude assez juive. Ensuite, il en explicite la motivation fondamentale : faire connaître Dieu, car c'est Lui qui a agi à travers eux; briller, faire le bien ne sont pas une façon de faire de l'autopromotion, mais une façon de révéler qui est Dieu.

Qui est visé par une telle exhortation qui commence par une mise en garde contre la perte d'identité, comme pour le sel, et l'exclusion de la communauté, une exhortation qui se poursuit avec le fait qu'on ne peut se défilé de sa mission, comme la ville sur la montagne, et qu'il faut devenir visible par ses actions bonnes comme une lampe bien placée afin d'être vu et d'éclairer les autres, si bien que l'humanité pourra y voir l'action miséricordieuse de Dieu? On imagine facilement que ce sont les chrétiens de la communauté qui ont perdu leur élan et comprennent mal le rôle qu'ils peuvent jouer. Ainsi, avant d'illustrer ce qu'il entend par actions bonnes (5, 21 – 7, 27), Matthieu tenait à expliquer leur importance et leur rôle.

Bien sûr, il s'adresse d'abord aux chrétiens « tièdes ». Mais aux versets suivants (5, 17-20) il s'adressera aux « intégristes » de la communauté, ces conservateurs qui tiennent à la lettre de la Loi.

## C. Luc

### 1. Les traits de la communauté

Où fut écrit l'évangile selon Luc (sur le sujet, on pourra consulter R.E. Brown, *L'évangile selon Luc*, in *Introduction au Nouveau Testament* et mon article [Où fut écrit l'évangile de Luc?](#) dont je reprends plusieurs éléments dans la présentation qui suit)? Selon les données externes, Luc aurait été un compagnon de Paul, et cela suggère donc que ses deux livres, l'évangile et les Actes, s'adressaient aux Églises issues de la mission paulinienne. Mais un indice plus précis nous vient d'un prologue à l'évangile de Luc, qualifié d'anti-marcionite et que l'on date entre l'an 150 et 255. Il se lit ainsi :

« C'est un certain Luc, Syrien originaire d'Antioche, médecin, disciple des Apôtres; plus tard il a suivi Paul jusqu'à son martyre. Servant le Seigneur sans faute, il n'eut pas de femme, il n'engendra pas d'enfants, il mourut en Béotie, plein du Saint-Esprit, âgé de quatre-vingt-quatre ans. Ainsi donc, comme des évangiles avaient déjà été écrits, par Matthieu en Judée, par Marc en Italie, c'est sur l'inspiration du Saint-Esprit qu'il écrivit dans les régions de l'Achaïe cet évangile ; il expliquait au début que d'autres (évangiles) avaient été écrits avant le sien, mais qu'il lui avait paru de toute nécessité d'exposer à l'intention des fidèles d'origine grecque un récit complet et soigné des événements... »

Cette préface grecque à l'évangile de Luc a été trouvée à Athènes dans le manuscrit 91 du 10<sup>e</sup> siècle (ou du 12<sup>e</sup> siècle) et fut éditée par H. von Soden (*Die Schriften des N.T.* t. 1, Berlin, 1902-1910, p. 327). Ainsi, l'évangile de Luc aurait été écrit en Achaïe, dans le sud de la Grèce. Quelle est la plus grande ville de l'Achaïe? Corinthe.

Utilisons maintenant les données internes de l'évangiles pour préciser les traits de cette communauté. Une lecture attentive nous permet de repérer certaines caractéristiques de cette Église. Ces caractéristiques seront comparées à ce que révèlent les lettres de Paul aux Corinthiens.

#### a. La situation économique

Parmi tous les évangélistes, Luc est le seul à présenter diverses paraboles sur le rapport des riches et des pauvres: la parabole du riche insensé (12, 13-21), de l'intendant astucieux (16, 1-13), du mauvais riche et de Lazare (16, 19-32), et de l'exhortation de Jésus à inviter les pauvres plutôt que les riches à un repas (14, 12). Pensons aussi à la coloration propre de ses béatitudes (6, 20-26), à sa version de la parabole des invités qui se dérobent et qui sont remplacés par des pauvres (14, 15-24), à l'histoire de Zachée, homme riche qui donne une partie de sa fortune aux pauvres (19, 18). Une telle insistance n'est pas gratuite.

Cette communauté apparaît ainsi aux prises avec un problème de disparité économique. On y trouve des riches (« Malheureux vous les riches... ») et des pauvres (« Bienheureux vous les pauvres »). Les riches éprouvent de la difficulté à délier les cordons de la bourse et à partager : « Insensé, cette nuit même, on va te redemander ton âme. Et ce que tu as amassé, qui l'aura? » (12, 20) Cela entraîne même des conflits entre frères, puisqu'il faut recourir aux tribunaux: « Maître, dis à mon frère de partager avec moi notre héritage? » (12, 14). Le travail de critique littéraire révèle que la parabole du riche insensé devait primitivement comporter les seuls vv. 16-20. Qu'a donc ajouté le rédacteur? « De la foule quelqu'un lui dit : "Maître, dis à mon frère de partager avec moi l'héritage". Jésus lui dit: "Homme, qui m'a établi juge ou partageur sur vous?" Il leur dit : "Voyez et gardez-vous de toute cupidité, car dans l'abondance la vie d'un homme n'est pas en dépendance de ce qui lui appartient" » (vv. 13-15). Il s'agit donc d'intérêts divergents entre frères, à propos d'un héritage, ce qui présuppose la possession d'une certaine quantité de biens. On pourrait verser à ce dossier le récit de Zachée (19, 1-10): quelle pertinence aurait cette figure d'un homme riche qui sait donner aux pauvres et réparer les injustices commises, si elle ne visait pas une communauté marquée par des tensions entre riches et pauvres?

Un tel portrait est cohérent avec ce que nous apprenons à travers les lettres de Paul aux Corinthiens. Rappelons que Corinthe est une ville qui possède deux ports de mer, Cenchrée à l'est, située sur la mer Ionienne et ouverte aux bateaux arrivant d'Égypte ou d'Asie, et Léchaon au nord-ouest, sur l'Adriatique, accueillant les bateaux d'Italie, d'Espagne et de l'ouest du bassin méditerranéen. C'est une ville prospère. Les matelots y transitent pendant qu'on tire les bateaux sur des billes ou des charrettes pour leur faire franchir les six km qui séparent les deux mers (le canal de Corinthe n'existait évidemment pas à l'époque). Les échanges commerciaux sont intenses. C'est une ville jeune (elle a été rebâtie en 44 av. JC), offrant de multiples possibilités. Aussi voit-on arriver beaucoup d'aventuriers, venus soit d'Asie, soit d'Égypte pour s'enrichir rapidement. C'est la Californie de l'époque.

Quelle était la situation économique des chrétiens? Les données que nous avons laissent croire qu'un certain nombre étaient fortunés. Ainsi, Éraсте, le trésorier de la ville : selon une inscription retrouvée à Corinthe, le pavage autour du théâtre est dû à la générosité de cet homme. Crispus, chef de synagogue, devait avoir une situation assez aisée pour occuper un tel poste. Gaius, qui pouvait accueillir toute la communauté chrétienne, devait posséder une très grande maison, ce qui suppose des moyens financiers importants. On peut dire la même chose de Stéphanas et Jason. Priscille et Aquilas peuvent sans doute être rangés dans la même condition, car non seulement ils vont recevoir des chrétiens chez eux, mais ils vont voyager assez facilement, ce qui laisse deviner certaines capacités financières. Quant à Phébée, elle pourrait être mise dans la même catégorie, si elle voyage par affaires et peut être patronne des chrétiens. Nous avons une confirmation de cette situation financière d'une partie de la communauté par l'initiative qu'elle a prise lors de la collecte pour les pauvres de Jérusalem (2 Co 8, 10); ce projet est financé à même le superflu.

En même temps, cette communauté éprouve de la difficulté à délier les cordons de la bourse et à donner suite à son projet. Paul doit revenir à la charge pour secouer sa torpeur et lui dire : « Qui sème chichement, chichement aussi moissonnera et qui sème largement aussi moissonnera » (2 Co 9, 6). De même, des tensions entre riches et pauvres constituaient un des grands problèmes de cette communauté. Les scissions que constate Paul dans les rassemblements eucharistiques mettant aux prises avant tout deux classes économiques : il y a ceux qui peuvent arriver tôt, offrir une nourriture abondante (mais qu'ils ne partageaient qu'avec des gens de leur milieu social), et ceux qui doivent peiner jusqu'au coucher du soleil et ne peuvent apporter pour le repas commun que leurs maigres provisions (1 Co 11, 17-34); le partage véritable n'est pas vécu.

Ne retrouvons-nous pas ici le milieu économique de l'Église de Luc? La parabole du mauvais riche et de Lazare ne prend-elle pas un relief intéressant dans le contexte du scandale des rassemblements eucharistiques que dénonce Paul? De même, la parole de Jésus: « Lorsque tu donnes un déjeuner ou un dîner, ne convie ni tes amis, ni tes frères, ni tes parents, ni de riches voisins..., mais invite des pauvres, des estropiés... » (14, 12), devenait très pertinente dans le contexte corinthien. Zachée est assurément pour Luc le modèle du chrétien qui sait bien utiliser ses richesses. À l'inverse, le Jésus de Luc dit : « Heureux, vous qui êtes pauvres... » (Lc 6, 20).

#### b. La situation sociale

Une autre caractéristique de Luc est le souci des marginaux et des pécheurs. On pourrait l'appeler l'évangéliste de la compassion et de la conversion. À cet égard le chapitre 15 est très éloquent avec l'évocation de la brebis retrouvée, de la drachme retrouvée, du fils retrouvé. Nous pouvons intégrer dans cette optique le récit de la pécheresse (probablement une prostituée) pardonnée (7, 36-50), la parabole du bon Samaritain (10, 29-37) ainsi que celle du pharisien et du publicain (18, 9-14). Qu'il s'agisse du fils qui quitte son père, de la prostituée, du Samaritain ou du publicain, ou du bon larron, nous sommes renvoyés chaque fois à des gens qui sont en marge de la société juive. Quelle est donc l'intention de l'évangéliste quand il offre ces péripécies uniques dans le Nouveau Testament? N'est-ce pas parce qu'une partie de son auditoire ou de ses lecteurs peuvent s'y retrouver? Aussi, alors que le Jésus de Matthieu invite à être parfait comme le père céleste est parfait, le Jésus de Luc dit : « Soyez miséricordieux comme votre Père céleste est miséricordieux » (6, 36).

Comment décrire la communauté lucanienne ? On imagine facilement un ensemble bigarré, réunissant fonctionnaires (18, 13), parvenus (12, 19), pauvres (14, 12), étrangers (10, 33), hommes d'affaires (19, 13), prostituées (7, 37), débauchés (21, 34). Les soucis (*merimna*) de la vie semblent caractériser un certain nombre de personnes, puisque Luc revient deux fois sur le sujet (8,14 et 21,34 qui lui est propre).

De plus, aucun évangéliste n'a accordé une place aussi grande à la femme. Il suffit de mentionner certaines grandes figures de son évangile comme Marie et Élizabéth, Marthe et Marie. Lui seul mentionne des disciples femmes qui soutiennent Jésus de leurs biens (8,1s). Sur la route du Calvaire un groupe de femmes le suit en se frappant la poitrine et en se lamentant sur lui (23, 27) ; ce dernier point est d'autant plus intéressant que les disciples hommes sont absents. La

pécheresse aimante et pardonnée n'est-elle pas une femme? Le Jésus de Luc va même jusqu'à revendiquer un rôle féminin : « Lequel est en effet le plus grand, celui qui est à table ou celui qui sert ? Or, moi, je suis au milieu de vous à la place de celui qui sert » (22, 27). Luc prend même soin à l'occasion d'ajouter une parabole qui met en vedette une femme à celle qui met en vedette un homme : le grain de sénevé (13, 18) et le levain dans la pâte (13, 20) ; le berger qui a perdu sa brebis (15, 1) et la femme qui a perdu sa drachme (15, 8). Dans la cour du grand-prêtre, c'est d'abord une femme qui interpelle Pierre et à qui il répond : « Femme, je ne le connais pas » (22, 57), puis deux hommes à qui Pierre répond tour à tour : « Homme, je ne le suis pas » (22, 58.60). Comment expliquer une telle préoccupation sinon par la présence remarquable des femmes dans la communauté et peut-être même par un débat sur la place qu'elles doivent occuper. Par exemple, le récit de Marthe et Marie présente deux rôles, le service des tables et l'écoute de la Parole, et met donc en jeu deux types d'engagement communautaire et le débat qui l'entoure.

Ce portrait social correspond à ce Paul nous révèle de la communauté corinthienne. Nous sommes devant une ville de 500 000 ou 600 000 habitants, composée d'anciens militaires de l'armée romaine, d'investisseurs, de commerçants et d'artisans venus d'un peu partout dans l'Empire, et, bien sûr, d'indigènes. La colonie juive avait sa « Synagogue des Affranchis ». Les esclaves pouvaient former les deux tiers de la population. Nous sommes donc en face d'un milieu très composite avec un va-et-vient constant de la population, brassage qui dans une ville jeune, provoque invariablement des mutations culturelles. Cela s'observe dans la situation de la femme. Ainsi, dans les jeux isthmiques, il y a des femmes dans deux compétitions : la course de 200 mètres et les combats de chars. De telles mutations entraînent de l'instabilité sociale.

Ce que nous savons de la composition de la communauté chrétienne révèle une grande variété d'origine ou d'appartenance culturelle. Considérons d'abord les noms. Les épîtres nous livrent des noms tant latins que grecs : Titius, Justus, Aquilas, Prisca, Fortunatus, Gaius, d'une part, et Stéphanas, Jason, Phébée d'autre part. Certains chrétiens sont d'origine païenne (1 Co 8, 7 ; 12, 2), d'autres d'origine juive (2 Co 11, 22 ; Ac 18, 8). La mention d'esclaves est explicite (1 Co 7, 21-33). Qui sont ces gens faibles, méprisés et sans naissance dont parle Paul? Peut-être des esclaves ou des affranchis. Par contre, on trouve certains notables, comme Éraсте, trésorier de la ville (Rm 16, 23), ou encore Crispus et Sosthène, chefs de synagogue (Ac 18, 8.17). Disons un mot sur la condition de la femme. Ce que nous avons vu pour l'ensemble de la société corinthienne se reflète dans la communauté chrétienne. Une certaine émancipation se laisse remarquer. Le problème du voile qu'aborde Paul vient sans doute du désir de s'affranchir de coutumes traditionnelles, et de rejeter par là la place bien étroite que l'on faisait à la femme (1 Co 11, 2-16). Aussi, des femmes interviennent-elles dans les assemblées, au risque de choquer la sensibilité de certains participants (14, 33b-33).

Dans une ville cosmopolite on trouve toujours des laissés-pour-compte. Saint Paul écrit : « Il n'y a parmi vous ni beaucoup de sages aux yeux des hommes, ni beaucoup de puissants, ni beaucoup de gens de bonne famille » (1 Co 1, 26). L'apôtre des gentils doit convaincre ceux qui ne semblent pas avoir de charismes prestigieux qu'ils ont une place dans la communauté ; il utilise à ce propos l'image du corps et de ses membres (1 Co 12, 12s). Il parle même des « faibles » qui risquent de périr, ou qui encore ont déjà quitté la communauté, victimes du scandale des forts (8, 1-13). Aussi propose-t-il une règle de conduite : « Voilà pourquoi, si un aliment doit faire tomber mon frère, je renoncerai à tout jamais à manger de la viande plutôt que de faire tomber mon frère » (8, 13). C'est une façon d'inviter au souci du frère plus faible.

### c. Le monde théologique

Nous pouvons analyser aisément le monde théologique de l'évangile de Luc, en particulier comment il présente le Christ et le rôle qu'il fait jouer à l'Esprit Saint. Mais il est un peu plus difficile de relier ces éléments théologiques à la situation propre de son Église. Tentons l'effort.

#### i. Jésus comme prophète

Plus que tout autre évangéliste, Luc accentue la mission prophétique de Jésus; il donne le titre de « prophète » à Jésus, en particulier dans les passages qui lui sont propres, comme 13, 31-33 ; 7, 16.39. C'est ainsi qu'immédiatement après son baptême, Jésus inaugure sa prédication en prenant à son compte la prophétie d'Isaïe : « L'Esprit du Seigneur est sur moi parce qu'il m'a conféré l'onction... » (4, 18ss). Tout au long de sa mission il va s'identifier au rôle et au sort des prophètes (cf. 13, 33), en particulier Élie (cf. 4, 25). Et à l'inverse, son auditoire le percevra comme un prophète : « Un grand prophète s'est levé parmi nous ! » (cf. 7, 16.39 ; 9, 19). On peut assumer que ce langage de Luc avait une résonance dans sa communauté.

Examinons ce que Paul nous révèle de la communauté corinthienne. Beaucoup de problèmes qui y affrontent Paul semblent provenir de l'influence des religions à mystère qui mettaient l'accent sur la connaissance et la révélation aux initiés, négligeant la partie éthique de la vie chrétienne. Et dans les religions à mystères on encourageait les expériences extatiques. Aussi n'a-t-il rien de surprenant, l'engouement des chrétiens de Corinthe pour la prophétie et le parler en langues : on recherche les manifestations extraordinaires de l'Esprit. Or, être prophète était l'un des trois grands rôles établis dans la communauté avec celui d'apôtre et de docteur (1 Co 12, 28-29). Et bien souvent, ces prophètes étaient ceux qui étaient envoyés en mission pour prêcher dans les diverses communautés. Ainsi, le Jésus prophète en mission sous l'inspiration de l'Esprit Saint était le modèle à suivre pour le prophète de la communauté chrétienne.

#### ii. Jésus comme Seigneur

Luc est celui qui, avec Jean, utilise le plus le titre de « Seigneur » pour désigner Jésus : Mt = 26; Mc = 3; Lc = 40; Jn = 44; Ac = 53. C'est un terme très bien connu dans le monde grec classique où il désigne « celui qui est maître de, qui a autorité », c'est-à-dire le maître, le maître de maison, le représentant légal, le tuteur. C'est ce terme qu'a choisi la Septante pour

traduire l'hébreu *ādōnāy*, utilisé pour éviter de prononcer le nom propre YHWH. C'est donc un terme générique qui désigne tantôt Dieu, tantôt Jésus, tantôt un propriétaire, tantôt une personne quelconque (l'équivalent de notre « monsieur »). Appartenant au monde grec, Luc utilise abondamment ce mot, et plus particulièrement de manière absolue avec l'article pour désigner Jésus au cours de sa vie publique : « Quand le Seigneur vit la (veuve), il fut bouleversé le Seigneur » (Lc 7, 13; voir aussi Lc 7, 19; 10, 1.39.41; 11, 39; 12, 42; 17, 5.6; 18, 6; 19, 8.31, 34; 22, 61; 24, 3.34).

Dans sa lettre aux Corinthiens, Paul nous indique que ce terme est très utilisé pour indiquer la divinité : « Car, bien qu'il y ait, soit au ciel, soit sur la terre, de prétendus dieux — et de fait il y a quantité de dieux et quantité de seigneurs —, pour nous en tout cas, il n'y a qu'un seul Dieu, le Père, de qui tout vient et pour qui nous sommes, et un seul Seigneur, Jésus Christ, par qui tout existe et par qui nous sommes » (1 Co 8, 5-6). Et c'est sous le titre de « le Seigneur » que Paul désigne le plus souvent Jésus dans cette aux Corinthiens (par ex. « Si quelqu'un veut faire le fier, qu'il mette sa fierté dans ce que le Seigneur a fait », 1 Co 1, 31).

### iii. Jésus comme Sauveur

Luc est le seul parmi les synoptiques à donner ce titre à Jésus et à employer le mot : salut ? Quant au verbe « sauver », il est celui qui l'utilise le plus (Mt : 15 / Mc : 15 / Lc : 17 / Jn : 6 / Ac : 13). Nous devinons donc un contexte où existe le désir d'un salut ou, tout au moins, un contexte où l'on proposait des sauveurs.

Dans le monde gréco-romain les empereurs sont qualifiés de bienfaiteurs donnant le goût de vivre, comme en fait foi le décret du proconsul Paulus Fabius Maximus, daté de l'an 9 av. JC, qui attribue un rôle quasi salvifique à l'empereur Auguste. De fait, les empereurs aiment être qualifiés de « bienfaiteurs de l'humanité » et leur naissance de « commencement des bonnes nouvelles ».

On peut alors comprendre que, à Corinthe, donner le titre de « Sauveur » à Jésus faisait compétition à l'empereur. Mais pour le chrétien, le véritable sauveur était Jésus ressuscité, et non l'empereur.

### iv. Le serviteur souffrant

« Ne fallait-il pas que le Christ souffrît cela pour entrer dans sa gloire ? » (24, 26), dit Jésus aux deux disciples d'Emmaüs. Derrière ces paroles nous percevons une orientation particulière de la catéchèse de Luc. Non seulement il utilise le mot souffrir (*paschō*) un peu plus que les autres (Mt : 4 / Mc : 3 / Lc : 6 / Jn : 0 / Ac : 5), mais il est le seul à l'employer absolument, sans complément ni adverbe, comme au début du récit de la Cène : « J'ai tellement désiré manger cette Pâque avec vous avant de souffrir » (22, 15; cf. 24, 46; Ac 1, 3; 3, 18; 9, 16; 17, 3). Ce thème de la souffrance comme chemin obligé vers la gloire reviendra dans son évangile comme un refrain; il permet d'y saisir le personnage de Jésus. Cette insistance conduit même Luc à éliminer la mention de la résurrection dans la 2<sup>e</sup> annonce de la passion.

Or, à Corinthe, il existait un groupe, sans doute marqué par les religions à mystère, qui privilégie la connaissance au détriment de la vie éthique, car cette connaissance leur confère une grande liberté. C'est ainsi que dans leur univers religieux ils mettent l'accent sur la résurrection du Christ et la vie nouvelle, oubliant leur chemin par lequel est arrivée cette résurrection. Que fait Paul? « Non, je n'ai rien voulu savoir parmi vous, sinon Jésus Christ, et Jésus Christ crucifié » (1 Co 2, 2). L'insistance de Luc sur la figure souffrante du Christ n'a-t-elle pas tout son sens dans un tel contexte?

### v. Le juste innocent

Il brosse ce portrait de Jésus en s'inspirant de l'image du serviteur souffrant, comme on le voit par cette mention explicite : « Car, je vous le déclare, il faut que s'accomplisse en moi ce texte de l'Écriture : On l'a compté parmi les criminels » (22, 37), une référence au serviteur souffrant de Is 53, 12 (« il s'est laissé placer au nombre des malfaiteurs »). Dans son récit de la passion, Luc évite le langage sacrificiel qu'on trouve chez Marc et Matthieu, mais présente Jésus comme le juste innocent, mort martyr par fidélité à sa mission.

Une telle élimination des catégories liées aux sacrifices du temple de Jérusalem et à leur valeur expiatoire s'explique par un contexte non Juif, où l'expérience d'un sacrifice pour les péchés du peuple n'existe pas. C'est le cas à Corinthe. En revanche, on avait l'expérience des tribunaux et on savait ce que signifiait la condamnation d'un innocent.

### vi. L'Esprit Saint

Luc peut être qualifié de l'évangéliste de l'Esprit Saint et le grand actant des Actes des Apôtres est l'Esprit Saint : Mt : 12 / Mc : 6 / Lc : 17 / Jn : 20 / Ac : 58. L'Esprit Saint est à l'origine de la mission de Jésus et de l'Église; il inspire Élisabeth, Zacharie et Siméon pour qu'ils prophétisent; il est le don qu'il faut demander dans la prière (11, 13). Les Actes des Apôtres attestent encore plus fortement l'atmosphère charismatique : il y a le parler en langues et les manifestations extraordinaires de l'Esprit lors des trois Pentecôte (2, 13; 8, 18; 10, 46) et lors de l'imposition des mains de la part de Paul sur les baptistes d'Éphèse (19, 6). Par-delà la catéchèse de Luc, ne sommes-nous pas renvoyés à une situation communautaire?

C'est ce que confirme Paul dans sa première lettre aux Corinthiens. Notons que dans les religions à mystères on encourageait les expériences extatiques. Aussi n'a-t-il rien de surprenant de constater l'engouement des chrétiens de Corinthe pour la prophétie et le parler en langues : on recherche les manifestations extraordinaires de l'Esprit. C'est ainsi que Paul doit mettre un frein à leur enthousiasme : « Je veux bien que vous parliez tous en des langues inconnues,

mais je désire encore plus que vous transmettiez des messages reçus de Dieu » (1 Co 14, 5). Il consacre deux chapitres (ch. 12 et 14) sur les manifestations de l'Esprit Saint.

#### d. La vie chrétienne

Tout d'abord, le 3e évangile pourrait être défini comme l'évangile de la constance et de la persévérance (*hypomonē*). C'est au jour le jour que se vit la foi chrétienne : « Donne-nous le pain dont nous avons besoin pour chaque jour » (11, 3); « Si quelqu'un veut venir à ma suite, qu'il... prenne sa croix chaque jour... » (9, 23); « Mais restez éveillés et priez en tout temps... » (21, 36); c'est « pendant quarante jours » que Jésus fut tenté par le diable (4, 2). De même, le chrétien est invité à persévérer malgré les obstacles : « Jésus leur dit une parabole sur la nécessité pour eux de prier constamment et de ne pas se décourager » (18, 1); « C'est par votre persévérance que vous gagnerez la vie » (21, 19). Une telle insistance signale l'existence d'un problème.

Nous connaissons aussi le radicalisme de Luc à propos des exigences de la suite du Christ. Il est le seul à dire qu'il faut tout quitter, renoncer à tout : « Ramenant alors les barques à terre, laissant tout, les disciples le suivirent » (5, 11; cf. 5, 28; 18, 22). Cette renonciation concerne d'abord les possessions matérielles : « Quiconque parmi vous ne renonce pas à tout ce qui lui appartient ne peut être mon disciple » (14, 33).

Tout cela donne à l'évangile de Luc une allure plutôt ascétique. On interprète habituellement à cette lumière la renonciation à la femme qu'il est seul à mentionner : « Si quelqu'un vient à moi sans me préférer à son père, sa mère, sa femme, ses enfants, ses frères, ses sœurs, et même à sa propre vie, il ne peut être mon disciple » (14, 26; cf. 18, 29).

Une telle insistance peut-il s'expliquer dans le contexte de Corinthe? La ville de Corinthe, comme tout port de mer, était reconnue pour ses prostituées. Même si on met en doute l'information voulant qu'il y avait plus de mille prostituées sacrées sur l'acrocrotinthe, au temple d'Aphrodite, il faut néanmoins reconnaître que le « plus vieux métier du monde » y était pratiqué. Les chrétiens n'échappent pas à l'atmosphère d'un tel milieu et divers problèmes moraux vont affecter la communauté. Il y a, bien sûr, le cas de l'homme qui vit avec sa belle-mère et que Paul demande d'excommunier (1 Co 5, 1-13). Mais il y a aussi la fréquentation des prostituées à laquelle certains ne voyaient aucun mal, sous prétexte que tout est permis en régime chrétien et que ce qui concerne le corps n'est pas important (1 Co 6, 12-20). En contrepartie, il semble se développer chez d'autres chrétiens une mentalité ascétique. C'est du moins ce que laisse entendre le chapitre 7 qui commence par une question posée par certains : « N'est-il pas bon pour l'homme de s'abstenir de la femme » ? Paul répond par un « oui mais ». Même s'il valorise le célibat, il ne le fait pas pour des raisons ascétiques. C'est pourquoi il demande à ceux qui n'ont pas ce charisme de vivre des relations normales avec leur conjoint.

N'est-ce pas ce même monde qui se profile dans l'écrit de Luc ? La position de Luc est assez complexe. D'une part, l'accueil qu'il fait à la prostituée est remarquable : « À cause de cela, je te le dis, ses péchés, ses nombreux péchés, lui sont remis parce qu'elle a montré beaucoup d'amour » (Lc 8, 47). Il valorise la capacité de conversion de cette femme. On pourrait joindre à ce dossier la péripécie de Jean sur la femme adultère, dont on reconnaît les caractéristiques lucaniennes (Jn 8, 1-11). D'autre part, Luc présente la suite du Christ comme une réalité radicale. On connaît ses positions sur la renonciation aux richesses. On sait aussi combien il revient souvent sur le thème de la conversion (Lc 5, 32; 13, 1-9; 15, 11-32; 24, 45-48).

Par contre, le contexte corinthien pourrait offrir une autre signification à la demande de renoncer à la femme que l'on trouve sous la plume de Luc. Pourquoi ce renoncement ne serait-il pas compris au sujet des mariages mixtes dont fait état ce même chapitre 7 de la première aux Corinthiens? Paul propose cette solution : « Mais si la partie non croyante veut se séparer, qu'elle se sépare » (7, 15). Ainsi, dans une situation de conflit, le chrétien doit être prêt à laisser partir son conjoint si, à cause de sa foi, la réconciliation n'est plus possible. On ne peut jamais renoncer à sa foi. La parole de Jésus chez Luc viserait de telles situations de conflit où il faut choisir. Dès lors, l'évangéliste ne serait plus le promoteur d'un courant ascétique, mais d'une échelle de valeurs qui permettrait d'orienter les choix et les décisions d'un chrétien.

À lire ce que livre l'épître aux Corinthiens de cette église charismatique, on soupçonne qu'il y régnait un esprit quelque peu superficiel, inconstant, recherchant les émotions fortes et les dons spectaculaires. On était prompt à prendre des initiatives, mais on avait de la peine à les mener à terme, comme le montre la collecte pour les saints de Jérusalem. Paul doit revenir plusieurs fois sur le sujet : « Achevez de réaliser la collecte » (2 Co 8, 11). De même, on aimait beaucoup la rhétorique et les beaux discours. Voilà pourquoi Apollos obtiendra beaucoup de succès auprès des Corinthiens. Paul refusera de jouer ce jeu : « Je ne suis pas venu vous annoncer le mystère de Dieu avec le prestige de la parole ou de la sagesse » (1 Co 2, 2). Il traite même les Corinthiens de gens superficiels, incapables de supporter une nourriture solide (1 Co 3, 2). Ces enthousiastes, qui mettaient l'accent sur le don de la vie nouvelle, oubliaient le chemin qui conduit à la gloire du Christ, et Paul leur rappelle qu'il n'a voulu savoir qu'une chose au milieu d'eux, la croix du Christ (2, 2).

N'est-ce pas à une situation semblable qu'est confronté Luc ? Car il développe l'idée que c'est dans le quotidien, en assumant jour après jour sa croix, que l'on vit la foi chrétienne. Il va parler aussi de constance et de persévérance : « C'est par votre constance que vous sauverez vos vies ! » (21, 19; cf. 8, 15). La parabole du juge inique et de la veuve importune cherche certainement à répondre au problème du retard de la parousie. Le problème semble important puisque Luc conclut : « Mais le Fils de l'homme, quand il viendra, trouvera-t-il la foi sur la terre? » (18, 8). Ce problème sera de nouveau touché dans la parabole des mines : « Comme les gens écoutaient ces mots, Jésus ajouta une parabole parce qu'il était près de Jérusalem, et qu'eux se figuraient que le Règne de Dieu allait se manifester sur-le-champ » (19, 11). À cause de ce contexte, la parabole des mines devient une invitation à s'installer dans la durée. La catéchèse de Luc promeut donc des

valeurs qui sont l'envers de l'attitude de certains Corinthiens. Les paroles, ici, sont moins violentes que dans le cas des richesses, mais elles sont tout autant critiques et visent tout autant à changer le comportement des lecteurs.

## 2. Lecture de péripécopes dans le cadre de cette communauté

### a. Lc 10, 1-20 : Le choix et l'envoi des 72 disciples

Cette péripécopie est unique à Luc. Alors qu'au ch. 9 il reprend ce qu'écrit Marc et y décrit l'envoi des 12 disciples en mission, au ch. 10 il présente l'envoi d'un nouveau groupe. Pourquoi?

Nous savons que la Grèce en général, et Corinthe en particulier, a été évangélisée par Paul, avec l'aide de Timothée, Barnabas et Silas, et non pas par les Douze. Ils font partie de ces 72 choisis par le Seigneur et envoyés deux par deux. Quand Luc rédige son évangile, la bonne nouvelle a rejoint tout le bassin méditerranéen jusqu'en Espagne, i.e. tout le monde connu à l'époque, et donc les 72 nations dont parle le livre de la Genèse. Ainsi, tous les chrétiens de ces régions peuvent être assurés que leurs missionnaires ont vraiment été envoyés par Jésus, au même titre qu'il a envoyé les Douze aux Juifs, même s'ils n'ont pas été envoyés par le Jésus historique, mais par le Seigneur ressuscité; et pour s'assurer de ce point, il utilise le verbe « désigner », le même verbe pour le choix de Mathias pour remplacer Judas parmi les Douze, ainsi que le verbe « envoyer » pour faire d'eux des « envoyés » ou « apôtres ». Et comme une bonne partie du ministère de Jésus s'est déroulé dans la campagne de Galilée, Luc insiste pour dire que c'est maintenant vers les villes, un cadre typique du milieu grec, que sont envoyés les 72, comme ce fut le cas de Paul se rendant à Thessalonique, Philippes, Athènes, Corinthe.

Tout comme pour l'envoi des Douze où Jésus a donné ses instructions, Luc accompagne cet envoi des 72 par des instructions qu'il introduit par une expression qui lui est typique : « il disait à l'adresse d'eux » (*lego pros autous*). Pour ces instructions, il pige abondamment dans la source Q, tout d'abord pour justifier un second envoi après l'envoi des Douze : « Certes la moisson (est) nombreuse, mais les ouvriers (sont) peu (nombreux). Priez donc le seigneur de la moisson, de sorte qu'il fasse sortir vers la moisson ses ouvriers ». Après avoir justifié la nécessité d'un second envoi, Luc trouve important de présenter l'environnement de cette mission, et donc choisit un autre texte de la source Q, un avertissement sur l'environnement hostile qui attend le missionnaire : il sera comme un agneau au milieu de loups. Qu'a en tête Luc avec cette phrase? Un tel environnement décrit ce que Paul a vécu, en particulier à Corinthe où il a fait face à l'opposition de la part de certains, au point qu'il a dû différer une visite et écrire « une lettre dans les larmes » (2 Co 1, 12 - 2, 13) à la suite d'offenses graves de certains. Et pour l'ensemble de son travail missionnaire, il révèle qu'il a reçu cinq fois les trente-neuf coups, trois fois, il a été flagellé, une fois, lapidé, et il a dû faire face aux dangers de frères de sa race, dangers des païens, dangers des faux frères (2 Co 11, 23-27).

Après cette introduction à la mission, Luc amorce les instructions en commençant par celle sur la façon de voyager : sans argent, sans provisions, nu pied, sans s'arrêter tant la mission est urgente. Luc était certainement conscient qu'il devait y avoir peu de missionnaires qui voyageaient sans chaussures. Mais pour lui tout cela a une valeur symbolique : il faut voyager pauvrement pour être cohérent avec le message, surtout quand on pense aux béatitudes, ou à tous ces pauvres esclaves dans la communauté de Corinthe. La plupart des missionnaires vivaient de l'hospitalité des communautés chrétiennes. Paul a également bénéficié de cette hospitalité, même s'il insiste pour continuer d'exercer son métier de fabricant de tentes pour être le moins possible à la charge des autres. Dans sa présentation, Luc fait un amalgame de traditions, celle qui lui vient de Marc, celle de la source Q, qu'il coud ensemble avec son vocabulaire.

Alors que Jésus a prêché dans les synagogues et que Paul s'est d'abord adressé aux Juifs à la synagogue, au temps de l'Église la mission s'exerce d'abord dans les maisons. C'est là que la communauté se rassemble, c'est là que se fait la catéchèse. Aussi, les instructions à l'adresse des missionnaires concernent la maison. Or, ici Luc prend ses distances par rapport à Marc, qui ne mentionne aucune parole à adresser à la maison, et à Matthieu qui demande d'évaluer d'abord si l'hôte est en mesure d'accueillir la parole : chez lui, d'entrée de jeu, le missionnaire prend l'initiative d'offrir immédiatement la paix évangélique, qui est en fait l'Esprit Saint; c'est l'écho de son expérience avec les premières communautés chrétiennes où le don de l'Esprit Saint très souvent devance le baptême, comme on le voit avec le récit du centurion Corneille qui accueille l'évangile (Ac 10, 1-48). Mais il s'agit d'un don qu'on peut accepter ou refuser. Si la maison s'ouvre à ce don, alors elle devient un lieu de résidence du missionnaire, et même de la communauté chrétienne. Nous avons ici un écho d'une pratique courante dans l'Église primitive concernant les prédicateurs itinérants et dont Paul lui-même a pu profiter. Pour Luc, cette pratique ancienne remonte à Jésus.

Après les instructions concernant l'hospitalité de la maison, Luc se tourne maintenant vers la ville. Pourquoi? Car dans les instructions pour l'envoi des Douze, on ne parle que de maison, jamais de ville. Il est donc possible que le cadre de l'envoi des 72, qui est le milieu gréco-romain, un milieu urbain, soit un cadre où les diverses Églises se définissent avant tout par la ville où elles se situent : l'Église de Corinthe, l'Église d'Éphèse, l'Église de Laodicée, l'Église de Philadelphie, etc. Pour Luc, il est normal de parler de mission vers une ville, et cela lui donne l'opportunité d'actualiser les instructions traditionnelles sur la mission. De plus, il voulait probablement intégrer dans son récit les traditions sur le refus des villes d'accueillir les missions évangéliques. Or, comme il aime le bel équilibre dans la composition (par exemple, quand une parabole met en vedette un homme, il ajoute une autre avec une femme), il choisit de faire précéder ces traditions sur le refus de certaines villes par une composition sur l'accueil par des villes, pour obtenir un équilibre entre l'accueil et le refus. Ainsi, il aurait composé les v. 8 et 9, réutilisant ce qu'il a dit sur la mission à la maison (manger et boire ce qui est offert) et ajoutant ce qui est en fait un résumé du ministère de Jésus : guérir les malades et annoncer que c'est là le signe que le règne de Dieu s'est approché.

Ceci étant dit, Luc peut maintenant aborder la situation des villes qui refusent la prédication évangélique. Il a sous les yeux plusieurs traditions, en commençant par celle de Marc sur la maison qui rejette le missionnaire, une tradition qu'il a déjà utilisée pour l'envoi des Douze (9, 5) : secouer les pieds, pour signifier que les relations sont coupées avec cette maison. Mais il a également sous les yeux la source Q qui aborde clairement la question du refus d'une ville. Alors il coud ensemble ces deux traditions en utilisant comme point de suture son propre vocabulaire. De Marc 6, 11 il reprend le cas où le missionnaire n'est pas reçu : il ne faut pas insister, partir de là et enlever ce qui nous reste du lieu sous ses pieds, pour indiquer la rupture de la relation. De la source Q, il reprend l'instruction similaire de sortir de la ville vers la place publique, à la porte d'entrée, et là essuyer la poussière de la ville collée à ses pieds. La source Q se termine avec l'avertissement que la ville qui a refusé la mission évangélique devra faire face au jugement de Dieu, comme ce fut le cas pour Sodome qui a péri sous le feu. Pour coudre tout cela ensemble, il ajoute une introduction sur l'entrée dans une ville (« dans quelque ville le cas échéant vous entriez »), et insère, entre l'instruction sur la rupture de relation et l'avertissement du jugement final, cette phrase : « toutefois sachez que le royaume de Dieu s'est approché ». Pourquoi cette insertion? Malgré le refus de certaines villes, la proclamation évangélique se poursuit et rien ne pourra empêcher l'avènement du royaume. Luc pouvait avoir en tête l'échec de Paul à Athènes où on s'est moqué de lui (Ac 17, 32-33), mais qui fut suivi de son succès retentissant à Corinthe (Ac 18).

Ayant sous les yeux un texte de la source Q sur les malédictions adressées aux villes juives de Chorazin et Bethsaïda, qui sont comparées aux villes païennes de Tyr et Sidon, ainsi qu'à la ville de Capharnaüm qui connaîtra le séjour des morts lors du jugement final, Luc trouve approprié de les insérer à ce moment-ci du discours de Jésus qui concerne les villes qui refusent la mission évangélique. Pourquoi? S'adressant à des chrétiens d'origine païenne, cela lui permet de faire valoir un point important : ce n'est pas parce que certains, en particulier les Juifs du temps de Jésus, ont été témoins de ses guérisons qu'ils sont plus en mesure de devenir croyants. La preuve : Chorazin, Bethsaïda et Capharnaüm. Et cela permet ainsi à ces chrétiens d'origine païenne à Corinthe, Philippe ou Éphèse de s'identifier à Tyr et Sidon, car ils ont vraiment changé d'idée et ont accepté la mission évangélique. On aura peut-être remarqué un point de la méthode de travail de Luc, celui de respecter telles quelles ses sources. Car le texte de la source Q s'adresse directement aux villes concernées. Or, Luc insère ce texte dans un discours adressé aux 72, alors qu'il aurait dû composer un texte de suture pour faire la transition, du genre : « Dites à ces villes (qui refusent de vous recevoir) ce que j'ai dit aux villes de Chorazin et Bethsaïda : '...' ». Au contraire, Luc insère tel quel le texte de la source Q, ce qui crée une rupture dans le style et relègue ce texte au rôle d'une incise étrangère.

Avec le sort des villes qui refusent la mission, c'est le temps de conclure le discours de Jésus. Un autre texte de la source Q lui offre les mots pour accentuer l'importance du rôle de messager des missionnaires : « celui qui vous écoute, m'écoute, et celui qui vous rejette, me rejette. Et celui qui me rejette, rejette celui (Dieu) qui m'a envoyé ». En d'autres mots, la position prise face au missionnaire est une position face à Dieu.

Aussitôt le discours terminé, les 72 retournent déjà de leur mission, signe que Luc entend faire de la section 10, 1-20 une unité. Les 72 s'adressent à Jésus comme « Seigneur », signe que nous sommes au temps de l'Église. Que retiennent-ils de leur mission? Ce qu'il y a de plus extraordinaire : les guérisons, vues comme une expulsion des démons. Pour Luc, cela fait partie de la mission chrétienne : Pierre et Jean ont fait des guérisons (Ac 3, 6-9), Paul a fait des miracles (Ac 19, 11). Et tout cela est le signe que le royaume de Dieu s'est approché, et donc que le royaume du mal est en train de tomber. Pour exprimer tout cela, Luc a recours à une image ancienne du monde Juif, emprunté au monde apocalyptique, où Satan est précipité du ciel, signe de la fin de son empire. Puis, il donne une explication de la capacité des missionnaires d'opérer des guérisons : c'est une délégation de l'autorité de Jésus sur le mal, c'est pourquoi tout se fait « au nom de Jésus ». Il est difficile de savoir où Luc a pigé l'image de l'autorité sur les serpents, les scorpions et l'ennemi (Satan), peut-être d'une tradition orale ancienne. Enfin, il y a une dernière chose qui doit être connue des missionnaires : la source de leur joie et de leur fierté n'est pas ce pouvoir sur la maladie, mais le fait qu'ils ont été choisis pour faire partie du monde de Dieu, et de recevoir la révélation sur l'identité de Dieu. C'est ainsi que Luc conclut ce discours avec une expression très ancienne concernant les noms qui sont inscrits dans les cieus, et enchaînera ce discours avec une scène sur la révélation aux tout-petits.

Quel est donc l'intention de Luc à travers ces 20 versets? C'est toujours la même intention explicitée dès le début de son évangile quand il s'adresse à Théophile pour lui dire que son récit vise à ce qu'il puisse « reconnaître la solidité des enseignements que tu as reçus » (Lc 1, 4). Avec 10, 1-20, il s'agit avant tout de la validité des pratiques missionnaires dans l'église gréco-romaine des années 80. Tout ce qui se fait alors remonte fondamentalement au Jésus historique et est couvert de son autorité. Ainsi, même si le milieu n'est plus la Palestine du temps de Jésus, il n'y pas de différence réelle.

b. Lc 6, 39-45 : Ne pas juger et reconnaître l'arbre à ses fruits

L'évangéliste vient de terminer la composition de la scène où Jésus, après avoir passé la nuit à prier sur une montagne, se choisit douze apôtres (Lc 6, 12-16), une scène composée à partir de Marc 3, 16-19. Jésus est donc prêt pour une nouvelle étape de son ministère, la première étape s'étant déroulée alors que Jésus est sans disciple et après avoir présenté le sens de sa mission à la synagogue de Nazareth. Comme il l'a fait pour la première étape, Luc tient à avoir un discours inaugural pour la deuxième étape. Reprenant d'abord Marc 3, 7-11 où une foule nombreuse de partout vient l'entendre, après avoir mentionné que Jésus n'est plus sur la montagne, mais dans un endroit plat, Luc pige une feuille volante du cartable de la source Q dans une section centrée sur la vie chrétienne, une feuille volante sur les béatitudes, mentionnant que Jésus s'adresse à ses disciples, sachant que cela sera interprété comme un discours adressé à la communauté chrétienne; en effet, dans ce deuxième grand discours de Jésus, Luc veut centrer l'attention sur le chrétien, sur sa vie, sur ce qui est attendu de lui : « Heureux vous les pauvres... Malheureux vous les riches ». On imagine l'impact de ces paroles à Corinthe. Après le texte des béatitudes, Luc ajoute une autre feuille volante, peut-être connexe aux béatitudes, sur l'amour des

ennemis, sur l'exhortation à ne pas répliquer au mal par le mal et à donner à qui demande, bref à être miséricordieux comme Dieu. Encore une fois, on imagine l'impact à Corinthe alors que des chrétiens pouvaient régler leurs conflits commerciaux en cour. Pigeant toujours dans cette section sur l'agir chrétien dans le cartable de la source Q, Luc ajoute maintenant une feuille volante exhortant à ne pas juger pour ne pas être jugé, et rappelant qu'on sera jugé de la façon dont on aura jugé les autres. On imagine que cette exhortation s'appliquait tout particulièrement à la communauté très conflictuelle de Corinthe. Dans les rassemblements chrétiens, il devait y avoir beaucoup de doigts pointés vers un frère à qui on avait des reproches à faire. Aussi Luc décide-t-il d'insister sur ce point. Comment le fait-il?

Luc va illustrer par ce qu'il appelle une parabole, en fait diverses images, ce qui est impliqué dans le jugement porté sur les autres. Il choisit donc dans le cartable de la source Q une feuille volante sur un aveugle qui conduit un autre aveugle, car le conflit intervient souvent sous prétexte qu'on veut donner à l'autre un bon conseil, i.e. le guider dans la bonne direction. On peut être alors un aveugle qui veut guider un autre aveugle. Mais Luc ne tient pas à seulement accuser les gens en conflit d'être des aveugles, il veut proposer une solution pour sortir de l'aveuglement. C'est ainsi qu'il trouve une autre feuille volante sur la relation disciple-maître, une relation qui vise à ce que le disciple devienne comme le maître. Dans ce contexte, le disciple qui a été associé à l'aveugle guidé par le maître, celui qui voit, peut à son tour devenir un maître. Pour éclairer ce qu'implique cette formation, Luc choisit dans le cartable une autre feuille volante autour de l'image de la brindille et de la poutre; en effet, l'objectif de cette formation est d'apprendre à découvrir la poutre qui nous empêche de bien voir son prochain et de le guider comme un maître. Mais comment découvre-t-on cette poutre? Luc, qui parle à plusieurs reprises de conversion dans son évangile, sait que c'est seulement par une transformation personnelle qu'on peut voir cette poutre, car notre façon de regarder les autres dépend de qui nous sommes. Aussi choisit-il dans son cartable de la source Q une feuille volante autour de l'image de l'arbre et de son fruit. Cela permet de faire comprendre à son auditoire que le fruit qu'est le jugement procède de l'arbre qu'est la personne, et tout comme l'arbre bon ou mauvais donne des fruits différents, l'homme bon ou mauvais produit un jugement différent. Mais au texte de sa feuille volante sur l'homme bon qui profère de son bon trésor le bon, Luc tient à ajouter le mot cœur (« du bon trésor de son cœur »), car pour lui tout le comportement humain dépend de ce cœur, et c'est là que peut résider la parole de Dieu qui le transforme. Ceci dit, Luc peut maintenant conclure, et il le fait en choisissant une autre feuille volante qui a la capacité de tout résumer : « Car de l'abondance d'un cœur parle la bouche d'une personne ». Ainsi, tous ces jugements portés sur les autres sont le reflet du cœur, i.e. de l'être profond de la personne.

Comment une telle parole a été reçue à Corinthe? Dans les rassemblements chrétiens, a-t-on commencé à restreindre son jugement et à cesser de pointer du doigt? Comme aujourd'hui, on peut deviner que l'impact a été limité, puisque plus de dix ans plus tard, les conflits dans la communauté de Corinthe étaient encore notoires, comme on le voit dans la lettre du pape Clément en l'an 96. Mais on peut affirmer que, comme aujourd'hui, y a eu à Corinthe des gens dont le cœur a été transformé par cette parole et ont quitté leur aveuglement pour devenir des maîtres pouvant guider les autres.

c. Lc 15, 1-32 : Retrouver ce qui a été perdu

Pour comprendre l'intention de Luc, il faut prêter attention au contexte dans lequel il insère ces trois paraboles : Les Pharisiens et les scribes critiquent Jésus parce qu'il fait bon accueil aux marginaux et qu'il fait table commune avec eux. Les trois paraboles vont donc répondre à la question : Pourquoi?

Si les premiers destinataires de l'évangile de Luc étaient les chrétiens de Corinthe, la question posée prend toute sa signification. Rappelons que Corinthe est un port de mer, avec une population bigarrée provenant d'horizons différents, composée d'anciens militaires de l'armée romaine, d'investisseurs, de commerçants et d'artisans venus d'un peu partout dans l'Empire, et, bien sûr, d'indigènes. La communauté chrétienne était le reflet de la ville, comme on le constate en lisant les deux lettres de Paul aux Corinthiens. Qui étaient les « Pharisiens » et les « scribes » de la communauté? Il y avait certainement des Juifs chrétiens, comme en témoigne la présence de Crispus, chef de synagogue : il est possible qu'ils vivaient un ressentiment face à ces convertis venus du paganisme et dont les mœurs leur faisait horreur. De plus, comme il y avait beaucoup de disparités économiques, on peut imaginer que les mieux nantis étaient assez conservateurs et toléraient probablement assez mal de se retrouver avec des esclaves lors du partage eucharistique. Paul fait écho à leur attitude scandaleuse (1 Co 11, 17-34).

Pour les deux premières paraboles, celles de la brebis perdue et de la drachme perdue, Luc pige dans ce cartable appelé « source Q », comme le fera Matthieu d'ailleurs. Mais, alors que les deux récits dans la source Q se terminaient probablement avec le berger qui retrouve sa brebis et la femme qui retrouve sa pièce de monnaie, Luc allonge le premier récit avec les réjouissances à la maison, et le deuxième récit avec l'appel des amis et des voisins pour qu'ils viennent à la fête. L'allusion à l'eucharistie est claire. Voilà le regard qu'on doit placer sur cette communauté bigarrée. On peut trouver surprenant l'expression « plus de joie à renouer la relation avec un seul dévoyé ou pécheur ou marginal que par rapport à tous ceux qui n'ont pas besoin de changer de vie ». Mais la phrase se veut probablement ironique. Car fondamentalement pour Luc, la vie chrétienne est un cheminement constant et tous nous sommes appelés à changer de vie chaque jour. La tentation est de créer une distance entre soi et les « autres. » Le rassemblement eucharistique affirme une chose : nous sommes tous dans le même bateau.

Quand la parabole du père et de ses deux fils était racontée à Corinthe, à qui l'auditoire pouvait-elle identifier les deux fils? Rappelons que le cadet est celui qui s'éloigne du milieu familial pour mener une vie dissolue dans un pays étranger. Alors il est possible que dans la figure du cadet on voyait certains jeunes membres de la communauté venus du paganisme dont certains fréquentaient encore les banquets païens (voir 1 Co 8 sur ce problème) et dont les attaches sociales étaient encore profondes; certains d'entre eux pouvaient avoir pris leur distance par rapport à la communauté chrétienne, et après un certain temps, peut-être manifestaient-ils le désir de la réintégrer. À l'opposé, l'aîné était peut-être identifié aux anciens de

la communauté, certains provenant sans doute du judaïsme et constituant les membres les plus conservateurs. On peut imaginer les tensions qui pouvaient apparaître lors du rassemblement eucharistique. Alors que l'eucharistie est un moment d'action de grâce et de réjouissance, comment pouvait-on se réjouir avec des gens qui avaient fréquemment récemment non seulement les banquets païens, mais également les prostituées du temple d'Aphrodite (voir 1 Co 6, 15-20) ? La réponse de Luc est claire : « Mais il fallait fêter et se réjouir que ton frère, qui était mort, qu'il soit revenu à la vie, qui s'était perdu, qu'il ait été retrouvé ».

## D. Jean

### 1. Les traits de la communauté

À qui Jean adresse-t-il son évangile? Selon la tradition, on place cette communauté à Éphèse, en Turquie actuelle. Mais certains biblistes comme R.E. Brown (voir *L'évangile selon Jean*, in *Introduction au Nouveau Testament*), et M.E. Boismard de l'École biblique de Jérusalem brossent un portrait plus complexe de cette communauté qui s'est d'abord formée en Palestine avant de migrer à Éphèse (voir la présentation sur l'évolution de cette communauté dans son livre: [la Communauté du disciple bien-aimé](#)). Ce portrait est surtout basé sur le témoignage de l'évangile lui-même et des trois lettres johanniques. Voyons de plus près.

Celui que l'évangile désigne sous le vocable de « disciple bien-aimé » était palestinien, probablement originaire de Jérusalem (Jn 18, 15 : « ... il était connu du grand-prêtre »). Il fut probablement adepte d'abord de Jean-Baptiste, comme Pierre et André, d'ailleurs, avant de suivre Jésus. Il fait partie d'un groupe de disciples plus large que celui des Douze et qui inclut d'anciens disciples de Jean-Baptiste. Après la mort de Jésus s'ajouteront à ce groupe des Juifs de tendance anti-Temple qui se convertiront en Samarie (voir Jn 4 et le récit autour de la Samaritaine et des Samaritains). Ils comprenaient Jésus essentiellement dans le contexte mosaïque (par opposition au contexte davidique) : Jésus avait été avec Dieu, qu'il avait vu et dont il avait apporté la parole dans ce monde. L'acceptation de ce second groupe a catalysé le développement d'une christologie élevée, de préexistence (vue sur le fond de la Sagesse divine; voir le Prologue) qui a conduit à des débats avec les Juifs qui pensaient que les chrétiens johanniques abandonnaient le monothéisme juif en faisant de Jésus un second Dieu. Horrifiées, les autorités juives ont fait expulser ce groupe de la synagogue. Tout cela a contribué à ce que la communauté johannique développe une grande hostilité face aux « Juifs » qu'elle considérait comme « fils du diable », ainsi qu'à un mépris vis-à-vis de ceux qui ne rompaient pas avec la synagogue (voir Jn 9, 21-23).

Peut-être sous l'effet du conflit avec leurs frères juifs et de persécutions de leur part, la communauté ou une partie d'entre elle a quitté la Palestine pour la diaspora afin d'enseigner aux Grecs, peut-être dans la région d'Éphèse, ce qui mettrait en lumière l'atmosphère hellénistique de l'Évangile et la nécessité d'expliquer les noms et les titres sémitiques (par exemple, rabbin, Messie). Cette forme d'exil amène la communauté à voir non seulement les Juifs, mais le monde en général comme étant opposé à Jésus et à se considérer elle-même comme n'étant pas de ce monde, un monde sous le pouvoir de Satan, le Prince de ce monde. Et même dans ses relations avec les autres chrétiens, la communauté rejetait certains d'entre eux comme ayant une christologie si inadéquate qu'ils étaient réellement des incrédules. Tout cela contribue à une forme d'isolement ou d'autarcie où on demeure loin d'une structure d'Église qui se développe par exemple à Antioche avec des rôles bien définis. On préfère se fier au souffle de l'Esprit et insister sur les relations de charité fraternelle, y voyant une approche supérieure au reste de l'Église représenté par Pierre (voir la scène du tombeau vide en Jn 20, 1-10). Malheureusement, l'accent unilatéral mis sur la divinité de Jésus et sur la nécessité de l'amour mutuel comme unique commandement a ouvert la voie à certains, dans la génération suivante qui ne connaissait que cet évangile, au développement d'une vision christologique radicale et exagérée de la vie de Jésus où ce dernier n'a plus figure humaine.

Les deux premières épîtres johanniques nous révèlent que la communauté connaîtra un schisme et se divisera en deux. D'une part, il y a ceux qui, comme l'auteur de la lettre, mettent l'accent sur l'humanité de Jésus (venu dans la chair) et sur le comportement éthique (respect des commandements). Et d'autre part, il y a ceux qui exagèrent tellement la divinité de Jésus qu'ils ne voient plus l'importance de sa vie humaine et, dans leur propre comportement, de garder une probité morale : il importe seulement de croire au Christ, et ça suffit; tout cela sera à la source d'une forme de docétisme (Jésus n'était pas comme nous, mais a fait seulement semblant) et de gnosticisme (une approche axée totalement sur la connaissance). Malheureusement, il n'existait pas dans la communauté johannique de structure suffisamment autoritaire pour permettre à l'auteur de la lettre de discipliner les sécessionnistes qui recherchaient activement de nouveaux adhérents; il ne pouvait qu'exhorter ceux qui étaient perplexes au sujet de la vérité à éprouver les esprits.

La troisième lettre johannique nous apprend que la désintégration de la communauté johannique a conduit le groupe qui mettait l'accent sur la vie de Jésus et sur l'importance de l'amour fraternelle à mettre en place une forme de structure pastorale et à se rapprocher de la grande « Église catholique »; la communauté ne pouvait plus simplement vivre dans la confiance en l'Esprit comme seul maître, et certaines structures d'autorité s'imposaient. C'est ce dont témoigne Jean 21, 15-17 qui reconnaît à Pierre une autorité pastorale (« pais mes brebis »), mais une autorité basée sur l'amour (« m'aimes-tu? »). Ce développement permit finalement d'amener certains chrétiens johanniques dans l'Église plus large et à préserver l'héritage johannique.

### 2. Lecture de péripécopes dans le cadre de cette communauté

#### a. Jn 6, 41-51 : le pain qui vient du ciel

Notre péripécopée des v. 41-51 appartient à l'ensemble appelé communément « le discours sur le pain de vie » qui suit la multiplication des pains et a lieu à la synagogue de Capharnaüm, un discours qui prend la forme d'une homélie synagogale à partir du v. 35 : cette homélie obéit à une structure spécifique, commençant par une citation scripturaire qu'elle

commente mot à mot. Or, cette citation scripturaire est celle d'Exode 16, 4 : « les pères qui ont mangé le pain venu du ciel dans le désert ». Quand on arrive au v. 41, l'homélie commente l'expression « venu du ciel » d'Ex 16, 4. Cette expression est l'équivalent de « venir de Dieu » ou de « envoyé de Dieu ». C'est à ce moment que Jean insère l'objection commune des milieux juifs : comment peut-il venir de Dieu, lui qui est né comme tout le monde d'un père et d'une mère que nous connaissons bien. Cette objection est typique d'une perception du monde religieux : la réalité divine est à part, différente, loin de notre réalité habituelle, appartenant au monde du sacré. Ainsi, Jésus ne peut être un humain familier et être pain de Dieu. Cette objection sera reprise plus tard : « Mais lui, nous savons d'où il est, tandis que le Christ (ou messie), à sa venue, personne ne saura d'où il est » (7, 27). Voici la réponse de Jésus à travers la plume de Jean.

Cette réponse est en deux temps. Premièrement, personne ne peut accueillir son affirmation sans l'ouverture propre au regard spécial de la foi. Et cette foi est l'oeuvre de Dieu qui transmet sa parole dans le coeur humain, i.e. ses valeurs et sa manière de voir la vie, si bien que tout être qui accueille cette parole, accueille spontanément tout ce que Jésus dit et fait, car ce sont les mêmes valeurs et la même manière de voir la vie. Et comme personne ne peut voir Dieu, Jésus est la seule donnée tangible sur ce que Dieu pense et demande. Paradoxalement, Dieu n'est accessible que par le monde familier et connu représenté par Jésus, et non par des voies exotériques quelconques.

Deuxièmement, quiconque accueille dans la foi le pain de la parole de Jésus fait l'expérience personnelle qu'elle est source de vie, un peu comme Pierre qui s'écrie : « Seigneur, à qui irons-nous? Tu as les paroles de la vie éternelle » (6, 68). Et cette vie ne peut pas mourir. Dès lors intervient la conclusion de l'homélie qui reprend la citation d'Ex 16, 4 du début : puisque les ancêtres qui ont mangé le pain du ciel sont morts, c'est vraiment Jésus qui est le véritable pain du ciel, la véritable source de cette vie qui ne meurt pas. En cela, il est le signe réclamé par la foule, un signe plus grand que celui donné par Moïse.

Le v. 51 amorce une nouvelle réflexion avec en arrière-plan le rassemblement eucharistique. C'est l'occasion pour Jean de présenter sa version de l'institution eucharistique que les synoptiques placent lors du dernier repas de Jésus : en mangeant ce pain dans la foi, le chrétien accueille cette vie qui présuppose le don de sa vie par Jésus à travers sa mort physique; cette vie a une portée intemporelle et universelle, car elle est une vie pour toujours, et elle est offerte au monde entier.

Cette péricope est révélatrice d'une situation communautaire. Tout d'abord, elle prend la forme d'une homélie synagogale, une indication des origines palestiniennes de l'évangéliste et d'une partie de la communauté. Selon A. Guilding (*The Fourth Gospel and Jewish Worship*, 1960) que reprend R.E. Brown (*The Gospel According to John*, I, p. 279), la liturgie synagogale avait un cycle de trois ans, et pour l'année 2 on lisait Exode 16 comme première lecture, et le prophète Isaïe comme deuxième lecture, les deux livres cités dans l'homélie de Jésus, quatre semaines après la fête de Pâque. L'auteur de l'évangile semble avoir rassemblé des fragments d'homélie qui ont une origine très ancienne.

La péricope fait écho à la théologie haute de la communauté, i.e. une théologie qui met l'accent sur la parenté de Jésus avec Dieu : « seul celui qui vient de Dieu a vu le Père ». Pour cette communauté, Jésus a une expérience unique de Dieu, et c'est pour cette raison qu'il est en mesure de nous le faire découvrir.

En même temps, l'évangile de Jean nous fait part des vives discussions que les croyants de la communauté ont eu avec les Juifs de leur entourage qui disaient : « Ce type n'est-il pas Jésus, le fils de Joseph dont nous connaissons le père et la mère? ». Et on peut comprendre cette communauté juive, qui s'est toujours battue pour défendre le monothéisme, être choqué par l'affirmation de la théologie chrétienne qui semblait un retour au polythéisme. Le hiatus entre la vision chrétienne et la vision juive est telle que l'évangéliste n'hésite pas à dire : seul le mouvement intérieur de Dieu dans le coeur humain permet d'accéder à la vision chrétienne.

On sent aussi que nous sommes dans le milieu hellénistique d'Éphèse où le langage de la Sagesse était familier. Car le pain à manger qu'offre Jésus est d'abord celui de sa Sagesse, si bien que celui qui s'ouvre à Dieu reçoit son enseignement. On perçoit l'influence de passages comme Si 24, 21 (« Ceux qui me mangent auront encore faim et ceux qui me boivent auront encore soif »), Pr 9, 5 (« Allez, mangez de mon pain, buvez du vin que j'ai mêlé. »), Si 15, 3 (« elle le nourrira du pain de l'intelligence, elle l'abreuvera de l'eau de la sagesse »).

Enfin, si le thème du « pain de vie » fait d'abord référence à la révélation apportée par Jésus, un thème secondaire est néanmoins présent, celui du rassemblement eucharistique de la communauté. Car le récit a commencé avec la multiplication des pains, une évocation claire de l'eucharistie chrétienne, et maintenant Jésus s'identifie à ce pain de vie qu'il relie à sa chair et qu'il invite à manger. D'ailleurs, la scène de la manne au désert était associée pour les chrétiens à l'eucharistie. Ainsi, pour la communauté johannique, c'est lors du rassemblement eucharistique que le chrétien était fortifié à la fois par la sagesse de Jésus et par sa vie donnée en nourriture.

b. Jn 15, 26-27; Jn 16, 12-15 : le témoignage du Paraclet; le Paraclet comme guide des disciples

Notre péricope se situe dans le grand discours d'adieu de Jésus lors de son dernier repas. La liturgie catholique a rassemblé deux péricopes qui font référence au Paraclet. Ainsi, après avoir évoqué son départ, Jésus avertit ses disciples qu'ils seront confrontés à milieu hostile. Mais ils n'ont pas à s'inquiéter, car ils recevront le soutien de l'Esprit Saint, présenté sous le vocable de Paraclet, qui leur permettra de témoigner dans ce grand procès que leur fait le monde. En même temps, ce Paraclet guidera le disciple dans une compréhension toujours plus profonde de ce que Jésus a dit et fait.

Jn 15, 26-27 évoque la confrontation à laquelle est soumise la communauté johannique, en particulier des groupes juifs qui l'ont exclu des chrétiens d'origine juive des synagogues. On parle même de persécutions et de procès. Dans ce contexte, l'évangéliste leur rappelle que Jésus leur a assuré d'un soutien, d'un avocat en quelque sorte, envoyé par Dieu, et qui leur donnera la même force que celle qui fut en Jésus lors de son procès.

L'accent change avec Jn 16, 12-15. On retrouve l'accent communautaire sur la connaissance, exprimée par le mot « vérité », un thème majeur chez Jean. Mais cette connaissance n'est pas d'ordre philosophique, mais elle est celle révélée en Jésus, et donc est fondamentalement une révélation sur Dieu. Cette connaissance est si profonde, et d'une certaine façon si contre-intuitive, qu'elle exige du temps pour faire son chemin dans l'être du croyant. Jean attribue ce lent travail dans l'être du croyant au même Paraclet qui, cette fois, plutôt que le rôle d'avocat, joue le rôle de guide. Mais à la base, c'est le même souffle divin venu du Père et du Fils.

c. Jn 10, 1-10: la parabole du berger

Si les évangiles contiennent tant de paraboles, le mérite en revient probablement à Jésus lui-même qui semble avoir eu un talent de conteur, même s'il est pratiquement impossible de démontrer que chacun des paraboles (sur le sujet, [voir l.P. Meier](#)) remonte à Jésus historique. À la source des allégories autour du pasteur et de brebis du ch. 10 du quatrième évangile, on peut imaginer quelques paraboles de Jésus : il serait surprenant qu'il en soit autrement avec la culture pastorale de la Palestine du 1<sup>er</sup> siècle où les troupeaux de moutons faisaient partie de la vie quotidienne. Ici, dans la péripécie Jn 10, 1-10, l'évangéliste a rassemblé deux paraboles, d'abord celle du berger et du bandit (Jn 10, 1-3a), qui présuppose que les moutons étaient rassemblés devant la maison dans un enclos constitué de pierres surmontés de ronces et d'une barrière pour y entrer, puis celle du berger qui fait sortir ses moutons de l'enclos avec sa voix (Jn 10, 3b-6), deux paraboles qu'il a fait suivre d'une allégorie donnant leur signification.

Si ces deux paraboles remontent au Jésus historique, quelle signification avaient-elles. Selon l'évangéliste, l'auditoire serait constitué des Pharisiens (Jn 9, 40-41). On peut donc deviner que ce sont d'abord eux qui sont visés dans le personnage du bandit dans la parabole, et à travers lui les autorités religieuses, en particulier les grands prêtres. Car d'après Ez 34, Jr 23, 1-4 et Mi 4, 6-7 les autorités religieuses ont failli à leur tâche de prendre soin du peuple que leur a confié Yahvé. L'image d'entrer dans l'enclos ailleurs que par l'ouverture de la barrière évoque une forme de violence, probablement la violence des nombreuses lois religieuses. À l'inverse, Jésus se présente comme le vrai pasteur qui prend soin de son troupeau et lui donne la nourriture dont il a besoin. Un évangéliste comme Matthieu mettra dans la bouche de Jésus cette parole en référence aux nombreuses lois imposées au peuple : « Venez à moi, vous tous qui peinez et ployez sous le fardeau, et moi je vous soulagerai » (Mt 11, 28).

Si l'on en croit M.E. Boismard, l'évangile selon Jean aurait connu une première édition vers les années 60, au moment où la Palestine est en ébullition avec le mouvement révolutionnaire des zélotes qui veulent libérer le pays des Romains, et qui conduira à l'intervention de l'armée romaine et à la destruction de Jérusalem en l'an 70. Les chrétiens palestiniens semblent avoir refusé de se joindre à la rébellion. D'après Eusèbe de Césarée ([Histoire ecclésiastique](#) 3, 5, 3) et Épiphane ([Panarion](#) 30, 2, 7), une partie des chrétiens s'enfuirent vers la ville de Pella près de la rive orientale du Jourdain, dans la Décapole palestinienne, la Jordanie actuelle. Mais il est possible que ce soit à cette époque que la communauté johannique opta pour s'établir à Éphèse, en Asie Mineure (Turquie actuelle). Dans cette première édition de l'évangile, l'auteur aurait rassemblé deux traditions sur les paraboles de Jésus autour du thème du berger et des brebis. Étant donné le contexte politique, le personnage des bandits pourraient être associés aux rebelles qui ont voulu que la communauté chrétienne s'associe à la rébellion et ont exercé une certaine violence pour les contraindre; les rebelles n'avaient aucun souci véritable pour les membres de la communauté, mais cherchaient simplement à les utiliser pour leur but politique. À l'inverse, le leader de la communauté, peut-être le disciple bien-aimé, qui a le souci de chacun, fait le choix de quitter les lieux et de conduire cette communauté dans le milieu grec d'Éphèse; la communauté accepte de le suivre, car elle sait qu'il se soucie d'eux et qu'il connaît chacun d'eux. C'est ainsi que l'évangéliste ajoute cette conclusion ou explication de la parabole : « Je suis le berger des brebis. Tous ceux qui sont venus [avant moi] sont des voleurs et des bandits, mais les brebis ne les ont pas écoutés. »

Une trentaine d'années plus tard, soit vers les années 90 ou 95, selon M.E. Boismard, l'évangile reçoit une nouvelle édition alors que la communauté est établie depuis un certain temps à Éphèse. Le contexte a changé. Tout d'abord, les chrétiens juifs ont été expulsés définitivement de la synagogue. Ensuite, des tensions apparaissent au sein même des communautés chrétiennes. Il y a d'abord le mouvement des judéo-chrétiens auquel a été confronté Paul et qui semble toujours vivant : on y affirme que, même si on est disciple de Jésus, les pratiques juives comme la circoncision, les restrictions alimentaires et une partie des lois juives sont toujours en vigueur. Mais il y a surtout ceux qui mettent l'accent sur la connaissance et la divinité de Jésus, délaissant l'humanité de Jésus et les exigences d'un comportement éthique dans la vie de tous les jours. Dès lors, l'enclos de la parabole devient un enclos où cohabitent plusieurs troupeaux; la famille des chrétiens est devenue plurielle et le portier doit identifier le véritable berger. Et ce dernier, n'appelle pas tous les moutons, mais seulement ceux qui lui appartiennent, i.e. ceux demeurés fidèles à l'enseignement du disciple bien-aimé. Ce troupeau qui le suit considère les autres leaders comme des imposteurs. C'est probablement lors de cette dernière édition de l'évangile que l'auteur a amplifié ainsi la conclusion / explication : « Je suis la porte-barrière : si quelqu'un entre par moi, il sera libéré. Il marchera et trouvera du pâturage. Le voleur ne vient que pour dérober, égorger et détruire, alors que moi je suis venu pour qu'ils aient la vie, et qu'ils l'aient de manière débordante. » Contrairement à la parabole, la porte-barrière dans l'explication de la parabole n'est plus associée au portier qui ouvre l'accès au bon berger, mais elle est associée à Jésus lui-même et devient le symbole du chemin à suivre pour trouver la nourriture appropriée. On devine facilement que l'évangéliste entend affirmer que seulement l'authentique enseignement de Jésus, probablement transmis par le disciple bien-aimé, est un chemin de

vie, i.e. qui conduit à Dieu et permet d'être vraiment ses fils et ses filles, tandis que l'enseignement des judéo-chrétiens et de ceux s'égarent dans une forme de gnosticisme conduit à la mort spirituelle.

---

-André Gilbert, avril 2025