

La figure de l'enfant dans l'évangile de Matthieu : un parcours exégétique

par **Christiane NANI,**

*professeur
de lettres classiques
à la retraite,
chercheur associé à
l'IPT de Montpellier*

Plusieurs raisons peuvent justifier le choix que nous avons fait d'analyser la figure de l'enfant dans l'évangile de Matthieu. Certaines peuvent paraître secondes sinon secondaires. Pourquoi, par exemple, la plupart des traductions (TOB, NBS, Colombe, BFC, PDV) parlent-elles du « serviteur » du centurion païen (Mt 8,6), alors que Matthieu emploie le terme *pais* ? D'autres sont plus profondes et essentielles : pour Matthieu, la figure de l'enfant n'est pas qu'une simple image puisqu'elle est la condition même dans laquelle Dieu a choisi de se révéler dans la personne de « l'enfant » de Bethléem (cf. Mt 2 où le terme *pais* est utilisé à dix reprises pour désigner Jésus)¹. Dans le présent travail, nous partirons des différents substantifs au moyen desquels Matthieu désigne l'enfant pour essayer de répondre à l'interrogation d'Élian Cuvillier : « Peut-on discerner, et si oui laquelle, une cohérence dans la construction narrative matthéenne de la figure de l'enfant, du début à la fin de son évangile ? »².

Une analyse du vocabulaire du premier évangile permet de constater que le mot *pais* est peu utilisé par Matthieu et que la notion d'enfant est rendue dans un champ lexical assez ample : *paidion*, *technon*, *korazion*, *thugatêr*, *brephos*, *néaniskos*, *parthenos* et *huios*. S'agissant de ce dernier terme, sauf exception nous ne prendrons pas en compte ses nombreuses occurrences dans la mesure où, la plupart du temps, elles renvoient à des titres désignant Jésus (Fils de Dieu,

¹ Cf. vv. 8, 9, 11, 13 (deux fois), 14, 19, 20 (deux fois), 21.

² Élian Cuvillier, *Naissance et enfance d'un Dieu. Jésus-Christ dans l'évangile de Matthieu*, Paris, Bayard, 2005, p. 99.

fils de David, fils de l'homme) qui sortent du cadre plus modeste de notre analyse. Les péripécies qui ont retenu notre attention sont donc les suivantes : Mt 11,16-19 (les enfants sur la place) ; Mt 18,1-5 (le plus grand dans le Royaume) ; Mt 19,13-15 (Jésus accueille les enfants) ; Mt 21,15-16 (les enfants dans le Temple). Il nous a également semblé intéressant de prendre en considération les miracles dans lesquels les enfants tiennent une place qu'il conviendra d'ailleurs de déterminer : la guérison de la fille d'un notable et de la femme hémorroïsse (Mt 9,18-26), le centurion païen (Mt 8,5-13) et la femme cananéenne (Mt 15,21-28). Nous terminerons notre analyse par les chapitres 1 et 2, afin de confronter les conclusions de l'étude précise du corpus matthéen au récit de l'enfance dans lequel le terme de *pais* est réservé à Jésus.

Avant de commencer notre enquête proprement dite, rappelons que l'enfant n'a pas la même place dans le monde gréco-romain que dans le monde juif de l'époque de Jésus ni, évidemment, dans notre civilisation occidentale contemporaine. Pour clarifier ces différentes visions de l'enfant, nous renvoyons aux quatre ouvrages que nous avons consultés sur le sujet³ ; nous analyserons cependant les textes sélectionnés sans nous laisser guider par telle ou telle interprétation proposée par ces travaux.

1. Matthieu 18,1-5 (// Mc 9,33-37 et Lc 9,46-48)

La péripécie se trouve juste avant le discours communautaire, après la transfiguration et les deux annonces de la mort et de la résurrection. Matthieu est le seul à introduire les paroles de Jésus par : « En vérité, je vous le déclare... » Il est aussi le seul à introduire les verbes *strephô* et *ginomai*, ainsi que la notion d'abaissement. Les deux autres évangélistes ne mettent l'accent que sur la réception de l'enfant. Matthieu est encore le seul à instituer un véritable dialogue entre les disciples et Jésus : la question est explicite, alors que chez Marc et Luc, Jésus « lit » dans les pensées des disciples et il n'y a pas vraiment de dialogue, mais un enseignement de Jésus. En étudiant cette péripécie verset par verset, nous allons essayer de définir avec plus de précision le message du Jésus matthéen.

³ Marcia J. Bunge, *The Child in the Bible*, Cambridge, Eerdmans Publishing, 2008 ; Simon Légasse, *Jésus et l'enfant. « Enfants », « petits » et « simples » dans la tradition synoptique*, coll. « Études Bibliques », Paris, Gabalda, 1969 ; Hans-Ruedi Weber, *Jésus et les enfants*, coll. « Foi chrétienne », Paris, Le Centurion, 1980 ; Cornelia B. Horn, *Children in Late Ancient Christianity*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2009.

– v. 1 : les disciples interpellent Jésus et lui posent la question au style direct et en utilisant les termes « (le) plus grand » et « Royaume des cieux ». Matthieu institue un dialogue entre les disciples et Jésus avec une question explicite. En outre, la question est posée avec le verbe *être* : il s'agit donc d'un état à avoir selon les disciples et d'un état qui est universel (*tis* sans précision). En outre, ce verbe est au présent : notons que les disciples ne font pas référence à un devenir mais à un présent. Leur question n'inclut aucune notion d'évolution, ni aucune vision eschatologique, mais insiste sur un état (on peut penser qu'ils le considèrent comme déjà atteint et que, dans une certaine mesure, ils demandent à Jésus un jugement sur l'aujourd'hui de leur engagement). Jésus ne répond pas à la question, mais il prend un exemple concret et effectue ainsi un déplacement. Car au verbe *être* des disciples succède une série de verbes d'action : *appeler*, *placer*, puis dans les paroles mêmes, *changer*, *devenir* (qui, en lui-même, indique un futur, donc une action vers...), *entrer*. La première constatation est donc qu'à une question d'ordre statique, Jésus répond par une série de mouvements : il déplace la question dans une dynamique.

– v. 2 : le verbe *istêmi* signifie *placer* mais avec la notion d'*élever*, *dresser* : en plaçant l'enfant « au milieu », Jésus lui donne donc la première place, dans un mouvement d'élévation (nous verrons qu'en Mt 19,13-15, Jésus prend les enfants dans ses bras). En outre, le terme enfant est employé sans article et rien, dans le contexte, ne signale la présence d'une foule dans laquelle il y aurait d'autres enfants. Cet enfant n'a d'existence que par sa valeur d'exemple.

– v. 3 : quand Jésus prend la parole, ses premiers mots (« si... ne... pas ») ont une valeur quasi impérative. Cela énonce une nécessité, et cette nécessité est indiquée par le verbe *strepô* qui signifie *tourner*, *retourner* puis *se tourner* (*se convertir* est la traduction en latin et elle ne rend pas totalement le sens initial qui ne comporte pas de connotation morale). Ce verbe est lié à : « Si vous [...] ne devenez comme les enfants », c'est-à-dire : « Si vous ne vous retournez pas pour devenir comme les enfants ». Une explication possible de cette conditionnelle pourrait être : « Si vous ne reprenez pas votre enfance en main », « si vous ne retrouvez pas en vous ce qui est l'enfant » (c'est-à-dire « celui qui est prêt à... » : interprétation possible à partir du verbe *appeler* qui sous-entend une réponse à l'appel). Et la principale qui suit a également un verbe de mouvement : *entrer*. Là encore, à la question des disciples qui demandaient une évaluation sur un état, Jésus répond par une possibilité de mouvement positif « vers » et ne donne aucune hiérarchisation. Dans la première partie de sa réponse, Jésus déplace donc la question des disciples et leur propose

un chemin à suivre et non un état à acquérir. Ce chemin à suivre, Jésus le traduit avec son lot de verbes de mouvement qui met l'enfant dans une dynamique. La deuxième partie de la réponse, dans le verset qui suit, change de registre de vocabulaire et répond à la question des disciples ; pour preuve le retour du verbe *être* (implicite dans certaines traductions françaises) et du superlatif.

– v. 4 : de « les enfants » on passe à « cet enfant », et au verbe *se faire petit*. La phrase reste assez obscure : pourquoi cet enfant devrait-il se faire petit ? On sait en outre que, dans le Nouveau Testament, le verbe *tapeinô* peut être entendu comme *perdre son statut* et, dans ce cas précis, perdre son statut de « référence »⁴. Au sens propre, il s'utilise pour les montagnes par exemple ; d'où *se faire petit* et *abaisser* au sens propre, ou *diminuer* au sens figuré. Une interprétation possible est de mettre en relation *placer au milieu* et *se faire petit*, car le premier geste donne de l'importance à cet enfant, tandis que le deuxième, au contraire, le place parmi les autres. Dans ce cas, il ne s'agirait pas d'un geste d'humilité mais de solidarité : l'enfant se mettant au même niveau que les autres ; cela pourrait être confirmé par le verbe qui suit : *accueillir*. L'enfant « debout » devient celui qui « veut être avec les autres », Jésus donnant à l'enfant un rôle actif : se mettre en mouvement pour être solidaire. Cet enfant, ainsi, conserve son statut de sujet actif mis en valeur au début par le verbe employé par Matthieu *appeler* (notons que Marc emploie *prendre*).

– v. 5 : la dernière partie de la réponse repose essentiellement sur le verbe *accueillir* et introduit un parallélisme entre deux accueils (celui de l'enfant que Jésus a appelé au v. 1 et qui a répondu à l'appel, et celui de Jésus lui-même). Une interprétation possible est la mise en relation du geste de Jésus avec la réponse de l'enfant (*se faire petit*) : cela est confirmé par le verbe *accueillir* dans le sens de *prendre en charge*. Et nous pouvons dire avec Thomas Long : « Nous sommes, ici, en présence d'une 'histoire-correction' qui est une histoire-déclaration dans laquelle les paroles de Jésus apportent des corrections à l'opinion de quelqu'un d'autre. L'effet voulu par ce procédé est d'accompagner le mouvement du lecteur d'une opinion à une autre »⁵.

⁴ Le verbe *tapeinô*, comme le substantif latin *humilitas* se réfère à la terre (*humus* en latin) et, d'ailleurs, le dictionnaire Gaffiot ne donne le sens *faible/modeste* qu'en 3^e et 4^e sens. Il semble donc possible de privilégier le sens premier *être/mettre près du sol*, ce qui permet de ne pas donner un sens moralisateur, voire « dolorique », à ce terme ici. Dans le N.T., on ne le trouve que dans huit occurrences et souvent au sens propre comme en Lc 3,5.

⁵ Thomas Long, *Pratiques de la prédication*, Genève, Labor et Fides, 2009, p. 125.

Cette première étude nous permet de dessiner quelques-unes des qualités de l'enfant : un sujet qui répond à l'appel et qui est dans une dynamique non pas tant de conversion mais de prise en charge de son présent, dans une attitude qui le fait exemple non de l'*être* mais de l'*agir*. La formule *epi tô onomati mou* peut se traduire par « à la suite de mon nom », traduction sans doute maladroite mais qui reste dans la dynamique du début de la péricope : « appelant ». Ainsi, le lien entre *accueillir un enfant* et *accueillir Jésus* devient un lien de dynamique : accueillir un enfant permet de passer de l'état statique à la marche vers celui qui appelle à une nouveauté de vie.

2. Matthieu 19,13-15 (// Mc 10,13-16, Lc 18,15-16)

Cette péricope conclut le discours communautaire et Matthieu est le seul à placer les deux péricopes concernant directement des enfants autour de ce discours ; cela peut signifier qu'outre les règles édictées dans ce discours, l'attitude pour les recevoir est importante et doit être celle d'un enfant. L'enfant et le Royaume étant fréquemment liés chez Matthieu, le discours communautaire est ainsi enchâssé dans une vision du Royaume. Nous pourrions dire que Mt 18,1-5 et Mt 19,13-15 fonctionnent comme une expérience de physique : la première péricope expose l'hypothèse (péricope pédagogique) et la deuxième la reprend sous forme d'expérience pratique. Analysons la péricope dans le détail :

– v. 13 : les « enfants » sont sujet d'un aoriste passif. Ils sont donc traités en objet au début de la péricope et, dans un certain sens, c'est Jésus qui les fait passer de l'état d'objet à l'état de sujet. Jésus ne considère pas les agents qui d'ailleurs, grammaticalement, sont absents du texte, mais les enfants eux-mêmes et ils sont sujet du verbe *elthein* : la dynamique est la chose essentielle mise en lumière par le passage du verbe *être amené* au verbe *venir à*.

– v. 14 : les paroles de Jésus sont organisées autour d'un « car » qui, à première vue, est tout à fait logique. Mais il n'est dit nulle part qu'il faille s'approcher de Jésus pour avoir le Royaume ; il est dit que, étant donné que les enfants ont les caractéristiques nécessaires pour obtenir le Royaume, ils peuvent s'approcher de Jésus. Donc, ce n'est pas le fait d'être proche de Jésus qui conditionne l'entrée dans le Royaume mais le contraire, semble-t-il. Et cela pourrait éclaircir la rencontre qui suit avec le jeune homme riche : il ne peut pas suivre Jésus, car il n'a pas les caractéristiques de l'enfant (tout laisser pour répondre à l'appel) alors que, dans sa pensée, probablement, il voudrait suivre Jésus pour acquérir ces caractéristiques. La première partie du

verset joue sur les verbes *aphiemi* et *kôluô* – dont nous pourrions radicaliser la traduction avec *permettre* et *interdire*. Dans cette perspective, « venir à moi » est complément des deux verbes et, du coup, devient l'élément essentiel. Cette interprétation n'est pas complètement arbitraire, puisque c'est parce que Jésus les autorise à devenir sujets qu'ils peuvent faire la démarche de s'approcher de lui : il ne les appelle pas, mais il les délève de leur nature d'objets pour les conduire à celle de sujets (*erkomai* étant l'exact opposé de *prospherô*). Une dernière observation concernant ce verset : la traduction généralement acceptée est « à ceux qui leur ressemblent » (version Louis Second par exemple). Il nous semble opportun de proposer « à de telles personnes » ou « à ceux qui sont ainsi faits » : avec une telle nuance, il ne s'agit plus de ressemblance mais d'existence intrinsèque, de façon d'être et non d'avoir une attitude. L'enfant n'est plus seulement un exemple mais une catégorie d'être.

– v. 15 : généralement, les traductions transforment le participe passé et proposent deux indépendantes reliées par « et ». Pourtant, il s'agit bien d'un participe : en quelque sorte, l'action de *epithemi* est donc subordonnée à celle de partir et l'action principale est bien le départ. L'imposition des mains est présentée comme passée et subordonnée, comme si elle n'avait pas grande importance (elle est d'ailleurs absente chez Luc). Jésus conclut son discours communautaire et s'en va : il a tout dit ; à la foule et aux disciples d'en tirer les conséquences.

Au terme de l'étude de ces deux péricopes, nous pouvons, déjà tirer quelques conclusions. La première est que le Jésus matthéen voit en l'enfant un acteur qui est *en marche vers* et cet acteur, nous le retrouvons dans les Béatitudes dont le premier mot est *ashrei* en hébreu⁶. Ne pourrait-on pas combiner les deux interprétations, car *être heureux* n'est-ce pas aussi *être en marche*, c'est-à-dire ne pas être sûr de sa complétude mais en quête d'apprendre, de découvrir, de s'émerveiller ? Les propos d'Élian Cuvillier : « Se convertir et devenir comme des enfants, c'est donc se comprendre comme non autonome, non suffisant »⁷ semblent en contradiction avec notre conclusion, mais on peut penser qu'en étant « non suffisants », les enfants

⁶ La traduction d'André Chouraqui, qui ne fait pas l'unanimité dans le domaine exégétique et qui, par certains côtés, mérite qu'on s'attarde sur ses interprétations, a, ici, l'avantage de proposer une traduction qui met en valeur le lien entre le « mouvement vers » et le « bonheur ».

⁷ Élian Cuvillier, « L'évangile de Matthieu » dans *Le Nouveau Testament commenté*, sous dir. Camille Focant et Daniel Marguerat, Paris/Genève, Bayard/Labor et Fides, 2012, p. 98.

ont justement la possibilité de se précipiter vers l'autre pour accomplir, sans l'entrave de la complétude des adultes, la volonté de Jésus qui les appelle. En effet, il ne faut pas oublier que, dans les deux péripécopes, c'est d'abord parce qu'ils sont appelés qu'ils peuvent devenir autonomes et héritiers du Royaume. Enfin, « devenez comme les enfants » pourrait être interprété à la manière de Luther : devenir « suiveur du Christ », « vivant en Christ », sans chercher les œuvres qui viendront ensuite. L'enfant qu'appelle Jésus est celui qui, en entendant l'appel, entend la confiance et l'amour, et est donc prêt à se lancer dans l'aventure. L'enfant dont nous parle l'évangile de Matthieu dans ces deux péripécopes correspond bien à cette définition anthropologique de qui peut avoir confiance et de qui peut aimer, et donc entrer dans le Royaume⁸.

3. Matthieu 11,16-19 (// Lc 7,31-35)

Cette péripécopie se trouve à peu près sous la même forme chez Matthieu et Luc et le contexte est le même : une première partie dans laquelle Jean le Baptiste fait interroger Jésus, une réponse de Jésus qui renvoie les messagers de Jean aux miracles qu'il a accomplis, puis un discours à la foule qui se termine par notre péripécopie. Celle-ci est introduite de façon légèrement différente chez Matthieu et chez Luc : Luc privilégie la double interrogation (ce qui laisse entendre qu'il se pose d'abord la question puis qu'il la soumet à la foule) alors que Matthieu répond à la question par une proposition affirmative : « Elle est comparable à... »

L'image que Jésus nous décrit est en soi toute simple : des enfants jouent sur la place du marché, quoi de plus naturel ? Les enfants, quand le temps le permet, prennent plaisir à jouer dehors et Jésus a sans doute vu cette scène de nombreuses fois, peut-être même a-t-il lui-même joué sur la place de son village. Dans ce jeu, il y a deux groupes d'enfants et l'un des deux cherche à conduire le jeu et à l'influencer. Ce jeu d'enfants choisi par Jésus semble entrer dans la logique globale du thème de l'enfant chez Matthieu. En effet, dans les phrases qui précèdent nous trouvons le thème de l'« occasion de chute » (v. 6), du « plus grand/petit » dans le Royaume (v. 11) et des *pôchoi* du Sermon sur la Montagne (v. 5).

⁸ Eberhard Jüngel, « *Homo humanus* » *RThPh* 119 (1987), p. 69 : « Nul ne peut aimer de lui-même. Il doit d'abord être aimé et recevoir de l'affection. Nul ne peut avoir confiance de lui-même. Il doit d'abord rencontrer de la confiance pour sortir sans crainte de lui-même et faire confiance en quelqu'un d'autre. »

Le respect de la grammaire nous amène à prendre « les enfants » (et non un seul des deux groupes) comme le comparant et ainsi la comparaison ne scinde pas « la génération » en deux, mais établit une exacte correspondance entre les deux termes « génération » et « enfants ».

Manifestement, l'un des deux groupes d'enfants prend le rôle de meneur de jeu et lance l'idée de ce à quoi on doit jouer. Devant le refus des autres, les premiers enfants passent à un autre jeu, mais quand les autres ne se plient pas et ne veulent jouer ni à un jeu ni à l'autre, ils s'en plaignent. Cette génération, dit Jésus, se comporte de la même façon, c'est-à-dire qu'elle a les deux attitudes en son sein. Une étude plus détaillée devrait nous permettre d'affiner notre perspective. Nous allons, ici encore, procéder à une lecture verset par verset de ce bref épisode.

– v. 16 : la racine *omoios* permet de passer de l'interrogation sur la situation présente à l'observation de la scène de jeu.

– v. 17 : le verbe *dire* à la troisième personne du pluriel (implicite dans certaines versions françaises) permet de confirmer l'hypothèse de la comparaison de la « génération » avec les deux groupes d'enfants et, de ce fait même, on doit en conclure que les deux groupes se trompent. On a beaucoup épilogué sur ce à quoi il est exactement fait allusion : on a parlé de jeu dans lequel on simule une noce puis un enterrement mais il semble que cela ait une importance relative. Il semble plus essentiel de mettre l'accent sur le fait que la réponse est toujours négative, quelle que soit la proposition.

– vv. 18-19b : ces versets, construits de façon parfaitement parallèle et introduits par « en effet », permettent de confirmer l'hypothèse de départ concernant la similitude. Nous retrouvons une dualité Jean-Baptiste/Jésus : cette dualité ne correspond pas à une opposition Jean-Baptiste $\neq$ Jésus, mais bien à une non-réception des deux. Deux réflexions peuvent étayer cette hypothèse. La première est que, dans la question de départ, Jésus ne parle aucunement de similitude entre lui et Jean-Baptiste, mais bien de la comparaison de « cette génération », et le *omoia estin* confirme l'interrogation. La deuxième est que, si nous penchons vers l'interprétation Jean-Baptiste $\neq$ Jésus, nous devons considérer que la péricope est essentiellement construite sur un chiasme : Jésus répondant à « la flûte » et Jean-Baptiste au « chant funèbre ». En effet, il semble bien que la seule identification possible soit celle de Jésus avec la joie (« il mange, il boit ») et celle de Jean-Baptiste avec la rigueur (« il ne mange ni ne boit »).

Il semble plus raisonnable de pencher pour une autre interprétation dans laquelle le verbe *dire* a pour sujet sous-entendu « la génération » et cette génération, ayant sous les yeux à la fois Jésus et Jean-

Baptiste, les refuse tous les deux. Nous pouvons, cependant, remarquer que ce qui est reproché à Jean-Baptiste est de l'ordre de l'*avoir* alors que ce qui l'est à Jésus est de l'ordre de l'*être*. En outre, il semble possible de considérer le *gar* non comme conclusif, mais comme permettant un glissement du jeu des enfants qui ne fonctionne pas, à la génération qui, elle non plus, ne fonctionne pas : elle refuse le choix qui lui est présenté et, pourrait-on dire, refuse aussi bien la repentance que propose Jean-Baptiste que la grâce que propose Jésus. L'alternative est de toute façon mauvaise selon les *ils* contenus dans le verbe *dire*.

– v. 19c : il est intéressant de noter que le *kai* qui introduit cette partie du verset n'est peut-être pas une conjonction copulative mais bien adversative « mais ». La version de Matthieu, à la différence de celle de Luc, ne met pas en cause les enfants puisque le terme employé est *ergôn* et non *technon*. On pourrait dire que la « Sagesse » peut désigner l'ensemble du dessein de Dieu et les « œuvres » seraient, ici, l'attitude de Jean-Baptiste et de Jésus ; cependant il nous semble prudent de ne pas plus nous aventurer dans cette direction car le problème de la sagesse dans le Nouveau Testament est trop complexe pour qu'on le résolve ainsi en deux mots.

En conclusion, nous pouvons dire qu'ici Jésus, une fois encore, met en scène de vrais enfants, enfants qui sont ici en mouvement dans le jeu. Or, non seulement le jeu est l'une des caractéristiques de l'enfant, mais il donne aussi la possibilité de prendre plusieurs rôles et, donc, de faire avancer : c'est bien par le jeu que l'on fait grandir le petit enfant ; il a ainsi une grande portée pédagogique. Il est donc intéressant de noter que, pour condamner « cette génération », Jésus n'entre pas dans un commentaire fait de raison et de jugement mais met en scène les personnes les plus aptes à faire progresser une attitude par le jeu. Si nous nous en tenons à une étude des verbes employés, nous notons que la plupart sont des verbes qui supposent un mouvement (*danser, se frapper la poitrine* qui est le verbe employé pour les pleureuses qui font des cortèges lors des funérailles, et *est venu* deux fois). D'une façon sans aucun doute différente des deux péripécies précédentes, ici aussi nous sommes dans une dynamique, dynamique qui n'est pas acceptée par « cette génération », laquelle se trompe complètement et refuse aussi bien le mouvement positif joyeux que le mouvement négatif de repentance et de sérieux.

Une remarque encore : il est important de souligner que les enfants représentent ici et ceux qui agissent et ceux qui n'agissent pas (nous retrouvons la même idée dans la parabole des dix vierges : cinq qui sont là et cinq qui sont absentes, et le mot *parthénos* fait

d'ailleurs aussi partie du champ lexical de l'enfance/adolescence). Pourrait-on aller jusqu'à dire que Jésus considère cette étape de la vie comme duelle : il y a ceux qui comprennent/agissent et ceux qui ne comprennent pas/n'agissent pas ou même les deux attitudes chez la même personne ? Et serait-ce aller trop loin que de penser que, pour Matthieu, Jésus a bien observé le processus de la crise dite d'adolescence et, donc, que sa vision de la jeunesse est très réaliste ? L'enfant est celui que Jésus prend en exemple ici parce qu'il fait avancer par la dualité de son attitude.

4. Matthieu 21,15-16

Ce passage ne se trouve que chez Matthieu après que Jésus a chassé les vendeurs du Temple. La péricope des vendeurs chassés du Temple se trouve en Mc 11,15-17 et en Lc 19,45-48. Dans le contexte des trois évangiles, on retrouve les mêmes éléments⁹ mais seulement chez Matthieu notre péricope est suivie de miracles et de l'intervention des enfants dans le Temple avant la décision de faire arrêter Jésus. Ces enfants reprennent en quelque sorte l'acclamation des foules à un moment significatif de la vie de Jésus et cela ne semble pas un hasard, étant donné la place que les enfants occupent chez cet évangéliste. Les versets qui nous intéressent sont les versets 15 et 16, mais il est indispensable de les replacer dans l'ensemble plus large de Mt 21,1-17. Cet ensemble peut être étudié comme une pièce de théâtre classique dont les versets en question constitueraient le dénouement¹⁰. Ce dénouement joue le rôle de *deus ex machina* dans le théâtre classique français, puisque les enfants rendent au Temple, par leur acclamation, son rôle de « maison de prière » d'Ésaïe 56,7.

Avant d'étudier ces deux versets, il nous semble important de faire quelques remarques concernant les versets précédents. Aux

⁹ L'entrée triomphale à Jérusalem, le figuier desséché et la remise en question de l'autorité de Jésus.

¹⁰ Le découpage serait :

- acte 1, vv. 1-5 : exposition qui se termine avec une parole d'accomplissement ;
- acte 2, vv. 6-7 : Jésus monte sur l'ânon et l'ânesse (cf. le couple « mère/enfant » important dans le chapitre 2). Notons que *pôlon* (l'ânon) est, étymologiquement, à rapprocher de *païs* et, donc, il est tout aussi vrai que Matthieu tient à nous engager dans l'enfance, là aussi. Et, d'ailleurs, le Jésus matthéen introduit ce couple dans sa référence aux paroles de Za 9,9, et dans le *thêlazontôn* du Ps 8,3 ;
- acte 3, vv. 8-11 : les foules acclament Jésus ;
- acte 4, vv. 12-14 : les vendeurs chassés du Temple qui se termine aussi par une formule d'accomplissement ;
- acte 5, vv. 15-16 : les enfants acclament Jésus dans le Temple.

versets 8 à 11, notons que ces acclamations ont lieu *en tê odô* et s'opposent en un certain sens au *en tô hierô* dans les versets qui nous occupent plus particulièrement. La question se pose donc : le changement de lieu correspond-il aussi à un changement d'acclamation ? Dans les versets 12 à 14, toute l'importance est donnée au Temple qui semble être comme l'aboutissement de la péricope, le but même de l'entrée triomphale. Au verset 12, nous trouvons deux fois l'évocation du Temple (*eis ti hieron/en tô hierô*) et dans un contexte verbal de grande violence. Il n'est pas non plus sans intérêt de noter que le verset 14 relie fortement les guérisons de Jésus et son rôle de prophète.

C'est aux versets 15 et 16 que nous voyons apparaître les enfants, au moment où l'on attend donc la résolution de l'action présentée au premier acte. La conjonction de coordination (*kai*) prend ici tout son rôle : en effet, elle permet de relier étroitement les *thau-masia* (actes étonnants, admirables, mais aussi étranges) et les enfants, dans un zeugma qui permet de donner le même rôle déclencheur aux choses « étranges » et aux enfants. Ces deux versets sont marqués par une abondance de verbes de parole (*dire* quatre fois et *louer*) et plus particulièrement par le verbe *krazô* qui correspond à l'acclamation royale antique et qu'on retrouve (est-ce un hasard ?) au chapitre 27, lors de l'agonie de Jésus pour signifier un cri d'appel pathétique émis avec « une voix forte ».

Outre les verbes de parole, un verbe mérite toute notre attention, c'est *aganakteô* qui termine le verset 15 : c'est un verbe très fort et très peu utilisé chez Matthieu et dans les Synoptiques en général. Il implique la personne tout entière : formé par *achtos*, « le chagrin », et *agan*, « très pesant », « beaucoup ». On ne le trouve que trois fois chez Matthieu : dans deux emplois où ce sont les disciples qui condamnent une attitude et, ici, où les scribes et les pharisiens en sont le sujet. Dans les trois emplois, ce « bouillonnement » déclenche une prise de parole qui, ici, est le fait de Jésus.

Notre péricope se termine par l'acclamation des enfants (v. 16) qui est à considérer comme un écho à celle de la foule, mais, cette fois, dans le Temple, un Temple qui a repris le rôle qu'il doit avoir selon Ésaïe 56,7, après l'incident provoqué par Jésus. Ainsi, à une première acclamation royale à Jérusalem par la foule répond une acclamation (presque) identique mais, cette fois, dans le Temple qui a repris le rôle qui doit être le sien et par les enfants. En outre, ces enfants sont fortement liés aux *thau-masia* significatifs, nous l'avons vu, dans cette péricope. Enfin, ces enfants constituent un groupe bien identifié par le Jésus matthéen : ils sont, bien sûr, ces êtres qui sont

toujours prêts à se rapprocher de Jésus et à répondre à son appel mais aussi des annonciateurs du Royaume au sein même du Temple. Le « presque » que nous avons introduit quelques lignes plus haut a toute son importance, car l'acclamation des enfants présente une différence notoire par rapport à celle de la foule : « Béni soit au nom du Seigneur celui qui vient ! Hosanna au plus haut des cieux » a disparu. L'acclamation est réduite à sa plus simple expression et nous pouvons penser à juste titre que ce n'est pas un hasard puisqu'elle reprend exactement Mt 1,1.

En poursuivant notre lecture, nous pouvons noter, au verset 16, un changement de vocabulaire : nous restons dans le champ lexical de l'enfance mais avec des termes tout autres. Le jeu des verbes de parole pourrait confirmer notre présentation sous forme de pièce de théâtre classique. En effet, ce jeu met en scène tous les acteurs de la péripécie¹¹ : au moment du dénouement, tous les personnages principaux interviennent. Les grands prêtres et les scribes se présentent en accusateurs, comme le sera le tribunal dans le récit de la Passion. Jésus apparaît comme défenseur, défenseur des enfants. Pour ce faire, il reprend le Psaume 8, mais dans la version de la LXX et non dans la version hébraïque¹². Jésus se présente comme ayant la volonté délibérée d'une part d'appuyer ses paroles sur un héritage vétérotestamentaire, d'autre part de mettre en relation la louange et les enfants. Ainsi, ceux-ci (très liés, nous l'avons noté, aux *thaumasia*) ne sont plus dans le domaine de l'étrange qui peut faire peur mais dans celui de l'annonce de la royauté de Jésus, royauté annoncée à l'intérieur même du Temple, dans un lieu où elle prend donc toute sa puissance. Les enfants ne sont plus seulement ceux qui acclament Jésus, fils de David, prophète reconnu et proche du Royaume, mais ils sont aussi ceux qui remettent à sa place le Temple dans sa fonction première et qui entérinent le geste de Jésus, et donc, dans un certain sens, son autorité. Ils attestent le retour du Temple à sa fonction originelle. En ceci, ils confirment Mt 18,1-5 : ce retournement est une attitude propre aux enfants qui, dans leur aptitude à se mettre en mouvement vers ce qui est essentiel, peuvent changer complètement une situation. Après cette reconnaissance opérée par les enfants, il n'y a plus rien à dire comme le verset 17 le confirme : Jésus s'en va ; le dialogue se

¹¹ *eipân* → les grands prêtres et les scribes
legousin → les enfants
legei → Jésus

¹² La LXX emploie le mot « louange » alors que l'hébreu emploie le mot « force ». En outre, le terme *ainon* est peu utilisé : deux fois seulement dans les Synoptiques, ici et en Lc 18,43.

terminant par ces paroles vétérotestamentaires qui placent la scène dans un contexte existant et qui permettent la « consécration » des enfants. Les enfants ont joué leur rôle : ils ont proclamé le rôle prophétique de Jésus, ils se sont trouvés une fois de plus dans une position de choix devant l'annonce du Royaume, ils ont permis à Jésus de stigmatiser ses ennemis et ils ont eu son plein assentiment confirmé par une parole forte de l'Ancien Testament. Cet épisode se conclut ainsi par une première place donnée aux enfants dans le Temple, redevenu grâce à eux la « maison de prière » d'Ésaïe 56,7. Encore une fois, ils sont distingués par Matthieu dans leur rapport privilégié avec Jésus.

5. Conclusion partielle

L'étude de ces quatre occurrences du terme *pais/paidion* nous permet d'avancer une première hypothèse : dans l'évangile de Matthieu, l'enfant et le Royaume sont fortement liés et l'enfant peut être considéré comme l'emblème de celui qui va vers Jésus, de celui qui répond à l'appel de Jésus et qui, grâce à cette relation, devient celui qui peut l'acclamer et le reconnaître comme « roi », de celui qui laisse faire, qui se fait petit (dans le sens où nous avons défini cette attitude en Mt 18,1-5), qui participe à la joie du Royaume (Mt 11,16-19) ; au final, peut-être le seul qui ait compris l'enjeu de la venue et de l'appel de Jésus. C'est cette interprétation qui est la plus visible dans le dernier de nos textes étudiés.

À ce premier stade de notre étude, il est possible d'ébaucher une première définition de l'enfant. Cette définition peut se présenter selon quatre axes principaux :

- L'enfant est celui qui, appelé, se met en marche dans la confiance (« foi » et « confiance », ne l'oublions pas, se rattachent à la même racine).
- Il a reçu le don prophétique d'annoncer le vrai rôle de Jésus.
- En lâchant prise, il se donne la possibilité de suivre Jésus.
- Il se montre capable de comprendre les faits et gestes de Jésus et de rendre au Temple sa place de « maison de prière ».

Cette première hypothèse sera complétée, modifiée peut-être, après l'étude des textes dans lesquels les enfants sont bénéficiaires des guérisons de Jésus, ce qui constitue le deuxième volet de notre étude.

6. Les guérisons d'enfants

Après l'étude des péripécies où Jésus parle d'enfants ou est en contact direct avec des enfants, il nous faut prendre en compte les

épisodes de guérisons dans lesquels Jésus est amené à remettre debout des enfants. En effet, nous ne pouvons nous contenter d'un seul volet de la rencontre enfants/Jésus. Notre conclusion partielle est à mettre en discussion avec les guérisons se trouvant, en particulier, en Mt 8,5-14, Mt 9,18-26 et Mt 15,21-29. La place de ces péricopes chez Matthieu est intéressante : le chapitre 8 regroupe cinq miracles dont quatre guérisons et le chapitre 9 continue la série des guérisons (cinq dans l'ensemble du chapitre). Cet ensemble se trouve après l'enseignement de Jésus (chap. 5-7) et est suivi par l'appel des Douze et leur envoi en mission. Ces guérisons peuvent être considérées comme une mise en pratique distincte de l'enseignement et aussi le complément de ce dernier (on peut, ici, comme on l'a fait à propos du discours communautaire encadré par deux épisodes mettant en scène des enfants, parler d'expérience pédagogique confirmant la théorie énoncée).

6.1. *Matthieu 8,5-13 : le pais du centurion païen (// Lc 7,1-10)*

Ce texte soulève une difficulté de traduction qui nous concerne directement. La plupart des versions connues donne « serviteur » et non « enfant ». Notre étude se propose, entre autres, de fonder (ou non) la traduction par « enfant » (Chouraqui, Sœur Jeanne d'Arc et Jean Grosjean proposent, tous trois, le terme « mon garçon » ou « un garçon à la maison » qui laisse l'ambiguïté en français aussi).

Une première réflexion s'impose : en confrontant le texte de Matthieu à celui de Luc, on constate que Luc emploie *pais* quand le centurion parle et *doulos* quand ce sont les amis du centurion qui parlent. On pourrait donc en conclure - peut-être un peu hâtivement - que la traduction « serviteur » a été en quelque sorte contaminée par le texte de Luc. Nous ne nous contenterons cependant pas de cette remarque assez superficielle. Nous allons étudier plus en profondeur cette péricope de façon à mettre en évidence ses éléments les plus significatifs. Nous pouvons noter, dans un premier temps, l'importance des verbes de parole (trois fois *legô*, *parakalô*, trois fois *eipôn* et *ephê*). Le génitif absolu qui commence le verset 5 permet de mettre au premier plan, grammaticalement tout du moins, le centurion ; de même que le participe présent *parakalôn*, lui-même fortement lié à *legô* qui introduit un dialogue se poursuivant jusqu'à la fin de la péricope. Ainsi, cette guérison a lieu dans des actes de parole et non dans la présence physique du *pais*.

Le *pais* est présenté par son père¹³ comme étant dans une situation insupportable mais stable (le parfait même indique une situation longue et, ici, pénible) et en cela, Matthieu se distingue de Luc qui présente le *pais* comme « mourant ». Ainsi, l'intervention de Jésus ne se présente pas comme aussi urgente que chez Luc. La réponse de Jésus, on l'a souvent fait remarquer, est sujette à deux interprétations selon la ponctuation que l'on adopte (virgule ou point d'interrogation entre *egô elthôn* et *therapeuô auton*). Dans la première hypothèse, Jésus répond à la non-demande du centurion par une affirmation forte de sa volonté et de sa puissance (notons aussi que, dans le Nouveau Testament, le verbe *erchomai* n'est pas seulement un verbe de mouvement mais qu'il implique la mission du Christ envoyé du Père). Dans la deuxième hypothèse, tout se joue en « possible » et la suite du dialogue est ainsi pleinement justifiée.

Une étude précise nous permet de noter que dans l'ensemble de la péricope, nous avons trois emplois de *pais*. C'est, ici, le deuxième des trois emplois de *pais* dans ce passage. Le premier est sujet d'un verbe négatif (*beblêtai* et *basanizomenos*), le deuxième emploi laisse la porte ouverte à un changement et le troisième annonce le changement radical (sujet de *hiathê*). Notons que l'enfant, tout au long du texte, est passif, parce qu'absent physiquement : tout ce qui a lieu, a lieu parce que son père intervient. C'est l'amour du père qui agit auprès de Jésus et qui fait que le miracle se réalise. L'enfant est la personne, pourrait-on dire, l'objet à travers lequel Jésus montre son pouvoir de guérison et/ou de salut. Le personnage actif est cependant le père.

Au verset 9, le centurion explique son espérance : lui, simple homme non tout-puissant, a cependant la possibilité de faire obéir ses subordonnés, à plus forte raison Jésus, en qui il a reconnu quelqu'un de plus puissant sans savoir exactement déterminer cette impression/conviction, doit-il pouvoir faire obéir les puissances mauvaises de la maladie. Nous trouvons ici le substantif *doulos* et cela pourrait être une raison en faveur de la traduction de *pais* par enfant : en effet, le centurion a bien des esclaves (qu'il fait obéir) mais à aucun moment le *pais* ne peut être assimilé à cette catégorie ; il est, au contraire, celui pour qui on appelle au secours, pour lequel on implore la puissance de Jésus.

Cet enfant est en quelque sorte le grand absent de la péricope. Pourtant, il en est le principal acteur et c'est lui qui engendre le

¹³ Nous optons pour ce substantif même si, à ce point de notre étude, il est prématuré de prendre position pour l'une ou l'autre interprétation du terme *pais*.

dialogue entre le centurion et Jésus. Le terme *pais* qui a ouvert le dialogue est aussi celui qui conclut la péricope et c'est dans cette présence-absence, au sein d'actes de parole, que l'enfant devient le personnage essentiel en quelque sorte « catif » par procuration. Nous pouvons ajouter à cela que la conclusion *en tē ôra ekeinē* pourrait jouer aussi en faveur de cette traduction. En effet, c'est la formule que nous rencontrons, chez Matthieu, dans toutes les guérisons d'enfants et seulement dans ces guérisons.

Cet enfant est présent en tant qu'être faible et aimé. Nous pouvons remarquer que, si nous en croyons les études sur l'enfant à cette époque-là, la demande du centurion est, en elle-même, assez hors norme : en effet, il semble que les enfants ne tenaient pas une place importante dans la société et le fait que ce père se déplace pour son fils est, déjà, un événement hors du commun. Ensuite, nous pouvons noter que c'est lui, le fils, qui fait en quelque sorte le lien (très fort, d'ailleurs) entre Jésus et le centurion et c'est aussi lui qui permet au centurion de mettre au jour sa foi en Jésus.

Nous avons déjà noté que le terme même de *pais* se rencontre au tout début de la péricope et à sa fin ; il est donc le moteur de l'épisode mais il n'est présent que pour l'initier et le conclure. On pourrait dire que sa présence-absence est le signe de l'amour que le père porte à son fils et, en même temps, le signe de la place que revêt l'enfant chez Jésus : il n'a pas besoin de sa présence, le fait même que ce soit un enfant suffit pour qu'il soit enclin à l'écoute du père. Il ne semble pas insignifiant, non plus, que ce soit le père, et un père puissant dans le monde païen qui vienne supplier Jésus (le contexte dans lequel le Jésus matthéen évolue est peu enclin à voir l'enfant comme une personne importante et encore moins à voir un père se laisser aller à des sentiments de tendresse et d'amour).

Enfin, le fils est guéri, semble-t-il grâce à la foi du père ; il apparaît ici comme un être n'ayant comme caractéristique que celle d'être loin et malade. Cela semble éloigné des rôles de premier plan que nous avons vus dans nos premiers textes. Il n'en reste pas moins que Jésus s'intéresse à lui ; mais, si nous adoptons la traduction interrogative pour le verset 7, il s'intéresse à lui parce que le père insiste ; il semblerait, donc, que l'on puisse dire que l'élément essentiel ici est la *pistis* (foi et confiance) du centurion et que Jésus est amené à agir parce que le païen insiste. Nous verrons que c'est une attitude qui se retrouve chez Matthieu dans plusieurs interventions de Jésus face à des païens et face à des enfants de païens.

Toute la péricope repose sur le dialogue et l'enfant, objet principal de ce dialogue, en est le bénéficiaire car le lien d'amour (père/fils ;

païen/Jésus) est présent à tous les niveaux. Ainsi, l'enfant est-il « remis debout », « guéri » (« sauvé », selon Luc, avec toute l'ambiguïté de ce terme) grâce à ce lien d'amour et de foi. Il n'est plus ici la figure de celui qui va vers, de celui qui se met en marche, mais de celui qui ne demande rien, qui accepte d'être aimé et qui reçoit la guérison gratuitement, grâce à l'amour et à la foi de son père ainsi qu'à la volonté de Jésus de le guérir/sauver. Nous voyons qu'après cette brève étude (sans doute incomplète), il semble plus pertinent de traduire « enfant » plutôt que « serviteur », dans la mesure où l'amour paternel semble le lien essentiel sur lequel repose aussi bien l'intervention du centurion que le geste de Jésus.

6.2. Matthieu 9,18-26 (// Mc 5,21-43 et Lc 8,40-56)

Avant d'aborder cette péricope dans le détail, nous devons formuler quelques remarques sur les trois versions de l'épisode. La première est la différence d'ampleur que prend l'épisode chez Luc et Marc d'un côté et chez Matthieu de l'autre : la concision de Matthieu permet semble-t-il de mettre en lumière de façon plus significative la guérison de la fille du notable, la guérison de la femme hémorragique étant en effet réduite à sa plus simple expression et n'étant importante que par l'action de Jésus (*strapheis*) et surtout par ses paroles, sur lesquelles nous allons revenir. Il y a, ici comme dans le texte précédent, une différence intéressante de vocabulaire dans le champ lexical qui nous occupe : Marc et Luc emploient *pais/paidion* alors que Matthieu reste dans le champ lexical de l'enfance mais en excluant *pais/paidion* (ce que nous retrouverons dans la péricope qui fera l'objet de notre prochaine étude (la Cananéenne) : il utilise *korasion*, « petite fille », et *thugatêr*, qui introduit un lien de filiation). Enfin, parmi les différences qui nous semblent à signaler, il y a chez Matthieu la disparition du parallélisme évoqué chez Luc et Marc des douze ans. Matthieu ne dit rien de l'âge de la fille (sinon le *korasion* qui implique un jeune âge) ; pour la femme seulement, il est question de douze ans de maladie. Ce parallélisme permet de relier la femme et la fille de Jaïrus par ce laps de temps : cette période signe un moment dans lequel ni l'une ni l'autre n'a été pleinement féminine. Dans les deux cas, nous rencontrons des créatures nouvelles qui renaissent grâce à Jésus et, d'ailleurs, le verbe employé (*egeirô*) nous conforte dans cette interprétation.

Venons-en maintenant à l'épisode tel qu'il se trouve chez Matthieu. Comme dans la péricope que nous venons d'étudier, c'est un génitif absolu qui l'introduit, forme grammaticale qui fait que le

verset 18 n'insiste pas sur le repas mais sur les paroles de Jésus. Le verset 19 sert en quelque sorte d'articulation entre la demande (exprimée) du père et la quête (non-exprimée) de la femme : il met en place la mise en abyme des deux actions, car c'est parce que Jésus suit le père que la rencontre peut se faire avec la femme. Il est important de noter que Jésus quitte immédiatement le repas à la demande exprimée et est accompagné de ses disciples. Le verset 23 jouera le même rôle pour sortir d'un miracle et passer à l'autre. Ce verset 19 permet de rendre spectateurs à la fois les disciples et le chef. Notons que le verbe employé ici est le même que celui que nous trouvons pour signifier la guérison de la fille, à la fin de l'épisode, *egeirô* (verbe polysémique : « se lever », « se réveiller »), et aussi celui que l'on emploie pour la résurrection.

Dans cette rencontre, ce qui nous intéresse pour notre sujet est plus spécialement le verset 22. Au geste de la femme, Jésus répond spontanément par une parole d'encouragement et la guérit. Nous trouvons ce verbe dans un autre contexte de miracle et accompagné d'un terme signifiant « enfant » en Mt 9,2 : *tharsei, teknon* dit Jésus s'adressant au paralytique. Ici, nous trouvons le verbe *tharseô*, accompagné d'un terme similaire *thugatêr*. En effet, *teknon* est bien l'enfant mais dans son sens de filiation ; il correspond donc bien au *thugatêr* de la femme hémorragique. Ce terme est employé par le père pour désigner sa fille dans son sens propre mais Jésus l'emploie pour s'adresser à la femme et, ainsi, il la relie par un lien de parenté fort : parenté spirituelle ou réintégration dans la société qui, de par sa maladie, n'avait pu que la rejeter (les règles concernant les pertes de sang féminines étaient très strictes et l'impureté des femmes ayant des pertes de sang ne faisait aucun doute, cf. Lévitique). Cette femme, à travers le terme *thugatêr*, acquiert une identité nouvelle et, dans les deux exemples, Jésus élève au rang de fils/fille, le paralytique/femme hémorragique. On pourrait dire que, dans ces deux textes, les termes qui marquent l'enfance de quelqu'un qui n'est pas un enfant mais un adulte, sont présents pour marquer un lignage, une parenté, une filiation et non un âge¹⁴.

¹⁴ France Quéré, *Les femmes de l'Évangile*, Paris, Seuil, 1982, pp. 67-68 : « Matthieu, le juif, oppose deux figures antithétiques, le chef de la synagogue et la malade ; la légalité et la clandestinité [...] Jésus se retournant l'aperçut et lui dit : 'Courage, ma fille, ta foi t'a sauvée' [...] plus étonnante est l'apostrophe 'ma fille' unique dans les évangiles [...]. Le mot 'fille' est ici d'autant plus insolite que, d'après la nature et la durée de l'infirmité, la malade avait au moins l'âge du Christ [...]. On peut tenter deux explications : [...] en disant 'ma fille', Jésus élève sa détresse à la hauteur de celle du chef religieux. L'hémorroïsse a le même prix que

Venons-en au verbe *sauver* (qui, avec *toucher*, est l'un des éléments clefs de cet épisode) : nous le trouvons au futur, d'abord, dans un système conditionnel, puis au parfait dans la bouche de Jésus en relation avec *pistis*, et enfin à l'aoriste quand nous arrivons à la réalité de la conclusion. Le système conditionnel se trouve dans la « pensée » de la femme et constitue son espérance donc sa « confiance » et, en quelque sorte, Jésus reprend l'idée dans *pistis sou* et utilise le parfait qui, ici, est bien le résultat présent d'une action passée et conduit, naturellement, à l'aoriste, réalisation de l'action. Cet aoriste est accompagné de l'expression *apo tês ôras ekeinês* qui insiste sur la réalisation et qui est la formule que nous avons dans le texte du centurion païen (Mt 8,13).

La mise en abyme a permis au rédacteur de l'évangile de mettre en lumière le rôle que peuvent avoir des termes comme *korasion* et *teknon* et, cela, nous le retrouverons dans l'épisode de la Cananéenne.

Au verset 23, nous retrouvons le père qui a, sans doute, été témoin de la scène précédente. Nous allons, avec lui et Jésus, « à la maison du notable ». Nous passons, donc, d'un espace ouvert à un lieu clos. Notons que, pour l'enfant du centurion, la guérison a eu lieu aussi dans la maison : « Jésus dit : 'Rentre chez toi !' » (Mt 8,13). Nous nous trouvons donc dans l'intimité, intimité qui pourrait être troublée par les pleureurs, mais Jésus s'empresse de les chasser. Tous les personnages présents dans la péricope disparaissent et les versets 25 et 26 nous présentent une scène très dépouillée dans laquelle la seule chose importante est la relation jeune fille/Jésus.

Le verset 25 balise très bien l'espace (passage de *ek à eis*), puis les actions se succèdent dans la plus grande sobriété, enchaînées par une simple coordination. Le verbe *krateô* a, comme premier sens, « se rendre maître de », « s'emparer de » : on peut donc voir dans l'attitude de Jésus, une manifestation de puissance. Le résultat est *êgerthê* au passif, or il est à remarquer que le passif peut être une façon de signifier que Dieu est l'acteur¹⁵. L'emploi de *korasion* semble lié aux verbes qui rendent la jeune/petite fille à la vie : « Elle n'est pas morte, la jeune fille, elle dort », elle a été réveillée, remise debout.

On pourrait dire que la résurrection, le réveil de la jeune fille, est l'accomplissement du passage à la vraie vie de cette enfant qui

l'enfant de ce père éploré [...] en usant d'un mot si paternel, Jésus réunit à la collectivité une créature dont tout accusait le sinistre isolement. Il la fait sortir de son exclusion sociale et religieuse et l'intègre à une famille. »

¹⁵ Pierre Bonnard, *L'évangile selon saint Matthieu*, Genève, Labor et Fides, 1963, p. 136 : « Aoriste passif, dont le sujet sous-entendu est Dieu par le ministère de Jésus ».

n'est plus la fille de son père mais qui acquiert une autonomie propre, devient un être à part entière, un enfant autonome et, qui sait, l'histoire ne le dit pas, prêt à suivre Jésus. Elle est passée du stade de « *ma fille* », c'est-à-dire objet possédé par son père (notons que c'est le seul exemple dans lequel un père supplie Jésus pour une fille, nous avons vu un autre père suppliant, le centurion païen, mais pour un fils ; cela est important dans le contexte social de l'époque, quand on sait qu'à Rome, par exemple, on ne donnait pas de prénom aux filles mais on les nommait avec le nom gentile au féminin) à une existence propre de fille autonome, *korasion*.

Si nous reprenons l'ensemble de la péricope, nous pouvons noter que nous avons une femme et une petite fille : cela permet de poser la question du rapport entre personnage féminin et enfance et entre personnages féminins et Jésus car, dans les deux cas, nous avons un personnage féminin et, dans les deux cas, nous avons un lien physique qui s'établit entre Jésus et le personnage. Dans les deux cas, le lexique met en valeur le lien de filiation (*thugathêr*) : dans un cas pour le valoriser (la femme) dans, l'autre, semble-t-il, pour le condamner, puisque ce terme est abandonné au profit de *korasion* quand la guérison/salut a eu lieu.

Comme dans l'épisode du centurion païen, l'enfant est guérie grâce à l'amour du père mais, à la différence du texte précédent, il semble que cet amour excessif (cf. l'insistance du père sur le possessif *ma*) soit un obstacle à l'épanouissement de la jeune enfant et que c'est quand cet amour reprend sa juste place, grâce à Jésus, que l'enfant est guérie. Il s'agit, là aussi, d'une guérison dans laquelle l'enfant ne demande rien mais, justement, dans sa complète acceptation de ce qui lui arrive, est portée à la vraie vie et reçoit une place autre dans le lien d'amour, grâce à sa résurrection. Et Matthieu, à la différence de Marc et Luc, nous laisse sans conclusion, l'événement se suffit à lui-même, il nous laisse devant l'action accomplie et à nous d'en tirer des conclusions ou, même, d'en rester là nous aussi.

6.3. Matthieu 15,21-28 (// Mc 7,24-30)

Venons-en maintenant à la dernière péricope présentant une guérison d'enfant. C'est l'épisode de la femme syro-phénicienne que nous trouvons aussi chez Marc. Chez Matthieu, l'enfant est en quelque manière le prétexte de la part du rédacteur pour mettre Jésus face à la position qu'il doit avoir envers les païens. Dans la mise en scène, cette Cananéenne pousse Jésus à prendre une attitude qu'il ne semblait pas avoir envisagée au début du dialogue, et elle fait cela grâce à un

jeu habile de vocabulaire. Ce jeu, pourrait-on dire, permet de mettre en valeur l'enfant en général alors que les premières paroles de Jésus parlaient plutôt des enfants d'Israël. La péricope est bornée par le terme « fille » qui engage le dialogue (v. 22 : « ma fille ») et conclut la scène (v. 28 : « sa fille »), et entre ces deux termes, nous trouvons un jeu de vocables dans la bouche des protagonistes (la femme et Jésus) qui permet de faire évoluer la situation.

À partir du verset 22, nous entrons dans un échange de paroles (et de silences) qui fait avancer la péricope vers son aboutissement. Nous remarquons l'extrême simplicité de la construction, presque maladroite avec une alternance de *ê de/o de* qui rythme l'avancée du dialogue, accompagnée d'une répétition du verbe *eipen* et du verbe *apokrinô* qui, lui aussi, rythme le dialogue, d'abord à la forme négative puis à la forme positive et toujours avec Jésus pour sujet. Cela met en valeur le fait que la femme est toujours le personnage actif ; en effet, une réponse nécessite une question, une quête et, ici, c'est la Cananéenne qui, dans un sens, mène le débat.

Au verset 23, au silence de Jésus s'ajoute l'intervention négative des disciples. Le verbe *apoluô* nous permet d'interpréter de trois façons légèrement différentes leurs paroles. En effet, le premier sens de ce verbe est « délier » et, donc, entre très bien dans le champ lexical animalesque et plus précisément canin. Ensuite, ce verbe peut signifier « libérer » et, dans ce cas, les paroles des disciples vont dans le sens de la demande de la femme, même si leur motivation est différente : il s'agit d'avoir la paix. Enfin, un troisième sens (celui généralement admis dans les traductions) est celui de « renvoyer », qui est justifié par le *oti*.

Le verset 24, bien qu'introduit par *apokritheis*, ne répond pas vraiment à la demande des disciples. Si on envisage la troisième hypothèse quant au sens de *apoluô*, il aurait au contraire tendance à confirmer la nécessité de la renvoyer ; la construction permet en effet de supposer qu'il répond à la Cananéenne. L'interprétation de ce verset est très controversée et si nous reprenons l'idée d'un Jésus nationaliste, nous devons mettre un bémol à ce terme car il n'en reste pas moins que, dans l'organisation de l'évangile de Matthieu, les deux autres miracles accordés à des païens se trouvent placés avant celui-ci (Mt 8,5-13 et Mt 9,18-26).

Il est remarquable de noter qu'au refus de Jésus, la Syro-phénicienne répond par une nouvelle prière, avec la même attitude qu'avait le centurion : *proskuneô* (notons au passage l'abondance des sons gutturaux dans l'ensemble de la péricope : *k, kr, ku (krazô, oikos, kurios, kunarios, proskuneô, teknon)* et l'hésitation dans les manuscrits

ekrazen/ekraugazen, la seconde occurrence permet d'introduire, par le cri animalesque, le champ lexical du chien).

Au verset 26, Jésus n'est pas encore convaincu et sa réponse est à nouveau un refus. Matthieu utilise ici le diminutif *kunariois* qui semble répondre au *teknôn* : enfant-chien, pourrait-on dire, et enfant-humain. Mais, à ce propos, il est intéressant de reprendre le développement de Baudoz qui oriente vers une autre interprétation de l'opposition *kunarion/teknon*. Il propose en effet un sens de *kunarion* qui déplace légèrement l'interprétation de ce verset¹⁶. Et ce « chien de la maison » va pour ainsi dire, ouvrir la porte à la femme : en effet, c'est bien en reprenant ce terme qu'elle va s'imposer à Jésus.

La réponse est ponctuée par un *nai* puissant, peu utilisé dans les évangiles (huit emplois chez Matthieu, deux chez Marc et quatre chez Luc) et souvent suivi de *kurie*. Le terme qu'emploie la Cananéenne pour convaincre Jésus (*psychiôn*) est un hapax et il insiste davantage sur la petitesse de la demande, surtout accompagné du verbe *piptô* qui insiste sur le fait qu'il n'y a pas besoin d'action, cela se fait naturellement. Notons, au passage, l'allitération en *k* dans cette argumentation (qui, ici, est plus visible encore que dans l'ensemble de la péricope) : *kurie-kunaria-kuriôn*. Le plus important semble le procédé qu'emploie la femme pour tenir tête à Jésus. Le terme *kuriôn* instaure un lien hiérarchique entre les petits chiens et leur maître et, du coup, la femme accepte sa condition mais n'accepte pas de ne pas pouvoir bénéficier un peu des bienfaits dont elle a entendu parler.

Au verset 28, la réponse de Jésus est inattendue et est celle qu'il avait faite au centurion païen : Jésus ne reconnaît que la *pistis*

¹⁶ Jean-François Baudoz, *Les miettes de la table*, Paris, Gabalda, 1995, p. 148 : « La question est précisément de déterminer le sens du mot *kunarion* [...]. W. Bauer fait [...] une remarque intéressante : d'après Phrynichus qu'il cite, le diminutif correct de *kuôn* n'est pas *kunarion* mais *kunidion*. Dans cette perspective, le mot *kunarion* désignerait non pas le jeune chien ou le petit chien mais le chien domestique, en opposition au chien qui court les rues [...]. Telle était déjà bien l'interprétation d'Origène qui voyait dans ces *kunaria* les *kunidia tês oikias*. Ainsi, selon nous, *kunarion* n'est pas le diminutif de *kuôn*. Si cette interprétation est correcte, les choses s'éclairent et les fausses interprétations peuvent être éliminées. Le but du logion n'est pas de comparer les païens à de 'petits chiens' (*kunidia*) mais 'aux chiens de la maison' (*kunaria*). » Et p. 263 : « Ainsi que le fait remarquer U. Luz, le thème des chiens de la maison est un lieu commun dans la littérature antique qu'elle soit biblique ou extra-biblique [...] c'est bien une fin de non-recevoir qu'oppose Jésus à la demande de la femme [...] mais par l'usage même du mot *kunarion*, Jésus ouvre une brèche que la femme saura élargir. [...] Assimilée [...] par celui qu'elle supplie à un *kunarion*, la femme va comprendre qu'elle n'est pas un chien errant et irrécupérable, elle est, certes, une païenne, assimilable à un chien, mais il y a place pour elle dans la maison. »

(foi/confiance) de ces deux païens qui, malgré tous les obstacles, continuent à croire à la possibilité d'être exaucés et cela en toute humilité. La Cananéenne ne réclame pas un dû mais une grâce : elle reconnaît qu'elle a besoin de Dieu et qu'elle est prête à recevoir de lui toute grâce. Et de l'affirmation de la foi/confiance découlent les paroles qui suivent : « Qu'il t'arrive comme tu le veux ! », qui ressemblent à celles prononcées par Jésus aussi bien dans le Notre Père (Mt 6,10) que lors de la Passion (Mt 26,42) à l'adresse du Père.

La fin de la péricope est très brève et le verbe employé est *iathê* et non *sôzô* qui répond à la demande de la femme et semble ne pas aller au-delà. Ici, à la différence du texte de Marc, il n'y a pas constatation de la guérison de la fille mais affirmation de cette guérison. La fille est donc complètement absente de la péricope et pourtant elle y est très présente car, sans elle, rien n'aurait eu lieu. Cela ne peut pas ne pas être mis en parallèle avec la guérison du fils du centurion : nous y retrouvons un(e) païen(ne) qui, en exprimant sa foi, provoque l'admiration de Jésus (Mt 8,10 et Mt 15,27-28) ; ce dernier prononce alors une promesse de guérison et la guérison a lieu ; Jésus guérit à distance par la force de sa Parole et les deux finales sont très semblables. Notons à ce propos que l'expression qui termine les deux péricopes est *apo tês ôras ekeinês*, formule que nous retrouvons dans les trois guérisons que nous avons étudiées. La guérison a lieu dans un lien de relation fort (enfant/parent et parent/Jésus), en l'absence de l'enfant et cette guérison est attestée à *l'instant même*, hors de toute constatation. Elle est affirmée et liée à la *pistis* de celui qui vient trouver Jésus.

Nous ne nous sommes peut-être pas assez attardé sur la place de cette péricope dans le corpus matthéen. Elle est encadrée par les deux multiplications des pains. Or dans les trois épisodes une chose est chaque fois mise en valeur : la surabondance de la grâce. Dans les multiplications, tout le monde mange et il en reste de pleins paniers. Ici, la Cananéenne insiste sur le fait que même si tous les enfants mangent, il en restera des « miettes » pour les autres, même ceux qui semblent ne pas en être dignes.

On peut noter qu'ici encore le miracle concerne une femme et un enfant, ce qui nous permet de resserrer encore un peu le lien qu'on pourrait voir entre la femme et la condition de l'enfant, non pas dans un sens de petitesse, de faiblesse, de pureté ou d'impureté, mais dans le sens de possibilité d'agir avec humilité, avec confiance. France Quéré parle de « foi audacieuse »¹⁷ et, dans un certain sens, c'est ce

¹⁷ Quéré, *Les femmes de l'Évangile*, p. 94.

que nous trouvons, aussi, chez le centurion païen, bien que ce soit un homme. C'est peut-être ce que Jésus veut mettre en valeur quand il place un enfant au milieu des disciples ou quand il affirme qu'il faut devenir comme un enfant : ce qui caractérise cet enfant, c'est bien la « confiance audacieuse » qui lui donne la possibilité de « se tourner vers », de « s'élancer », de « suivre », d'« acclamer » avec confiance et avec l'humilité de celui qui sait qu'il dépend des autres.

7. Le récit de l'enfance (Mt 1–2)

Cette étude ne serait pas complète si nous ne prenions pas en compte Matthieu 1–2, relatant la naissance et l'enfance de Jésus. La première remarque est que ce récit ne se trouve que chez Luc et chez Matthieu, mais la portée théologique en est totalement différente. Cette différence est, entre autres, visible au niveau de l'emploi du terme « enfant » : Luc utilise *to paidion* trois fois en quarante versets, et deux fois avec la forme *brephos* alors que Matthieu utilise six fois *to paidion* et quatre fois *to paidion kai tèn mêtera autou* en trente-et-un versets. Nous n'allons pas nous livrer à une étude exhaustive de ces deux chapitres car cela dépasserait largement le cadre de notre étude, mais il convient de mettre l'accent sur quelques points qui nous paraissent en lien direct avec ce que nous avons essayé de mettre en lumière dans les pages précédentes. Tout d'abord, il semble que le terme *paidion* soit réservé à Jésus (quand Matthieu parle des enfants de Bethléem, il emploie *pais*). Cependant, ce terme n'apparaît qu'au chapitre 2 ; à la fin du chapitre 1, Jésus est appelé *uios* car il est nommé dans un dialogue qui s'adresse à Joseph. On peut, peut-être, voir une anticipation de *paidion* dans le *to gennethen* du verset 20 que la TOB traduit, justement, par « ce qui a été engendré », alors que la NBS lui substitue le terme « enfant ». Nous pouvons aussi noter que l'engendrement est très présent avec la racine de *gennaô* (employée depuis le verset 1 du chapitre 1) et celle de *tiktô* (Mt 2,2 et 18 : *ta tekna* dans la citation d'accomplissement).

Revenons, après ces quelques remarques, au terme « enfant », cheville du chapitre 2. Nous le trouvons au verset 8, dans la bouche d'Hérode et il est à noter que, chez Matthieu, Hérode reconnaît en cet enfant le Christ, puisqu'il demande : *pou Christos gennâtai*. Nous le retrouvons au verset 9 et il est utilisé avec l'article défini comme un synonyme de Jésus.

À partir du verset 11, le couple l'enfant et sa mère ne fait plus qu'un dans la bouche du rédacteur et il est, chaque fois, complément d'objet direct du verbe *paralambanô*, dont Joseph est le sujet. Nous

pouvons, donc, tirer des versets 11, 13, 14 et 20, deux conclusions. La première est que Jésus est indissociable de sa mère dans une grande partie du récit de l'enfance et cela est peut-être à rapprocher de ce que nous avons plusieurs fois remarqué au cours de notre étude : le personnage féminin et l'enfant se retrouvent très souvent en lien étroit (deux guérisons sur trois reposent sur ce lien). La deuxième remarque ne concerne que ces deux chapitres : c'est Joseph qui a l'initiative, un Joseph *éveillé*, au sens propre puisque dans chaque occurrence, Joseph a été averti en songe par l'ange. Mais ne pourrait-on pas aussi, du moins en filigrane, y voir un Joseph *remis debout, ressuscité*, dans la mesure où, de la position première au début du récit d'un Joseph accablé par la conception pour le moins imprévue de Jésus, il passe à la situation de celui que Dieu mandate pour *sauver* Jésus. Ce nombre important d'emplois du terme « enfant » n'est pas passé inaperçu parmi les exégètes¹⁸ et n'est sans aucun doute pas fortuit : « Cette image de l'enfant n'est pas qu'une image. Elle est la condition même dans laquelle le Dieu de Matthieu a choisi de se révéler »¹⁹.

8. Conclusion générale

Cette figure de l'enfant, Matthieu la développe tout au long de son évangile. Il nous semble alors intéressant de relire ce récit de l'enfance au regard des différentes facettes que l'évangéliste nous propose dans les péricopes que nous avons étudiées.

Dans les guérisons, les enfants apparaissent comme des êtres de relation : ce sont eux, par leur présence-absence qui permettent la mise en relation du parent avec Jésus et c'est l'amour que leur porte le père/la mère qui est le moteur de la guérison. Ils sont le déclencheur d'un processus qui permet au parent de montrer sa foi/confiance et à Jésus de les relever, de les guérir/sauver. Chaque guérison d'enfant ouvre sur une nouveauté de vie que l'intéressé reçoit dans sa dépendance même à l'amour de ses parents.

Dans les épisodes où Jésus a affaire à des enfants (Mt 18,1-5 et 19,13-15), il nous a semblé qu'il les donne en exemple, non pas tant

¹⁸ Cf. par exemple, Charles Perrot, *Les récits de l'enfance de Jésus*, coll. Cahiers Évangile, n° 18, Paris, Cerf, 1976, p. 34 : « Nous avons déjà signalé comment les diverses citations bibliques de Matthieu 1–2 avaient été rassemblées [...] et chaque fois revient le thème de l'enfant, y compris en Mt 2, 6. La cinquième citation entre encore dans la catégorie : en Jg 13, 5-7, le *nazir* désigne l'enfant Samson : Rabbi Matthieu pouvait donc légitimer l'établissement de Jésus à Nazareth et, par là même, authentifier l'ouverture de l'Église aux Nations. »

¹⁹ Cuvillier, *Naissance et enfance d'un Dieu*, p. 195.

pour leur innocence, pour leur fragilité, ou encore, dans une vision totalement juive, pour leur non-connaissance de la Torah (et leur incapacité à la connaître) mais bien plutôt pour leur spontanéité, pour leur réponse immédiate, pour *se mettre en marche* (n'oublions pas que c'est le mot employé par l'hébreu pour ponctuer le Sermon sur la Montagne).

En Mt 21,15-16, les enfants semblent opposés aux foules des vv. 1-11 (l'entrée à Jérusalem). En effet, ils interviennent (et chez Matthieu seulement) après que Jésus est intervenu dans le Temple et la parole d'accomplissement qui accompagne leur louange les place dans une position de non-reniement. Par comparaison, les foules qui acclament Jésus seront les mêmes qui demandent sa mort quelque temps après. Là encore, l'enfant est celui qui reconnaît le « Fils de Dieu » et qui s'élance avec spontanéité dans le Temple (lieu où, selon la loi juive, il n'aurait pas dû être).

Mt 11,16-19 est atypique dans cette série de textes où Matthieu parle d'enfants en dehors des guérisons ; en effet il ne s'agit ni d'enfants réels ni d'enfants que Jésus rencontre. Les enfants sont ici pris en exemple par Jésus pour montrer la dualité d'attitudes de « cette génération » et pour montrer que, de toute façon, cette dualité est négative. Jésus nous montre les enfants dans l'une de leurs principales activités : le jeu. Or, le jeu, c'est encore une façon de montrer la possibilité qu'ont les enfants d'apprendre à travers des actions qu'on leur propose.

Si nous relisons le chapitre 2 de l'évangile de Matthieu à la lumière de notre étude, nous pouvons avancer une conclusion qui n'est pas, sans aucun doute, la seule possibilité mais qui pourrait donner sens au fait que, dès les premiers chapitres, Matthieu nous présente Jésus comme *to paidion* et, qui plus est, le plus souvent complément d'objet direct du verbe *paralambanô*. Cet enfant-Jésus (et sa mère) est celui qui dépend entièrement des autres mais qui est investi d'une dynamique (comme tout enfant), dynamique qui, comme Fils de Dieu (*ek pneumatos agiou*) le portera à s'investir dans l'œuvre de salut de son Père.

À la question : « Peut-on discerner [...] une cohérence dans la construction narrative matthéenne de la figure de l'enfant, du début à la fin de son évangile ? »²⁰, je proposerais cette interprétation : la continuité est constituée par le fait que Jésus est présenté comme un authentique enfant, complètement dépendant de son P/père et que,

tout au long de son évangile, Matthieu montre les enfants guéris par Jésus dans la même situation. D'autre part, toujours dans le cours de l'évangile, Jésus choisit l'enfant pour montrer aux disciples l'exemple d'un être certes fragile mais, comme on dit aujourd'hui, « plein de vie », « plein de (la) Vie » préciserions-nous. Et quand c'est Matthieu lui-même qui met en scène des enfants (par exemple dans le Temple), ce sont aussi ce « plein de (la) Vie » et la réception de Jésus/le Christ qui sont mis en avant. De plus, Matthieu nous présente toujours les enfants en relation avec le Royaume de Dieu et, dans cette perspective, il semble logique que le Christ matthéen soit un enfant. Le « fil conducteur » entre le chapitre 2 et les chapitres 11, 18, 19, 21 n'est-il donc pas le Royaume ? Enfants dépendants mais héritiers du Royaume et « vivants », et Christ « Fils de Dieu » mais arrivant dans notre humanité dépendant et échappant à la mort grâce à son P/père. ■

