

Les approches critiques historico-narrative/ rhétorique

**par Cédric
EUGÈNE,**

*professeur
de Nouveau Testament
à la Faculté Libre
de Théologie
Evangelique
et doctorant
à l'école doctorale de
Théologie Protestante
de Strasbourg*

Ce qui constitue le socle des méthodes exégétiques dites historico-critiques, c'est l'affirmation qu'un texte ne peut être compris en dehors du contexte historique qui l'a produit et pour lequel il a été écrit. Pour cette raison, ces méthodes « sortent » du texte qu'elles étudient pour tenter de comprendre ce qui l'a précédé ; elles en « sortent » à nouveau pour se faire une idée des destinataires auxquels il était originellement adressé ; enfin, elles en « sortent » encore pour identifier le contexte socioculturel dans lequel le texte a été rédigé. Le texte constitue une fenêtre qui renseigne sur une autre époque. Quant à l'adjectif « critique » qu'on leur associe, ce qu'il suppose dépend largement de ce que l'exégète présuppose. Dans son acception négative, il connote un scepticisme à l'égard de l'historicité des événements rapportés dans le texte biblique. Nous proposons plutôt de partir d'un présupposé de confiance tout en étant conscient que l'auteur d'un texte biblique porte un projet théologique qui lui est propre. Ainsi, être critique consistera à prendre le recul nécessaire pour mieux appréhender l'œuvre, mieux l'observer, en vue d'une meilleure intelligence du projet qui la sous-tend.

Du fait de leurs sorties du texte, on a parfois craint que les approches de type historico-critique accordent plus d'importance à l'histoire qu'au passage étudié, le risque étant d'enfermer ce dernier dans un questionnement qui demeure au niveau du pré-texte et du hors-texte. La monoculture exégétique a désormais largement laissé place à une hybridation féconde. Ce que nous préconisons, c'est une articulation entre analyse narrative ou rhétorique et approches historiques,

chacune conservant son cadre épistémologique et les outils propres à sa méthodologie. Les analyses narrative et rhétorique considèrent le texte en lui-même et pour lui-même, comme fruit d'une stratégie d'écriture, ce que les approches historico-critiques tendent à négliger. Lors de l'exégèse d'un texte, il s'agira donc de chercher à tenir ensemble les dimensions littéraire, historique et théologique. Notre démarche entend favoriser une régulation mutuelle de la synchronie¹ et de la diachronie. En ce sens nous préférons parler d'approches critiques historico-narrative ou historico-rhétorique².

Le présent article se concentrera, non sur les soubassements théoriques des approches critiques historico-narratives/rhétoriques, mais sur leur mise en œuvre. Nous espérons fournir à notre lecteur des indications qui lui permettront de procéder de manière ordonnée et cohérente. Nous décomposerons la démarche exégétique en trois grandes phases : 1) une première analyse, principalement synchronique, du passage à étudier ; 2) un approfondissement intégrant davantage de diachronie ; 3) une proposition d'interprétation. Chacune de ces phases se subdivisera en une série d'étapes que nous présenterons succinctement avant d'en proposer une mise en œuvre avec un passage du premier évangile, Mt 15,21-28.

1. Une première analyse : la dynamique interne du passage

Dans cette première phase de la démarche exégétique, on cherchera à découvrir l'organisation et la dynamique interne du texte (sa visée). On s'intéressera au contexte littéraire du passage, à l'établissement du texte et à sa traduction, avant de procéder à une première analyse narrative ou rhétorique. Ici, c'est surtout à l'étape de l'établissement du texte que la dimension historique apparaîtra.

Nous ne pouvons que souligner l'importance de cette première analyse, synchronique. S'il est vrai que la phase d'approfondissement, menée sous l'angle diachronique, permet d'affiner les résultats obtenus en première analyse, notons cependant que cette analyse permet, quant à elle, de s'assurer que les recherches ultérieures (l'approfondissement)

¹ Les méthodes « synchroniques » étudient un texte tel qu'il est, en son état final, tandis que les méthodes « diachroniques » s'intéressent à sa pré-histoire et à son devenir.

² Nous ne sommes pas le premier à proposer une telle terminologie. Cornelis Bennema, par exemple, utilise la formule « historical narrative criticism ». Voir Cornelis Bennema, *Encountering Jesus: Character Studies in the Gospel of John*, Carlisle : Paternoster Press ; Authentic Media, 2009, p. 41.

ne perdent pas de vue la visée du passage, sa dynamique interne. C'est en cela que nous avons évoqué en introduction une régulation mutuelle de la synchronie et de la diachronie.

1.1. Première étape : le contexte littéraire

1.1.1. Présentation

Toute péricope³ s'inscrit au sein d'un itinéraire qui amène le lecteur du début à la fin de l'œuvre. Son positionnement n'étant jamais anodin, l'étude d'un passage devra commencer par la prise en compte de son contexte littéraire, qui consiste autant en ce qui précède qu'en ce qui suit. Cette première étape permettra de jeter un premier éclairage sur le passage considéré. Il conviendra d'être successivement attentif aux *contextes large*⁴, *proche*⁵ puis *immédiat*⁶.

1.1.2. Mise en œuvre avec Mt 15,21-28

• *Contexte large*

Intéressons-nous d'abord au contexte large. En Mt 1,1–4,11, l'origine de Jésus est retracée à travers sa naissance, son enfance et sa rencontre avec Jean dans le désert. Puis, Matthieu articule le ministère galiléen de Jésus autour de ses enseignements, ses actes, et l'envoi en mission des Douze en 4,12–11,1. Une nouvelle phase de l'histoire racontée commence alors. En 11,2–16,12, Matthieu montre la montée de l'opposition au ministère de Jésus. Plusieurs villes juives sont caractérisées par leur incrédulité (11,20–24 ; 13,53–58) et l'hostilité de la part des dirigeants religieux d'Israël s'intensifie (12,9–45). Jésus se concentre désormais sur ses disciples. C'est dans cette section qu'intervient notre passage. En 16,13–20,34, le drame de la mort et de la résurrection de Jésus est imminent tandis que Matthieu présente Jésus enseignant ses disciples, sur le chemin de Jérusalem. En 21,1–28,15, Jésus passe ses derniers jours à enseigner dans le Temple, avant que ne débute le récit de la passion, suivie de la résurrection. Enfin, le premier évangile s'achève en 28,16–20 avec le récit du mandat missionnaire adressé par Jésus aux Onze auxquels il promet sa présence permanente.

³ Passage formant une unité de sens, un ensemble cohérent, indépendamment du contexte littéraire.

⁴ Emplacement du passage au sein de l'œuvre ou d'une des grandes sections de l'œuvre.

⁵ Place précise du passage dans la séquence narrative ou discursive concernée.

⁶ Environnement littéraire immédiat du passage considéré. L'exégète cherchera à découvrir l'articulation logique du passage avec ce qui précède et ce qui suit immédiatement.

• *Contexte proche*

L'attention portée au contexte proche permet de constater que notre péricope ne se contente pas de rapporter une réaction au ministère de Jésus – celle de la femme cananéenne – parmi d'autres. Notre passage s'inscrit au sein d'une séquence organisée de façon concentrique :

A. Miracles de guérison et Multiplication de pains (14,13-34)

B. Jésus et les chefs religieux (15,1-9)

C. Jésus et les disciples.

Pur/impur et cœur de l'humain (15,10-20)

B'. Jésus et la femme cananéenne (15,22-28)

A'. Miracles de Jésus et multiplication de pains (15,29–16,12)

Le motif du pain, introduit par la première multiplication, relie les épisodes de la séquence (A : 14,17.19 ; B : 15,27 ; B' : 15,26 ; A' : 15,33.34.36 ; 16,5.7.8.9.10.11.12). Il n'est absent que de l'échange entre Jésus et ses disciples qui prolonge le thème du pur et de l'impur et de leur rapport au cœur humain, introduit dans la péricope précédente avec les pharisiens.

L'organisation concentrique invite à des comparaisons entre les personnages. L'échange entre Jésus et les pharisiens (15,1-9) constitue le pendant de notre passage. La sagacité de la Cananéenne tranche avec l'aveuglement hypocrite des chefs religieux. De façon plus oblique, sa grande foi contraste avec la faible foi des disciples (14,31 ; 16,8). La séquence permet également d'apprécier l'évolution du personnage des disciples eu égard au motif de l'intelligence⁸. Dans la première moitié de la séquence, les disciples semblent partager le manque d'intelligence des pharisiens et des scribes (15,15-16). Mais en fin de parcours, Matthieu précise « Alors ils comprirent » (16,12). À ce point du récit, ils se démarquent des chefs religieux et sont plutôt à rapprocher de la femme cananéenne.

On notera que l'échange entre Jésus et ses disciples sur le rapport entre le pur, l'impur et le cœur de l'être humain (15,10-20) – introduit dans la péricope avec les pharisiens et les scribes de Jérusalem – constitue le centre de la structure littéraire de la séquence.

⁷ Le mot « pain » n'apparaît généralement pas dans nos traductions françaises de Mt 15,2, mais il est bien présent dans le texte grec : « οὐ γὰρ νίπτονται τὰς χεῖρας [αὐτῶν] ὅταν ἄρτον ἐσθίωσιν ».

⁸ En Mt 13, le motif du « comprendre » permet d'opérer un tri entre ceux à qui il a été donné de comprendre les mystères du Royaume et qui accueillent favorablement Jésus, et ceux à qui cela n'est pas donné à cause de l'endurcissement de leur cœur. Ce motif est essentiel pour Matthieu.

• *Contexte immédiat*

Notre péricope se laisse délimiter sans difficulté. Les formules d'introduction « étant parti de là, Jésus se retira » en 15,21 et « étant parti de là, Jésus alla » en 15,29, typiques de Matthieu, assurent la transition avec les péripécopes situées en amont et en aval. Notre passage est cependant intimement coordonné à ce qui précède et à ce qui suit par la conjonction καὶ (« et ») aux versets 21 et 29.

Compte tenu des parallélismes induits par la structure concentrique et de la coordination entre notre péricope et celle qui la précède, il est permis de penser que notre passage aborde également le thème du pur/impur et du rapport au cœur, et de faire l'hypothèse qu'elle présente, par ailleurs, un enjeu de compréhension.

La péricope qui suit indique de façon sommaire de nombreux miracles de guérison réalisés par Jésus. Le lecteur aura été attentif au fait que l'ordre des maladies indiquées en 15,29 – boiteux, aveugles, muets, estropiés – est inversé en 15,31, par paires – muets, estropiés, boiteux, aveugles. Cela a pour effet de mettre en évidence la guérison des aveugles juste avant l'indication que les foules glorifiaient Dieu. Cette inversion ne saurait passer inaperçue dans une structure concentrique dont le centre décrit le problème dont souffrent les pharisiens et les scribes comme une « cécité » (15,14) et dont le dernier membre (A') atteste que les disciples « comprirent alors » (16,12).

1.2. *Deuxième étape : l'établissement du texte⁹ et la traduction*

1.2.1. **Présentation**

Nous ne possédons pas les manuscrits originaux du texte biblique et nous n'y avons donc accès que par des copies, appelées « témoins ». Dans le processus de copie, les scribes ont parfois altéré le texte, de façon volontaire ou involontaire. Le travail de la critique textuelle a pour objectif d'établir, par la comparaison des témoins dont nous disposons, un texte dont on puisse estimer qu'il se rapproche autant que possible de l'original. C'est un tel travail, effectué avec minutie, qui a abouti au texte standard de l'Ancien Testament qui nous est accessible dans la *Biblia Hebraica Stuttgartensia* et dans les volumes de la *Biblia Hebraica Quinta*. Ce même travail a abouti,

⁹ Quelques références bibliographiques pour l'établissement du texte : Christian-Bernard Amphoux, Gilles Dorival et J. K. Elliott, *Manuel de critique textuelle du Nouveau Testament : introduction générale*, Bruxelles, 2014 ; Emanuel Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, 3^e éd., Minneapolis : Fortress Press, 2012.

pour le Nouveau Testament, au texte standard du *Greek New Testament* des Sociétés bibliques, et de la 28^e édition du Nestle-Aland (*Novum Testamentum Graece*, NA28). Ces textes standards demeurent cependant hypothétiques. Il importe, par conséquent, que l'exégète éprouve les choix opérés par ces éditions pour chaque lieu variant¹⁰. Pour cela, il aura recours à l'apparat critique¹¹ fourni dans les éditions précitées du texte biblique. Pour le Nouveau Testament, l'apparat de la NA28 sera particulièrement utile. La première étape consistera à démêler les indications de l'apparat afin de déterminer les lieux variants qui méritent une attention particulière¹². La seconde étape consistera à évaluer le poids des leçons¹³ sur le plan de la critique externe¹⁴, puis selon les principes de la critique interne¹⁵, et enfin par la critique verbale¹⁶.

Après avoir établi le texte, on en proposera une traduction. On pourra parfois constater plusieurs possibilités de traduction d'un mot ou d'une phrase. La suite du travail exégétique permettra généralement de se prononcer de façon plus éclairée. Au point où nous en sommes de la démarche exégétique, il convient de résoudre immédiatement les difficultés qui peuvent l'être et de noter les questions sur lesquelles il faudra revenir ultérieurement en vue d'une traduction plus assurée.

1.2.2. Mise en œuvre avec Mt 15,21-28

Notre texte comporte plusieurs lieux variants. Ils sont cependant mineurs et n'affectent pas fondamentalement le sens du texte. Nous nous contenterons de faire la critique de Mt 15,26.

¹⁰ Passage (comprenant un ou plusieurs mots) pour lequel les divers témoins présentent des textes différents.

¹¹ Ensemble des notes fournies par l'auteur de l'édition du texte grec pour justifier les choix qu'il a opérés entre les leçons qu'il a comparées pour établir le texte de son édition.

¹² C'est le cas quand les divergences sont attestées par des témoins de poids et qu'elles peuvent affecter le sens du passage.

¹³ Textes différents proposés par les témoins.

¹⁴ La critique externe consiste à évaluer le poids des diverses leçons en fonction de la qualité des témoins qui les attestent.

¹⁵ La critique interne cherche à formuler un jugement de valeur à l'égard des différentes leçons à l'aide de règles traditionnellement et communément admises (nous renvoyons notre lecteur à l'article sur la critique textuelle qu'il trouvera dans ce volume).

¹⁶ La critique verbale entend repérer les causes éventuelles d'altération du texte liées à l'activité du copiste.

L'apparat critique de la NA28 indique que certains témoins (D, it, sy^{s.c.}, Or) présentent la leçon variante « il n'est pas permis » (οὐκ ἔξεστιν) plutôt que « il n'est pas bon » (οὐκ ἔστιν καλόν). Du point de vue de la critique externe, la leçon « il n'est pas bon » est à privilégier, car elle est attestée par des témoins de meilleure qualité. Du point de vue de la critique interne, le principe *lectio difficilior potior* conduit à retenir la leçon « il n'est pas bon ». En effet, « il n'est pas permis » correspond à ce qui serait attendu d'un rabbin s'appuyant sur la Loi juive pour répondre à la Cananéenne. Il est plus difficile de rendre compte de la leçon « il n'est pas bon ». Enfin, du point de vue de la critique verbale, il est plus probable qu'un scribe ait remplacé « il n'est pas bon » par « il n'est pas permis » que l'inverse, puisque cela absout Jésus de toute responsabilité pour sa dureté envers la femme, alors que « il n'est pas bon » pourrait impliquer que sa propre conscience et son sens moral l'empêchent d'aider la femme.

1.3. Troisième étape : l'analyse narrative ou rhétorique

1.3.1. Présentation

L'étape de l'analyse littéraire a pour vocation de dégager l'organisation logique du passage, la présence de codes (temporels, géographiques, théologiques, etc.) et de discerner ainsi ce qui est en jeu. Dans le cas d'un *récit*, on pourra procéder à une analyse *narrative*¹⁷. Dans le cas d'un discours, on engagera une analyse *rhétorique*¹⁸. Il est impossible de mener une analyse narrative approfondie de Mt 15,21-28 dans l'espace réservé à cet article. Nous nous contenterons donc de quelques remarques. Notre lecteur aura ainsi tout le loisir de pour-

¹⁷ Quelques références bibliographiques pour l'analyse narrative : Mark Allan Powell, *What is Narrative Criticism?*, Minneapolis : Fortress Press, 1990 ; James L. Resseguie, *Narrative Criticism of the New Testament: An Introduction*, Grand Rapids, (MI) : Baker Academic, 2005 ; Daniel Marguerat et Yvan Bourquin, *Pour lire les récits bibliques : initiation à l'analyse narrative*, Paris, Genève : Cerf, Labor et fides, 2009. L'ouvrage de D. Marguerat et Y. Bourquin se révélera particulièrement utile.

¹⁸ La rhétorique est l'art de la persuasion et du discours. Pour les textes du Nouveau Testament, il convient d'être au fait des conventions de la rhétorique antique. Quelques références bibliographiques pour l'analyse rhétorique : Roland Barthes, « L'Ancienne Rhétorique. Aide-mémoire », *Communications*, vol. 16, 1970, pp. 172-229 ; Carl Joachim Classen, *Rhetorical Criticism of the New Testament*, Tübingen : Mohr Siebeck, 2000 ; Jean-Noël Aletti, « Lecture rhétorique. Difficultés et enjeux d'une nouvelle approche », in *Guide des nouvelles lectures de la Bible*, Paris : Bayard, 2005, pp. 40-66.

suivre le travail en s'aidant notamment de la contribution sur l'analyse narrative qu'il trouvera dans le présent volume.

1.3.2. Mise en œuvre avec Mt 15,21-28

Le schéma quinaire¹⁹ pourra aider à suivre le développement de l'intrigue : les versets 21-22 constituent la situation initiale. Le cadre²⁰ est posé. Jésus et la Cananéenne sont les protagonistes, les disciples ne sont qu'un personnage ficelle²¹. Il est fait état d'un double déplacement : Jésus se déplace dans la région de Tyr et de Sidon ; la Cananéenne se déplace elle aussi et vient chercher du secours auprès de Jésus. Les mouvements convergent, mais la rencontre ne va pas de soi. L'intrigue se noue aussitôt la requête de la femme exprimée, car Jésus se mue dans le silence (v. 23a). La tension narrative²² croît ensuite très rapidement : la Cananéenne insiste, les disciples expriment leur agacement (v. 23b), Jésus semble bien donner une fin de non-recevoir à la requête de la femme (v. 24), puis il la compare à un chien (v. 26). L'action transformatrice est apportée par la dernière intervention de la femme (v. 27). L'épisode parvient alors à un point culminant, avec l'acquiescement final de Jésus qui constitue le dénouement (v. 28a), puis à une situation finale apaisée avec la guérison de la fille de la Cananéenne (v. 28b).

Le lecteur est pourtant surpris, car ce qui a permis la transformation – à savoir la grande foi de la Cananéenne relevée par Jésus – n'est pas immédiatement perceptible dans la dernière intervention de la femme. Par ailleurs, des questions demeurent sans réponse chez le lecteur : pourquoi une telle dureté de la part de Jésus ? Et pourquoi un tel revirement de situation d'un refus catégorique à l'octroi de la guérison ? La réponse à ces questions passera par une relecture du dialogue, éclairée par la prise en compte de la séquence narrative de Mt 14,13–16,12 dans laquelle la péricope s'inscrit. Mais avant même cette relecture, il convient d'aborder notre passage sous l'angle de la diachronie.

¹⁹ Grille de lecture narrative qui décompose une intrigue en cinq moments successifs : situation initiale, nouement, action transformatrice, dénouement, situation finale.

²⁰ Ensemble des indications relatives aux circonstances de l'histoire racontée (temps, lieu, etc.).

²¹ Personnage ne jouant qu'un rôle mineur dans le développement de l'intrigue narrative.

²² Phénomène qui survient lorsque le lecteur est encouragé à attendre un dénouement. La tension narrative est un effet qui structure le récit.

2. Vers un approfondissement : la dimension historique du passage

Parvenu à cette deuxième phase de la démarche exégétique, nous nous engagerons dans la diachronie en analysant le genre littéraire, les éventuels parallèles au sein du macro-récit, et les spécificités de la rédaction matthéenne du passage étudié par une comparaison synoptique. On pourra alors envisager de remonter vers ce qui en constitue son *Sitz im Leben*²³.

2.1. Première étape : la prise en compte des formes littéraires

2.1.1. Présentation

Pour mieux estimer la forme et le contenu d'un passage, il sera opportun de tenir compte de son genre littéraire. C'est tout particulièrement l'école dite de l'histoire des formes et de la tradition²⁴ qui a rendu attentif au rapport entre formes et genre littéraires : à certains genres sont associées des conventions implicites, des formes. Cette école s'appliquait à classer récits et discours selon leur genre littéraire respectif, à repérer les éléments constitutifs de ces genres et à leur attribuer un *Sitz im Leben* dans la vie de l'Église primitive. Elle s'efforçait de remonter jusqu'au stade de la tradition orale. Cette approche est aujourd'hui quelque peu désuète²⁵. On en retient plutôt

²³ Contexte socio-culturel et religieux – le milieu de vie – que l'on pense pouvoir assigner à un genre littéraire. Celui-ci peut être kérygmaticque, polémique, parénétiqque, liturgique, etc.

²⁴ Quelques références bibliographiques permettant une introduction à l'histoire des formes : Rudolf Karl Bultmann, *L'histoire de la tradition synoptique : suivie du complément de 1971*, Paris : Éditions du Seuil, 1973, traduit de l'allemand ; Martin Dibelius, *From Tradition to Gospel*, Cambridge : James Clarke & Co Ltd, 1987, traduit de l'allemand ; David R. Law, *The Historical-Critical Method: A Guide for the Perplexed*, London ; New York : Continuum, 2012. L'ouvrage de D. Law présente l'intérêt de fournir une évaluation critique de la méthode.

²⁵ La méthode telle qu'elle était classiquement appliquée tendait à dissoudre l'unité des textes et à les réduire à des unités isolées. Elle ne rendait pas justice au texte final des écrits tels qu'ils apparaissent dans la Bible, sous leur forme canonique faisant autorité. Par ailleurs, les « lois de la tradition » identifiées par Dibelius et Bultmann peuvent être interrogées. L'identification de ces lois repose sur l'hypothèse selon laquelle le simple évolue vers le plus complexe. Or, ce principe n'a pas encore été établi et sa validité s'avère contestée par un certain nombre de spécialistes. Nous montrerons néanmoins, dans la mise en œuvre avec Mt 15,21-28, l'intérêt des résultats de l'école dite de l'histoire des formes. Mais précisons, à la lumière des remarques précédentes, que nous ne chercherons pas à remonter à un hypothétique stade de la tradition orale.

l'étude des formes écrites²⁶. L'attention portée à ces formes permettra d'établir le ou les genres littéraires à l'arrière-plan d'un passage. Une fois le genre identifié, il deviendra possible d'évaluer le degré de littéralité et/ou d'historicité du passage (selon qu'il s'agit par exemple d'un récit historique, apocalyptique, d'une parabole, etc.), en vue de l'interprétation. Il sera également possible de comparer le passage étudié à d'autres relevant du même genre ou représentant un parallèle²⁷. On notera que ce n'est pas uniquement la conformité aux formes littéraires habituelles qui devra être considérée ; un éventuel écart pourra s'avérer significatif²⁸. Enfin, l'identification d'un genre pourra aider à mieux comprendre son *Sitz im Leben*.

2.1.2. Mise en œuvre avec Mt 15,21-28

• *Le genre littéraire*

Notre récit ressortit au genre littéraire du *miracle de guérison*. Cela tient non seulement au fait que Jésus guérit la fille de la Cananéenne, mais également à sa structure similaire à d'autres récits de guérisons dans les Évangiles, récits dont les caractéristiques formelles sont les suivantes :

- L'expression de la demande du requérant.
- Un obstacle à la satisfaction de la demande.
- La déclaration/manifestation de foi du requérant.
- L'octroi de la guérison par Jésus et le renvoi du requérant.

On observera toutefois que ce n'est pas la guérison qui constitue le point central de notre péricope, mais l'obstacle à son accomplissement, qui prend ici la forme d'une discussion polémique caractéristique du genre des récits de controverse.

²⁶ Dans le cas des Évangiles, on recense : 1. les *logia* de Jésus (paroles isolées ou des groupements de paroles de Jésus qui ne comportent et que n'accompagne aucune narration), 2. les paraboles (paroles de Jésus exprimant une vérité à partir de la présentation de cas tirés de l'expérience ou de la vie quotidienne avec ou sans formule de comparaison), 3. les apophtegmes, biographiques ou polémiques (brèves anecdotes qui ont pour centre une parole de Jésus et où le récit n'a d'autre finalité que d'encadrer cette parole), 4. les récits de miracles (exorcismes, guérisons, transgression des lois naturelles), et enfin 5. les récits biographiques (relatifs à Jean-Baptiste et à Jésus). Dans le cas des épîtres on identifie 1. des matériaux liturgiques (hymnes, textes eucharistiques et confession de foi) et d'autres 2. parénétiqes (codes domestiques, catalogues de vertus ou de devoirs).

²⁷ Dans le cas des Évangiles, la comparaison synoptique sera indispensable. Nous y reviendrons plus loin.

²⁸ On trouvera d'excellents conseils dans Matthieu Richelle, *Guide pour l'exégèse de l'Ancien Testament. Méthodes, exemples et instruments de travail*, Vaux-sur-Seine, Charols, France : Excelsis, 2012.

• *Des formes individuelles*

Nous pouvons recenser les formes individuelles suivantes :

- 15,22, « Aie pitié de moi, Seigneur, Fils de David » :
forme liturgique.
- 15,24, « Je n'ai été envoyé que... » : apophtegme.
- 15,25, « Seigneur, aide-moi » : forme liturgique.
- 15,26-27, « Il n'est pas bien de prendre le pain des
enfants... » : aphorismes.
- 15,28, « Qu'il te soit fait ce que tu veux ! Et sa fille fut guérie
à l'instant. » : récit de guérison.

L'attention portée à ces formes individuelles permet d'être sensible à certains accents susceptibles d'apporter un éclairage particulier sur notre péricope. En définitive, nous avons ici un récit de controverse présenté sous la forme d'un récit de guérison qui, par ailleurs, incorpore des éléments liturgiques et des aphorismes qu'il sera intéressant de considérer dans le cours de notre étude.

• *Comparaison de Mt 15,21-28 avec des récits du même genre*

a) *La Cananéenne, le centenier romain, et le chef de synagogue*

La similitude entre les récits de guérison de Mt 15,21-28 et de Mt 8,5-13 se laisse aisément percevoir :

- un(e) païen (ne) supplie Jésus de guérir une enfant/un serviteur malade ;
- le (la) requérant (e) s'adresse à Jésus comme Seigneur ;
- la guérison est accomplie à distance ;
- le point culminant correspond à l'affirmation de la grande foi du suppliant plutôt qu'à la guérison opérée.
- on note un caractère polémique.

Nous ferons toutefois une remarque sur l'élément polémique que l'on discerne dans les deux récits. En Mt 8,5-13 il n'intervient qu'à la fin de l'épisode et surtout, il ne vise pas le centenier, mais, de façon oblique, les « fils du royaume »²⁹.

²⁹ Le lecteur sera certainement sensible à l'ironie de la situation puisque d'entre ceux qui avaient droit au royaume, certains n'y auront aucune part. À contrario, beaucoup d'entre ceux qui n'y avaient aucune place – des païens venant « d'Orient et d'Occident » – y seront accueillis. Le syntagme contribue à souligner un renversement paradoxal. Notre lecteur observera qu'en Mt 13,38, le syntagme « fils du royaume » apparaît à nouveau. Un déplacement doit cependant être noté : ici, le marqueur d'identification n'est pas celui de l'ethnicité, mais du lien de parole à



Le syntagme « fils du royaume » est un sémitisme qui signifie « ceux qui ont droit au royaume » et qui désigne ici les Israélites. En Mt 15,21-28, la controverse participe à la dynamique interne du récit et les parties adverses sont à première vue Jésus et la Cananéenne. On peut néanmoins se demander si en Mt 15,21-28, la polémique n'est pas plutôt, tout comme en Mt 8,5-13, dirigée de façon oblique vers des personnages absents de l'épisode. En l'occurrence, il s'agirait des pharisiens qui ont été au cœur des paroles polémiques de Jésus dans les deux péripécies précédentes. Les deux récits permettraient de présenter, du point de vue juif, une situation paradoxale reposant sur le contraste entre des païens et juifs.

Les récits de Mt 8,5-13 et 15,21-28 gagnent ensuite à être rapprochés de celui de la guérison de la fille du chef de la synagogue en Mt 9,18-19.23-26. Les situations se ressemblent, mais les écarts sont significatifs. Le requérant est cette fois-ci juif, qui plus est chef de la synagogue. Il ne s'adresse pas à Jésus comme Seigneur. On note l'absence d'éloge pour sa foi. Et l'intercalation du récit de la femme hémorroïsse en Mt 9,20-22 semble inviter le chef de la synagogue à la foi.

Ces comparaisons mettent en évidence non seulement la question de la foi comme réponse nécessaire au ministère de Jésus, mais également le fait que des païens puissent constituer des modèles en la matière.

b) La Cananéenne et les aveugles guéris

Si l'on considère les formes liturgiques présentes dans le récit de Mt 15,21-28, alors la péripécie peut être mise en regard avec les récits de guérison d'aveugles de Mt 9,27-31 et 20,29-34. Ces récits partagent une formule liturgique quasi-identique :

- « Aie pitié de moi, Seigneur, Fils de David ! » (15,22).
- « Aie pitié de nous, Fils de David ! » (9,27).
- « Aie pitié de nous, Seigneur, Fils de David ! » (20,30).

En outre, les récits de Mt 9,27-31 et 15,21-28 indiquent la réponse respectueuse « Oui, Seigneur » des requérants à l'intervention de Jésus (15,27 ; 9,28) ; et les récits de Mt 15,21-28 et 20,29-34 mettent en évidence l'insistance des suppliants (15,25.27 ; 20,31).

Jésus. Les « fils du royaume » sont alors ceux qui constituent la « bonne semence » semée par le Fils de l'homme (Mt 13,37-38), qui sont « fils » et « filles » du Père (Mt 13,43), et que le texte désigne comme « justes » (Mt 13,43). Ceux-là ont effectivement part au royaume de Dieu (Mt 13,43).

Ainsi, Matthieu rend possible un lien entre ces trois récits. La Cananéenne peut être placée en vis-à-vis de ces hommes qui, autrefois aveugles, voient dorénavant distinctement. Nous invitons notre lecteur à considérer de nouveau la structure concentrique présentée dans la rubrique du contexte proche. Les pharisiens, dans la péricope parallèle à notre passage, souffrent précisément de cécité (15,14). Les paroles de Jésus à Pierre en 15,16 permettent de comprendre que cette cécité consiste en une incapacité à comprendre la volonté de Dieu et l'enseignement de Jésus. La Cananéenne constitue quant à elle un modèle positif. Elle comprend clairement et immédiatement ce que dit Jésus, comme le démontre l'échange d'aphorismes (15,26-27). Eux sont et demeurent aveugles ; quant à elle, elle voit distinctement.

• *Formulation d'une hypothèse concernant le Sitz im Leben*

Compte tenu de la dureté de Jésus à l'égard de la Cananéenne, le contexte historique des destinataires du premier évangile est probablement celui d'une communauté judéo-chrétienne. Le *Sitz im Leben* peut être celui d'une controverse au sein de cette communauté concernant l'admission des païens convertis à la foi chrétienne et le statut à leur donner. Notre péricope plaide résolument pour leur accueil comme disciples à part entière en présentant la Cananéenne comme modèle positif.

2.2. Deuxième étape : *la prise en compte des spécificités rédactionnelles*

2.2.1. Présentation

L'analyse rédactionnelle est l'étude de la façon dont les auteurs bibliques ont traité la tradition dont ils ont hérité. Les auteurs sont considérés comme de véritables auteurs, capables d'initiative et de créativité, et non comme de simples compilateurs. Pour identifier leur contribution, l'analyse rédactionnelle se concentre sur la sélection du matériel, le vocabulaire et le style du passage, les résumés et les commentaires, les expansions, les ajouts et les clarifications que l'auteur aurait introduits dans la composition de son texte. De telles interventions peuvent aider à apprécier la théologie de l'auteur.

Nous dirons ici un mot sur la comparaison synoptique qui, d'une certaine manière, se trouve à cheval entre l'analyse des formes et celle de la rédaction. Par comparaison synoptique, on entend la comparaison d'un passage d'un évangile donné avec ses parallèles dans les autres évangiles. Cela permet d'observer les remaniements que le passage connaît d'un évangile à un autre, ainsi que son posi-

tionnement, et donc la dynamique à laquelle il participe, au sein de chacun des évangiles.

2.2.2. Mise en œuvre avec Mt 15,21-28

L'examen des interventions rédactionnelles de Matthieu en Mt 15,21-28 est facilité par l'existence d'une version parallèle de notre passage en Mc 7,24-30. Si l'on part de l'hypothèse la plus communément admise, celle des deux sources³⁰, alors on peut repérer le travail rédactionnel de Matthieu en examinant les changements qu'il a apportés au récit de Marc. Nous nous contenterons ici des observations qui nous semblent les plus significatives.

Notre péricope apparaît en Matthieu et en Marc dans une même séquence. Cependant, elle est plus étroitement liée à la péricope précédente – par la conjonction « καὶ » – en Matthieu qu'en Marc. Notre passage doit, de ce fait, être lu à la lumière de la problématique du pur et de l'impur et de la question du cœur, qui sont au centre des deux péripécies précédentes.

Matthieu choisit d'utiliser le verbe ἀναχωρέω en Mt 15,21 (« se retirer ») plutôt que ἀπέρχομαι (« s'en aller ») comme en Mc 7,24. On peut y voir une indication de l'hostilité croissante des chefs religieux (15,12) envers Jésus. En effet, Matthieu a plusieurs fois déjà utilisé ce verbe dans des contextes d'hostilité. Les mages se retirent face au danger que représente Hérode (2,12.13) ; Joseph également, face à Hérode puis à Archelaüs (2,14.22) ; Jésus se retire suite à la nouvelle de l'arrestation de Jean (4,12), puis face à la menace que représentent les pharisiens qui cherchent à le faire périr (12,15), et enfin, suite à la décapitation de Jean (14,13). On observera que c'est en terre païenne – Tyr et Sidon – que Jésus se retire en 15,21. À la simple référence de Mc 7,24 à Tyr, Matthieu ajoute « et Sidon » (15,21)³¹. Et il décrit la femme comme « cananéenne » quand Marc la présente comme « grecque, syro-phénicienne » (Mc 7,26). Nous

³⁰ Théorie majoritaire parmi les spécialistes, selon laquelle les évangiles synoptiques – Matthieu, Marc et Luc – dépendraient de sources, l'une étant l'évangile de Marc et l'autre, non identifiée, étant appelée du mot allemand *Quelle* (qui signifie « source »). La source Q peut être reconstituée à partir des passages que Matthieu et Luc ont en commun et qui ne se retrouvent pas dans Marc. Cette théorie est cependant loin d'expliquer toutes les similitudes et différences entre les synoptiques. Il est donc courant de parler de « problème synoptique ». Nous sommes, nous-mêmes d'une autre opinion à ce sujet. Il nous semble que l'on peut défendre une priorité du premier évangile. Notre position étant minoritaire, il nous semble plus profitable, pour notre lecteur, de partir de l'hypothèse d'une priorité de Marc.

³¹ Voir également Mt 11,21-22.

reviendrons sur ces modifications dans la rubrique « histoire, intertextualité et histoire des religions ». Matthieu omet l'indication de cadre que l'on trouve chez Marc : « Il entra dans une maison » (Mc 7,24) ainsi que la précision « désirant que personne ne le sût ; mais il ne put rester caché » (Mc 7,24). La seule indication de lieu en Mt 15,21-28 est « le territoire de Tyr et de Sidon ».

Matthieu introduit le dialogue très tôt, là où Marc ne l'introduit qu'à la moitié du passage. Il intègre notamment l'information concernant l'état de la fille (Mc 7,25) dans la requête de sa mère (Mt 15,22). En donnant plus de place au dialogue, la structuration mathéenne rend le passage plus dynamique et souligne en même temps l'importance qualitative du dialogue. Les interventions « Aie pitié de moi, Seigneur » et « Fils de David » (15,22) de la Cananéenne, absentes chez Marc, renforcent le caractère christologique du passage : Jésus est reconnu comme messie. Si les interpellations « Aie pitié de moi, Seigneur » et « Fils de David » auraient semblé naturelles de la part d'une Juive, elles étonnent venant d'une Cananéenne. En outre, Matthieu emploie le verbe théologiquement plus significatif προσκυνέω pour évoquer l'attitude de prosternation de la femme (15,25), là où Marc utilise le verbe προσπίπτω (Mc 7,25). Les premières occurrences de προσκυνέω, en Mt 2,2.8.11 et 4,9 et 11 connotent l'idée d'adoration³². Enfin, le caractère dramatique du passage est renforcé par le fait que Matthieu amène l'épisode à un point culminant en ajoutant la déclaration de Jésus : « Femme, ta foi est grande ; qu'il te soit fait comme tu veux » (Mt 15,28).

Matthieu ajoute un *logion* d'exclusivité (« Je n'ai été envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël », 15,24) et supprime le *logion* d'inclusion seconde implicite en Mc 7,27 (« Laisse d'abord... »). Enfin, il remplace le terme « enfants » de Mc 7,28 par « maîtres » en 15,27, ce qui confère aux paroles de Jésus un sens accru d'une hiérarchie entre Juifs et Gentils dans le premier évangile.

Par rapport au récit de Marc, les spécificités mathéennes produisent à la fois un Jésus plus dur et obtus, et une Cananéenne plus pieuse et ouverte. La prochaine rubrique nous amènera à considérer ce paradoxe.

³² Voir également 14,33 ; 28,9.17. Sans être nécessairement évacuée, cette connotation ne ressort pas aussi fortement en 8,2 ; 9,18 ; 18,26 ; 20,20.

2.3. Troisième étape : *histoire, intertextualité et histoire des religions*

2.3.1. Présentation

Il est parfois nécessaire, pour mieux comprendre un passage, de saisir les références historiques ou géographiques³³, les éléments d'intertextualité biblique³⁴, ainsi que les éventuelles interférences avec les divers courants du judaïsme ou d'autres courants religieux qu'il contient. Il s'agit d'étudier et de comprendre le passage dans le contexte des religions du Proche-Orient ancien et de la Méditerranée.

2.3.2. Mise en œuvre avec Mt 15,21-28

• *D'une connotation géopolitique à une perspective religieuse*

Le lieu géographique de la rencontre entre Jésus et la femme cananéenne se situe dans la zone frontalière entre le territoire juif et la région païenne de Tyr et de Sidon. Il peut être utile de noter que les villes et les habitants de Tyr et de Sidon sont classés en quatre catégories dans l'Ancien Testament : (1) comme exemples de comportement éthique négatif (És 23 ; Éz 26–28 ; Jr 25,22 ; Am 1,9-10 ; Jl 3,2-7) ; (2) comme étrangers à la foi juive (cf. Jg 10,6 ; Ps 83,1-8) ; (3) comme amis d'Israël (cf. 2 S 5,11-12 ; 1 Ch 14,1-2 ; 22,4 ; 2 Ch 2 ; 1 R 5 ; 10,11-12 ; 1 R 17) ; et (4) comme participants au même salut que les Juifs (Ps 44,10-12). En Mt 11,21-22, Jésus condamne l'incrédulité des villes galiléennes en affirmant qu'elles sont pires que Tyr et Sidon. Cela témoigne de la persistance de l'image négative de cette région dans la vision du monde juive du I^{er} siècle.

En outre, nous avons signalé que Matthieu change également « la femme était grecque, syro-phénicienne de naissance » (Mc 7,26) en « une femme, une Cananéenne » (Mt 15,22). Le terme « cananéenne » (Χανααία), fondamental pour la compréhension de la péripécie, est un *hapax legomenon*³⁵ dans le Nouveau Testament. Dans la littérature véterotestamentaire, les Cananéens servent de « prototype idéologique ». Ils sont souvent identifiés comme les pires étrangers ou comme les ennemis d'Israël. Par conséquent, ils ne sont pas auto-

³³ On aura recours à des dictionnaires bibliques pour saisir ces références.

³⁴ Le terme « intertextualité » désigne le jeu de rapports entre plusieurs textes. Un texte peut renvoyer de façon directe ou indirecte à d'autres textes. On trouvera d'excellentes indications dans Richelle, *op. cit.* (note 28) ; Steve Moyise, *The Old Testament in the New. An Introduction.*, 2nd éd., London : T. & T. Clark, 2015 ; Gregory Beale, *Manuel de lecture de l'Ancien Testament par le Nouveau Testament*, Saint-Légier : HET-Pro, 2020.

³⁵ Mot qui n'a qu'une seule occurrence dans un corpus donné.

risés à entrer dans la communauté juive ni à se marier avec l'un de ses membres. On ne peut considérer le terme « cananéenne » comme un simple équivalent de « syro-phénicienne ». Le second correspond à une description géopolitique quand le premier s'inscrit dans une perspective religieuse. Le terme « cananéen » constitue une désignation ou une métaphore globale pour tout ce qui est historiquement considéré comme méprisable par les Juifs. Une femme, qui plus est cananéenne et donc considérée comme ennemie et impure, est sans doute la personne la moins susceptible de susciter la pitié d'un maître juif et la moins susceptible de reconnaître l'identité messianique de Jésus. Cependant, si Matthieu utilise les mêmes procédés littéraires que les auteurs de l'Ancien Testament lorsqu'ils parlent des « Cananéens », il propose une théologie inclusive plutôt qu'exclusive.

• *De l'exclusivisme à une possible inclusion*

Le récit de la femme cananéenne contient deux énoncés particulièrement durs qui méritent une attention spéciale : le *logion* d'exclusivité (v. 24) et la référence aux chiens (v. 26).

– Le *logion* d'exclusivité (Mt 15,24)

Lorsque la femme supplie Jésus une deuxième fois, il répond : « Je n'ai été envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël ». Cet exclusivisme apparaît pour la première fois en Mt 10,6 (« Allez plutôt vers les brebis perdues de la maison d'Israël »). La restriction est maintenant spécifiquement liée à la mission de Jésus plutôt qu'à celle confiée aux disciples. En outre, il faut associer à ce *logion*, l'absence de l'indicateur temporel « premièrement » (πρῶτον) de Mc 7,27 (« Laisse d'abord... ») en Mt 15,24. Matthieu indique explicitement que la mission de Jésus s'adresse uniquement aux brebis perdues d'Israël sans qu'aucune inclusion seconde ne soit envisagée.

Il existe de nombreuses références vétérotestamentaires équivalentes à l'image des brebis perdues, probablement connues de Matthieu (Jr 50,6 [LXX 27,6] ; Éz 34,17-31 ; És 11,10-12). Matthieu est familier d'Ésaïe, comme l'attestent les nombreuses citations et allusions au prophète dans le premier évangile. Or, à la lumière d'És 11,10-12, le *logion* d'exclusivité ne ferme pas nécessairement la porte à la Cananéenne, mais invite à une double réflexion : premièrement, la Cananéenne peut faire partie des « brebis perdues d'Israël » – le reste d'Israël – si elle se convertit ; deuxièmement, on peut supposer que les chefs religieux n'en font pas partie puisque Jésus s'est retiré d'eux. Comment concilier Mt 10,6 et 15,24 ? Peut-être faut-il voir les « brebis » de 10,6 comme les « brebis » supposées, à savoir les Juifs,

et en 15,24 une description des véritables « brebis perdues de la maison d'Israël », celles qui manifestent la foi en Jésus³⁶. Ajoutons que Jésus avait dit à ses disciples d'aller « vers (πρὸς) les brebis perdues » tandis qu'il dit être venu « pour (εἰς) les brebis perdues ». La nuance ne devrait pas être négligée. Il faudrait analyser la façon dont Matthieu définit le peuple que Jésus est venu sauver tout au long de son évangile et cela dès Mt 1,21. Il est intéressant d'observer que le langage et l'attitude corporelle de la femme correspondent à ce qui serait attendu d'une juive pieuse. Par ailleurs, Jésus accède à sa demande avant de quitter la région. D'une certaine manière, c'est bien pour cette Cananéenne qu'il est venu dans la région de Tyr et Sidon. On observera enfin, que la généalogie placée en incipit du récit a déjà montré l'inclusion de Rahab, une Cananéenne, au sein du peuple élu. Quant à Urie, lui aussi cananéen, il a fidèlement servi dans l'armée d'Israël.

– La référence aux chiens (Mt 15,26)

L'expression « petit chien » (κυνάριον) semble bien être une référence méprisante aux païens. Un rapport hiérarchique serait établi avec, d'une part, des Juifs-maîtres, et d'autre part, des Gentils-chiens. Un bref examen de la littérature suffit pour constater que les chiens étaient généralement considérés par les Israélites comme des animaux impurs³⁷. Le terme « chien » en est venu à désigner les personnes qui n'étaient pas de confession juive, c'est-à-dire les païens et tous ceux qui étaient considérés comme parias³⁸. Dans l'Ancien Testament, les expressions « chiens et porcs » et « chiens et prostituées » désignent les parias (voir 1 R 22,38 ; Ps 59,7-9 ; És 56,10-11). Dans le Nouveau Testament, il est impossible de manquer la connotation négative du terme « chiens » (κύων)³⁹ en Mt 7,6, en 2 P 2,20-22, Phil 3,2, ou

³⁶ On trouve le même glissement avec le syntagme « fils du royaume » qui ne désigne pas les mêmes personnes en Mt 8,12 et en 13,38.

³⁷ Voir par exemple Ursula Schattner-Rieser, « Le chien dans la tradition juive des littératures bibliques et para-et postbiblique », *Res antiquae*, vol. 6, 2009, pp. 293-304.

³⁸ Pour le survol que nous présentons dans ce qui suit, nous sommes redevable à Glenna S. Jackson, *'Have Mercy on Me': the Story of the Canaanite Woman in Matthew 15,21-28*, London : Sheffield Academic Press, 2002, pp. 53-58.

³⁹ Le terme κυνάριον utilisé dans Mt 15,21-28 et dans le récit parallèle de Mc 7,24-30, est un diminutif de κύων. Voir Walter Bauer, Frederick W. Danker, William Arndt et F. Wilbur Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago : University of Chicago Press, 2000, p. 575.

encore Ap 22,15⁴⁰. En Lc 16,21, le terme doit être compris de façon littérale et, bien qu'il ne soit pas lui-même connoté négativement, la description qui en est faite est négative.

Soulignons que l'avertissement de Jésus en Mt 7,6 – « Ne donnez pas les choses saintes aux chiens » – apparaît dans des écrits rabbiniques (*m. Temoura* 6.5 ; *b. Bekhorot* 15a. sur Dt 12,15 ; voir également, *b. Temoura* 17a et 30b ; *b. Chevou'ot* 11b ; *b. Pessa'him* 29a.). Ce que l'on trouve dans les Targumim est plus intéressant encore : « Vous ne mangerez pas de chair déchirée par une bête sauvage [...] Vous la jetez aux chiens ou à l'étranger païen, qui est semblable au chien » (Targum Neofiti 1⁴¹ sur Ex 22,30 ; Targum Fragmentaire⁴² sur Ex 22,30). En Mt 15.21-28, les paroles de Jésus correspondent parfaitement à ce que l'on attendrait de la part d'un maître juif. Dans sa réponse à la femme cananéenne, il reprend probablement, sans la sanctionner, une maxime ou un proverbe traditionnel⁴³.

– L'inclusion de païens et la subversion de Dt 7,1-4

Il suffit de placer Mt 15,21-28 et Dt 7,1-4 en vis-à-vis pour constater le renversement opéré par le récit matthéen. Le Deutéronome évoque la conquête de Canaan et l'extermination des Cananéens au sujet desquels il est écrit « tu ne leur montreras point de pitié » (Dt 7,2). Ce qu'il était expressément interdit à Israël d'exercer envers les nations de Canaan est précisément l'objet de la demande de la Cananéenne : « Aie pitié Seigneur » (Mt 15,22). Plutôt qu'une extermination, le récit matthéen propose une inclusion de la Cananéenne puisqu'elle bénéficie de la pitié demandée.

Les récits de multiplication de pains, qui constituent les membres extrêmes de la structure concentrique de Mt 14,13-16 et 12, semblent bien contribuer au renversement et participer de la subversion de Dt 7,1-4. Lorsque l'on compare ces récits, il apparaît que la première multiplication est réalisée en territoire juif, tandis que la seconde intervient en Galilée dont Matthieu a antérieurement précisé

⁴⁰ En Mt 7,6 ; Lc 16,21 ; 2 P 2,20-22 ; Ap 22,15, l'idée d'impureté est perceptible.

⁴¹ Voir Martin J. McNamara, Michael Maher et Robert Hayward, *Targums Neofiti 1 and Pseudo-Jonathan: Exodus*, Aramaic Bible, vol. 2, Edinburgh : T. & T. Clark, 1994.

⁴² Voir M.L. Klein, *The Fragment Targums of the Pentateuch. According to their Extant Sources*, Analecta Biblica/2, Roma : Biblical Institute Press, 1980.

⁴³ Voir Roger Le Déaut, « Targumic Literature and New Testament Interpretation », *Biblical Theology Bulletin* vol. 4, n° 3, 1974, SAGE Publications Ltd, p. 247.

qu'elle est la « Galilée des Gentils » (Mt 4,18)⁴⁴. La précision que la foule « glorifiait le Dieu d'Israël » (Mt 15,31) plaide également en faveur d'une foule majoritairement païenne. Ainsi, la séquence narrative fait passer le lecteur d'un épisode où Jésus nourrit une foule juive à un autre où il nourrit une foule de païens. Juifs et Gentils sont ainsi récipiendaires d'une même compassion de la part de Jésus (14,14 ; 15,32), ainsi que d'un même miracle. Notons, en outre, que dans les deux récits il reste du pain : douze paniers (κόφινος) dans le premier récit ; sept corbeilles (σπυρίς) dans le second. Les termes utilisés pour désigner les récipients ne sont pas les mêmes, mais le plus intéressant est probablement les nombres indiqués. Après avoir nourri la foule juive, il reste douze paniers de pains, ce qui ne manque pas de faire penser, de façon symbolique, aux douze tribus d'Israël. Or, si le douze est symbolique, il est attendu que le sept désignant le nombre de corbeilles restant après avoir nourri la foule païenne le soit aussi. C'est peut-être ici encore le texte de Dt 7,1-4 qui offre la piste la plus féconde : ce sont sept nations, dont les Cananéens, qui seront chassées de Canaan afin que les Israélites s'y installent. Peut-être faut-il voir dans les « douze paniers » et les « sept corbeilles » la promesse que Jésus a du « pain » pour tous ceux d'Israël et tous ceux d'entre les nations qui en voudront ? Or qu'est-ce que vouloir le « pain » que donne Jésus si ce n'est avoir foi en lui, comme le montre l'épisode avec la Cananéenne ? Inscrit au sein d'une telle séquence, le récit de la femme cananéenne devient une sorte de prémices de la mission vers les Gentils, qui constituera l'épilogue du macro-récit matthéen (Mt 28,16-20).

3. Une proposition d'interprétation

3.1. Présentation

Parvenu, de façon ordonnée à ce point de la démarche exégétique, on pourra consulter la littérature secondaire (commentaires et articles) afin d'enrichir le travail réalisé jusque-là. Les éléments pertinents pour l'intelligence du passage seront injectés dans chacune des étapes précédentes. Il conviendra alors de proposer une synthèse et de se prononcer sur le sens du passage étudié. Il ne nous est pas possible de mener le dialogue avec la littérature secondaire dans l'espace

⁴⁴ Dans le récit parallèle de Mc 8,1-9 les événements semblent se passer dans la Décapole (« Jésus quitta le territoire de Tyr, et revint par Sidon vers la mer de Galilée, en traversant le pays de la Décapole. », 7,31).

de cet article. Nous nous contenterons de nouer la gerbe et de nous prononcer sur le sens du passage étudié.

3.2. Mise en œuvre avec Mt 15,21-28

Le récit de la rencontre entre Jésus et la femme cananéenne est un récit de franchissements. Cette femme franchit la barrière du genre pour aller à la rencontre de Jésus, l'homme. Pour cela, elle franchit les barrières géographiques afin de se rendre dans la zone frontalière où une rencontre devient possible. Elle franchit la barrière ethnique, faisant preuve d'humilité, d'une grande intelligence et de persévérance. La capacité de cette femme à surmonter tous les obstacles rencontrés témoigne de la profondeur de sa foi. Cette foi sert de modèle aux lecteurs de Matthieu, témoins de l'incrédulité des dirigeants juifs (Mt 12,24 ; 15,12) et des concitoyens de Jésus (13,58), ainsi que de la faible foi des disciples (14,31). La foi de la Cananéenne rend possible la libération des disciples de leur « ghetto » culturel et religieux. La dureté de Jésus apparaît comme le moyen de mettre à nu le cœur de cette femme et de présenter aux disciples le contraste saisissant entre la pureté supposée des pharisiens et leur impureté réelle, d'une part, et l'impureté supposée de la Cananéenne « ennemie » et sa « pureté » réelle manifestée par sa grande foi.

Ces franchissements successifs sont ainsi porteurs de sens au niveau théologique, en particulier dans le contexte d'une communauté se séparant du judaïsme et faisant face à de multiples difficultés sociales, culturelles et religieuses. La foi – et pas les règles de pureté rituelles – est le marqueur d'appartenance au peuple de ceux qui mangeront avec Abraham, Isaac et Jacob, de ceux qui entreront dans le royaume de leur Père. La redéfinition du pur et de l'impur par Jésus montre la voie à une communauté qui doit définir ce qui fait son identité et son appartenance, eu égard à l'enseignement de Jésus et au royaume des cieux. Or, l'un des points majeurs de cette redéfinition est lié à l'accueil plein et entier des païens convertis. Le récit permet ainsi la libération des destinataires de l'Évangile de leur carcan culturel et religieux pour s'ouvrir à une redéfinition du peuple qui hérite le royaume des cieux que propose, en parole et en actes, le Jésus matthéen.

Conclusion

Nous voudrions rappeler à notre lecteur que l'exégèse se soumet de bon gré au texte qu'elle entend honorer et respecter, alors qu'elle se lance à la recherche de sa dynamique propre et du message qu'il

porte. L'exégète se fera critique littéraire attentif à l'organisation d'un récit ou d'un discours ; il prendra également soin d'aborder la dimension historique du texte afin que depuis un « hier » celui-ci puisse encore trouver à s'incarner dans un « aujourd'hui ». Mais il faut bien le dire, l'exégète fera une expérience comparable à celle de Jacob la nuit où il a lutté avec Dieu⁴⁵. Le patriarche a fini par passer le gué de Jabbok, mais en clopinant. Après avoir achevé notre travail, nous réalisons que nous ne pouvons avoir accès au mystère dernier du texte et de la pensée de son Auteur. Cependant, ayant accepté de nous engager à mener consciencieusement le travail exégétique, nous nous découvrons mystérieusement bénis, tout comme Jacob.



Bibliographie sélective

- Aletti Jean-Noël, Gilbert Maurice, Ska Jean-Louis et Vulpilières Sylvie de, *Vocabulaire raisonné de l'exégèse biblique*, Paris : Cerf, 2005.
- Amphoux Christian-Bernard, Dorival Gilles et Elliott J.K., *Manuel de critique textuelle du Nouveau Testament : introduction générale*, Bruxelles : Safran, 2014.
- Barthes Roland, « L'Ancienne Rhétorique. Aide-mémoire », *Communications*, vol. 16, 1970, pp. 172-229.
- Chevallier Max-Alain, *L'exégèse du Nouveau Testament : initiation à la méthode*, Genève : Labor et Fides, 1984.
- Classen Carl Joachim, *Rhetorical criticism of the New Testament*, Tübingen : Mohr Siebeck, 2000.
- Conzelmann Hans et Lindemann Andreas, *Guide pour l'étude du Nouveau Testament*, Genève : Labor et Fides, 1999.
- Gourgues Michel, *Repères pour une exploration historico-critique du Nouveau Testament*, Paris : Cerf, 2020 (Cahiers Évangile).
- Law David R., *The Historical-Critical Method: A Guide for the Perplexed*, London ; New York : Continuum, 2012.
- Marguerat Daniel et Bourquin Yvan, *Pour lire les récits bibliques : initiation à l'analyse narrative*, Paris ; Genève : Cerf ; Labor et fides, 2009.
- Marguerat Daniel et Curtis Adrian (dirs.), *Intertextualités : la Bible en échos*, Genève : Labor et Fides, 2000 (Le monde de la Bible).

⁴⁵ Cette belle comparaison nous vient de Max-Alain Chevallier, *Souffle de Dieu. Le Saint-Esprit dans le Nouveau Testament*, Le Point Théologique II, 54, Paris : Beauchesne, 1990, p. IX.

- Moyise Steve, *The Old Testament in the New. An Introduction*, 2^e éd., London: T. & T. Clark, 2015.
- Porter Stanley E., *A Handbook to the Exegesis of the New Testament*, Boston: Brill, 2002.
- Powell Mark Allan, *What is Narrative Criticism?*, Minneapolis : Fortress Press, 1990.
- Resseguie James L., *Narrative Criticism of the New Testament: An Introduction*, Grand Rapid, Mich. : Baker Academic, 2005.
- Richelle Matthieu, *Guide pour l'exégèse de l'Ancien Testament. Méthodes, exemples et instruments de travail*, France : Vaux-sur-Seine-Édifac et Charols-Excelsis, 2012.
- Tov Emanuel, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, 3^e éd., Minneapolis : Fortress Press, 2012.