

HOKHMA

Revue de réflexion
théologique

2021

SPÉCIAL MÉTHODES D'EXÉGÈSE (première partie)

Éditorial par Michaël de Luca et Benoît Lemestrez

La rhétorique biblique par Roland Meynet

Établir le texte original. Quelques jalons pour
une pratique réaliste de la critique textuelle par Timothée Minard

Les approches critiques historico-narrative/rhétorique
par Cédric Eugène

Lecture narratologique de la péripécie de la femme
à la perte de sang dans le récit marcieen (Mc 5,25-34)
par Benoît Lemestrez

La critique canonique par Donald Cobb

Chronique de livre

Le respect du Seigneur
est le commencement de la sagesse.

Proverbes 9,10

N°
120

Tarifs 2021

La revue *Hokhma* publie deux numéros par an. On peut se procurer ces numéros en souscrivant un abonnement annuel ou bien en achetant les numéros séparément.

ABONNEMENT 2021	Zone Euro et autres pays	Suisse	Canada
normal	20 €	25 CHF	25 CA\$
réduit	17 €	21 CHF	21 CA\$
(tarif réduit : étudiants, ecclésiastiques, demandeurs d'emploi.)			
soutien	30 €	40 CHF	42 CA\$
(pour nous permettre d'abonner en plus de vous-même, à l'étranger, un institut biblique, théologique ou pastoral qui le demande.)			

PRIX DU NUMÉRO PARU JUSQU'AU N° 105 (2014) : 4 € / 6 CHF / 6 CA\$ (tarif unique)

PRIX DU NUMÉRO à partir du N° 106 :

normal	10 €	14 CHF	14 CA\$
réduit	8 €	12 CHF	11 CA\$

Pour tout règlement, veuillez indiquer précisément l'objet de la commande.

Tout abonnement non résilié avant le 31 décembre est considéré comme tacitement renouvelé.

Les commandes et les paiements doivent être envoyés aux adresses suivantes. Commande possible par notre site internet (www.hokhma.org) et sur le site de Croire Publications (www.croirepublications.com/hokhma).

Adresses de commande :

POUR LE MONDE ENTIER (SAUF LE CANADA) :

HOKHMA – c/o CROIRE-PUBLICATIONS, 48 rue de Lille, 75007 PARIS (chèque ou virement à l'ordre de Croire-Publications),

RIB : Établissement : 20041 / Guichet : 00001 / N° compte : 2990961A020 / Clé RIB : 61 / Domiciliation : Paris IDF Centre Financier, 11 rue Bourseul, 75900 Paris Cedex 15

IBAN : FR88 / 2004 / 1000 / 0129 / 9096 / 1A02 / 061

Code B.I.C. : PSSTFRPPPAR

CANADA, chèque à l'ordre **La Ligue pour la Lecture de la Bible** :

1701 rue Belleville. Lemoyne, Qc J4P 3M2

Pour des conditions particulières, veuillez vous adresser à l'adresse française. La revue *Hokhma* n'est pas subventionnée. Merci de contribuer, par un paiement régulier, à sa parution et à sa diffusion.

***Spécial Méthodes d'exégèse
(première partie)***

3 *Éditorial*

Michaël de Luca et Benoît Lemestrez

5 *La rhétorique biblique*

Roland Meynet

33 *Établir le texte original.*

*Quelques jalons pour une pratique réaliste
de la critique textuelle*

Timothée Minard

**59 *Les approches critiques historico-
narrative/rhétorique***

Cédric Eugène

**83 *Lecture narratologique de la péricope
de la femme à la perte de sang dans
le récit marcién (Mc 5,25-34)***

Benoît Lemestrez

109 *La critique canonique*

Donald Cobb

119 *Chronique de livre*

Éditorial

Le champ d'étude de l'exégèse est caractérisé par plusieurs méthodes d'investigation toutes aussi intéressantes les unes que les autres. Cependant, un des écueils que l'on rencontre régulièrement réside dans leur complexité. Dès lors, il est avantageux et enrichissant pour l'étudiant, le théologien, le pasteur, ainsi que toute personne active dans le ministère, ou encore, toute personne intéressé(e), de s'enquérir de ces méthodes.

Le numéro *Hokhma* que vous êtes en train de découvrir a pour ambition de présenter un panel des différentes approches exégétiques contemporaines de façon abordable. Ainsi, il pourra fonctionner comme un véritable manuel et outil de travail. Pour ce faire, plusieurs exégètes francophones ont été sollicités afin de fournir un parcours initiatique à nos lecteurs. Vu la grande variété des méthodes exégétiques présentées, nous avons décidé de vous offrir deux numéros (les 120 et 121) sur ce sujet. Nous tenons à exprimer notre gratitude pour l'effort didactique de chacun des contributeurs dans l'optique de fournir à nos lecteurs ces deux numéros qui, pris ensemble, se présenteront comme une véritable introduction aux méthodes d'exégèse des textes de l'Ancien et du Nouveau Testament.

Dans ce numéro 120, vous découvrirez les cinq contributions suivantes :

Roland Meynet, professeur de théologie biblique à l'Université Pontificale Grégorienne, Rome, nous fait profiter de ses connaissances sur la rhétorique biblique en soulignant la spécificité sémitique de la structure des textes bibliques. Le lecteur est invité à une mise en pratique au travers d'exercices didactiques proposés par l'auteur au fil de sa contribution (avec corrections en fin d'article).

Timothée Minard, professeur à l'Institut Supérieur de Théologie Évangélique, Antananarivo (Madagascar) docteur en théologie de l'école doctorale de Théologie Protestante de Strasbourg, est spécialiste du prophétisme dans le Nouveau Testament. Il est en outre l'auteur d'un ouvrage sur le prophétisme qui sortira dans quelques mois aux éditions Excelsis. Dans sa contribution pour ce numéro, il nous introduit dans le monde de la critique textuelle et nous encourage à utiliser les outils présentés de façon « raisonnée » dans l'optique d'une étude constructive et édifiante.

Cédric Eugène est doctorant en théologie à l'école doctorale de Théologie Protestante de Strasbourg, professeur de grec et de Nouveau Testament à la Faculté Libre de Théologie Évangélique de Vaux-sur-Seine. Spécialiste de l'évangile de Matthieu, il nous entraîne pas à pas dans les différentes étapes de l'exégèse des textes du premier évangile.

Benoît Lemestrez est doctorant en théologie à l'Evangelische Theologische Faculteit (Louvain, Belgique), il est directeur de l'Institut Biblique Start Up Ministries (Suisse) et se spécialise en exégèse narrative, principalement dans l'évangile de Marc. C'est en particulier sur la péricope de la femme atteinte de perte de sang (Marc 5,25-34) que porte cette contribution. La méthode d'analyse narratologique est présentée et mise en pratique au travers de l'étude détaillée de ce passage.

Donald Cobb, professeur de Nouveau Testament à la Faculté Jean Calvin, Aix-en-Provence, nous présente ici l'approche dite « canonique » de l'auteur Brevard Childs. Cette approche, qui a fait date dans la littérature exégétique anglo-saxonne, est rarement présentée en français. Nous remercions Donald Cobb d'avoir contribué dans nos pages à combler ce vide relatif en nous présentant, de façon concise et précise, l'historique des travaux de Childs ainsi que les apports et les limites de sa méthode.

Les chroniques de livres viennent clore ce numéro, avec des publications sur des sujets d'actualité. Nous attirerons en particulier l'attention des lecteurs sur la chronique du commentaire de René Jacob, *L'Évangile de Marc – L'Évangile de la Foi* (Paris, 2020) dont notre cher chroniqueur Alain Décoppet souligne les points positifs et négatifs, notamment dans la perspective d'une lecture rhétorique.

Dans l'espoir que ce numéro, et le suivant, vous apporteront des clefs constructives pour votre étude de la Bible, l'équipe éditoriale de *Hokhma* vous souhaite une bonne lecture.

La rhétorique biblique

par Roland
MEYNET,

jésuite,
professeur émérite
de théologie biblique
à l'Université Pontifi-
cale Grégorienne,
Rome

Ce n'est pas la première fois que je présente la rhétorique biblique de manière synthétique dans les limites d'un article. Le premier que j'ai publié sur le sujet racontait essentiellement l'histoire de sa découverte¹. Puis, à la demande d'une revue portugaise, j'en faisais une présentation pour grand public², qui fut traduite ensuite en italien, français, arabe, anglais, japonais, polonais et espagnol³. J'y suis revenu ensuite plusieurs fois, sous différentes formes⁴.

Il faut tout d'abord distinguer rhétorique biblique et sémitique d'une part et d'autre part, rhétorique gréco-latine classique, bref, notre rhétorique occidentale.

1. La rhétorique classique, occidentale

Cette rhétorique est dite *classique* car c'est celle que nous avons apprise depuis plus de vingt siècles et jusqu'à présent dans les salles

¹ Roland Meynet, « Histoire de l'analyse rhétorique en exégèse biblique », *Rhetorica* 8 (1990), pp. 291-320.

² « A Análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia », *Broteria* 137 (1993), pp. 391-408 ; mis à jour dans www.retoricabiblicaesemiteca.org > Ressources > Un article (07.03.2002).

³ Voir www.retoricabiblicaesemiteca.org > Ressources > Un article.

⁴ « La rhétorique biblique et sémitique. État de la question », *Rhetorica* 28 (2010), pp. 290-312 ; « La rhétorique biblique et sémitique », *Catholic Theology and Thought* 72 (2013), pp. 44-77 ; « Rhétorique biblique, rhétorique de l'énigme », *Rhetorica* 33 (2015), pp. 147-180 ; « Une nouvelle présentation de la rhétorique biblique et sémitique », *Exercices de rhétorique* [En ligne] 8 (2017), mis en ligne le 25 janvier 2017. URL : <http://rhetorique.revues.org/486>.

de *classe*, de l'école primaire à l'université. Notre rhétorique est née en Grèce au IV^e siècle avant J.-C., avec Aristote. Elle est issue de l'expérience des orateurs qui parlaient sur l'Agora, lieu public où les questions politiques étaient discutées, et aussi au tribunal où il fallait défendre sa cause. Dans les deux cas, il s'agissait de « convaincre » les auditeurs et de plaire afin de mieux convaincre.

C'est exactement ce que nous continuons à faire aujourd'hui, non seulement dans les instituts de sciences politiques où les politiciens sont formés, mais aussi dans les cours de formation des partis et des syndicats. Au lycée on apprend à rédiger une dissertation : les professeurs apprennent à composer une *introduction* (capter l'attention du lecteur, annoncer la division ou le plan), puis le *développement* (souvent en trois phases : thèse, antithèse, synthèse) enfin la *conclusion* (qui comprend la récapitulation et doit ouvrir le discours sur les développements possibles). Le discours, comme en mathématiques, est linéaire : à partir des prémisses, le raisonnement progresse avec toute une série d'arguments ou de preuves, jusqu'à la conclusion où le lecteur trouve clairement le point où le locuteur voulait le conduire, pour obtenir son consentement, l'adhésion à ses idées. Voilà donc, à grands traits, ce qu'est la rhétorique occidentale classique, celle qui a progressivement imposé ses règles partout dans le monde.

2. La rhétorique biblique, sémitique

Contrairement à ce que pensent beaucoup d'Occidentaux, la rhétorique classique n'est pas la seule au monde ! Un proverbe africain dit : « Seul celui qui n'a jamais quitté son village, croit que seule sa mère sait faire la bouillie ». Le « village » en question dans ce cas peut s'appeler Paris, New York ou Berlin... Il existe aussi, entre autres, une rhétorique biblique, et plus largement sémitique, c'est-à-dire utilisée dans toute l'aire géographique et culturelle du Proche-Orient. Laissons de côté les textes babyloniens, ougaritiques ou pharaoniques et concentrons-nous sur la Bible. Tout simplement parce que c'est dans les textes bibliques que cette rhétorique spécifique a été découverte.

J'ai dit « découverte » ! Oui, parce que cette rhétorique ne faisait pas parler d'elle-même ; et c'est pourquoi on n'en parlait pas, ou très peu jusqu'à une date relativement récente. Et aussi parce que nous voulions trouver les mêmes règles dans la littérature biblique que dans la rhétorique grecque-latine classique. Par exemple, des gens respectables comme Flavius Josèphe et Origène pensaient trouver des pentamètres ou des hexamètres dans la poésie hébraïque (comme s'ils disaient des octosyllabes ou des alexandrins, ces vers français

qui ont huit ou douze syllabes !)⁵. Mais le vers hébreu n'obéit pas aux lois de la poésie grecque ou latine, ni à celle de la poésie française classique. Il faut résolument quitter notre petit village... Nous parlons de « découverte », parce que, contrairement au monde gréco-romain, aucun traité de rhétorique n'a jamais été composé dans le monde biblique et sémitique. Cette rhétorique et ses lois ont donc dû être découvertes par les chercheurs⁶.

3. La découverte fondamentale : *le parallelismus membrorum*

La découverte de la structure du verset hébreu est attribuée à un professeur de poésie, Robert Lowth, qui enseignait à l'Université d'Oxford au XVIII^e siècle. En 1753, il publie ses *Leçons sur la poésie sacrée des Hébreux*⁷. Ce que la postérité a universellement retenu, c'est sa dix-neuvième leçon sur ce qu'il appelle « le parallélisme des membres ». Voici le premier exemple qu'il donne :

¹ Quand sortit la maison	Israël de Jacob	<i>d'Égypte,</i> <i>de chez un peuple étranger</i> (Ps 114,1)
--	----------------------------------	--

Comme on peut le voir, ce premier type de « vers » hébreu est composé de deux « membres » qui disent en d'autres termes pratiquement la même chose : « la maison de Jacob » est une autre façon de dire « Israël », parce que « Jacob », fils d'Isaac, a reçu le nom d'« Israël » de l'ange avec lequel il combattit toute une nuit (Gn 32,23-33) ; de plus, « la maison de Jacob » signifie sa famille, c'est-à-dire ses douze fils, ceux qui ont donné leurs noms aux douze tribus d'Israël.

Il en va de même pour les vers suivants, comme on le voit dans cette réécriture :

⁵ Voir James K. Kugel, *The Idea of Biblical Poetry. Parallelism and Its History*, Yale University Press, New Haven-London, 1981, pp. 149-156.

⁶ Sur l'histoire de cette découverte voir R. Meynet, *L'Analyse rhétorique. Une nouvelle méthode pour comprendre les textes bibliques : textes fondateurs et exposé systématique*, Initiations, Paris, 1989, « Première partie : les textes fondateurs », pp. 23-173 (trad. italienne et anglaise) ; repris et abrégé dans mon *Traité de rhétorique biblique*, deuxième édition revue et corrigée, Rhétorique Sémitique 11, Gabalda, Pendé, 2013, chap. 1 : « Historique », pp. 31-110 (trad. italienne et anglaise) ; voir aussi mon article « Histoire de l'analyse rhétorique en exégèse biblique », *Rhetorica* 8 (1990), pp. 291-320 ; et surtout, « La rhétorique biblique et sémitique. État de la question », *Rhetorica* 28 (2010), pp. 290-312. Voir www.retoricabiblicaesemitaica.org > La rhétorique biblique > Histoire et textes fondateurs.

⁷ R. Lowth, *De sacra poesi Hebraeorum praelectiones academicae Oxonii habitae*, Oxford, 1753.

³ <i>La mer</i> <i>le Jourdain</i>	vit retourna	et s' enfuit , en arrière .
⁴ <i>Les montagnes</i> <i>les collines,</i>	bondirent comme petits	comme des béliers , du troupeau .
⁵ <i>Qu'as-tu,</i> <i>Jourdain,</i>	<i>mer,</i> à retourner	à t' enfuir , en arrière ?
⁶ <i>Montagnes,</i> <i>collines,</i>	à bondir comme petits	comme des béliers , du troupeau ?

On perçoit le rythme original de l'hébreu : chaque membre comprend trois termes ou trois « accents ». Les deux membres de chacun de ces versets – qu'aujourd'hui nous appelons « segments » – sont complémentaires : « la mer » est la mer Rouge qu'Israël a traversée au début de l'exode, quittant l'Égypte, le pays de l'esclavage. « Le Jourdain » est le fleuve qu'il a traversé à la fin de l'exode pour entrer dans la terre promise, la terre de Canaan. « Les montagnes » sont grandes comme les « béliers » et « les collines » sont petites comme les agneaux, que le texte appelle littéralement « les fils du petit-bétail ». « La mer » est grande, le fleuve « Jourdain » est petit.

Tous ces segments, Lowth les appelle « synonymiques », mais il existe une deuxième catégorie de parallélisme, le « parallélisme antithétique », dans lequel les deux membres s'opposent :

sont fidèles	les blessures	<i>de l'ami</i>	
mais trompeurs	les baisers	<i>de l'ennemi</i>	(Pr 27,6)

Il est enfin une troisième catégorie, le « parallélisme synthétique », où la construction des deux membres est similaire : elle n'est ni synonymique ni antithétique, mais complémentaire :

<i>Une fois</i>	a parlé	Dieu,	
<i>deux fois</i>	cela	j'ai entendu	(Ps 62,12).

Cette typologie qui énumère trois types de parallélisme – synonymique, antithétique et synthétique ou constructif – est ce qui est mentionné dans les dictionnaires. Mais il existe une autre typologie, moins répandue, qui distingue le « bicolon », le « tricolon » et aussi le « monocolon », selon le nombre de « cola » (le *colon* est le nom grec de ce que le latin appelle le *membrum*) qui contient l'unité supérieure au membre et que Lowth ne nomme pas et que nous appelons le « segment ».

Lowth a donc noté – dans les pages dédiées au parallélisme synonymique, puis dans les pages dédiées au parallélisme synthé-

tique – qu’il existe non seulement des segments à deux membres (que nous appelons « bimembres »), mais aussi des segments à trois membres (les « trimembres ») :

Allons ; revenons au Seigneur ;
car il nous a déchirés *et il nous guérira,*
il nous a blessés *et il nous pansera.*

Il nous rendra la vie après deux jours,
le troisième jour *il nous ressuscitera ;*
et nous vivrons en sa présence (Os 6,1-2).

Il a également noté l’existence du segment « unimembre », qui dans l’exemple suivant se situe entre deux segments bimembres (il appelle l’ensemble « pentacolon ») :

Elle verra	Ashqelôn	et elle craindra
et Gaza ,	et elle souffrira	beaucoup.
Et Éqrôn,	car elle fut confondue dans son attente.	
Et périra	le roi	de Gaza
et Ashqelôn	ne sera plus habitée	(Za 9,5).

Telles sont les bases de ce qui se développera plus tard et est appelé maintenant « rhétorique biblique ».

Avant d’aller plus loin, il faut dire que la découverte attribuée à Lowth remonte bien au-delà du milieu du XVIII^e siècle : en fait, le professeur d’Oxford se réfère, en le citant longuement, à un rabbin italien du XVI^e siècle, rabbi Azarias dei Rossi, qui avait mis en évidence le système de la poésie juive. Et l’on pourrait remonter encore plus haut. La conscience du parallélisme des membres est certainement très ancienne.

Une fois averti de l’existence du parallélisme des membres, on peut constater qu’il se retrouve partout, par exemple dans les Psaumes. Ouvrons simplement le livre et lisons, par exemple, le Ps 44, celui qui commence par le segment suivant :

Ô Dieu, de nos oreilles nous avons entendu,
nos pères ont raconté à nous...

et qui continue jusqu’à la fin avec des segments tous bimembres, synonymiques, antithétiques et synthétiques.

Mais le parallélisme des membres se retrouve également dans les prophètes et même dans les textes narratifs de l’Ancien Testament, et aussi du Nouveau Testament.

4. Le développement : compositions parallèles et concentriques

Les compositions parallèles

Lowth avait vu que deux segments bimembres pouvaient former un ensemble (qu'il appelle « tétracolonne ») de composition parallèle :

¹³ <i>Des cieux</i> il voit	REGARDE tous les enfants	le Seigneur, des hommes.
¹⁴ <i>Du lieu</i> tous les habitants	<i>de sa demeure</i> de la terre	IL CONTEMPLE (Ps 33,13-14).

Pour mieux faire voir les correspondances, nous avons ajouté les alignements verticaux des termes et des différences de caractères. Voici un autre exemple, toujours fourni par Lowth :

Car ton époux (est)	TON CRÉATEUR ; <i>des armées</i>	son nom.
<i>Yhwh</i>		
Et ton rédempteur	LE SAINT <i>de toute la terre</i>	D'ISRAËL ; il sera appelé (Is 54,5).
<i>Dieu</i>		

Dans les deux derniers cas, les deux segments forment un « morceau » (dans la terminologie de la rhétorique biblique).

Lowth aurait pu aller plus loin en notant la composition parallèle des quatre segments bimembres de son premier exemple (Ps 114,3-6) :

= ³	La	MER	vit	et <i>s'enfuit</i> ,
=	le	Jourdain	retourna	en arrière ;
:	⁴ les	<i>MONTAGNES</i>	BONDIRENT	comme béliers,
:	les	<i>collines</i>	comme <i>petits</i>	<i>du troupeau.</i>
.....				
= ⁵		Qu'as-tu,	MER,	à <i>t'enfuir</i> ,
=		Jourdain,	à retourner	en arrière ;
:	⁶	<i>MONTAGNES,</i>	à BONDIR	comme béliers,
:		<i>collines,</i>	comme <i>petits</i>	<i>du troupeau ?</i>

Il s'agit en fait de deux morceaux, chacun formé de deux segments bimembres, qui constituent une « partie ». Donc, avec cet exemple, nous avons trois niveaux, celui des « segments » (ici seulement des bimembres), celui des « morceaux » (ici chacun composé

de deux segments) et enfin celui de la « partie » (qui comprend ici deux morceaux).

Les compositions concentriques

Lowth a noté aussi la *composition concentrique*. Reprenons le même exemple :

+ Elle verra	Ashqelôn	et elle craindra,
:: et Gaza ,	et elle souffrira	beaucoup.
= Et ÉQRÔN , car elle fut confondue dans son attente.		
:: Et périra	le roi	de Gaza
+ et Ashqelôn	ne sera plus habitée	(Za 9,5).

Les noms des villes philistines se correspondent de manière concentrique : aux extrémités « Ashqelôn », « Gaza » en deuxième et avant-dernière position, et enfin « Éqrôn », seule au centre.

Les signes typographiques placés au début de chaque élément permettent de mieux visualiser la composition : « plus » au début et à la fin, « double deux points » après et « égale » au centre.

Ce seront deux chercheurs des années 1820-25 qui, sur les fondations posées par Lowth, ont construit le premier édifice de la rhétorique biblique. Le premier était irlandais, John Jebb⁸, et le deuxième anglais, Thomas Boys⁹. Dans la tradition de l'empirisme anglo-saxon, ils ont noté que, à tous les niveaux, de nombreux textes bibliques sont composés en parallèle ou de manière concentrique¹⁰.

(Tournez la page, svp.)

⁸ John Jebb, *Sacred Literature comprising a review of the principles of composition laid down by the late Robert Lowth, Lord Bishop of London in his Praelectiones and Isaiah: and an application of the principles so reviewed, to the illustration of the New Testament in a series of critical observations on the style and structure of that sacred volume*, T. Cadell & W. Davies, London, 1820.

⁹ Thomas Boys, *Tactica Sacra. An attempt to develop, and to exhibit to the eye by tabular arrangements, a general rule of composition prevailing in the Holy Scriptures*, T. Hamilton, London, 1824 ; *idem*, *A Key to the Book of the Psalms*, L.B. Seeley & Sons, London, 1825.

¹⁰ Les textes de Lowth, de Jebb, de Boys et de Forbes, sont accessibles sur le site de la Société internationale pour l'étude de la Rhétorique Biblique et Sémitique : www.retoricabiblicaesemitica.org > La rhétorique biblique > Histoire et textes fondateurs.

Voici un premier exemple, très simple, de composition parallèle :

Demandez	et il sera donné à vous,
<i>cherchez</i>	<i>et vous trouverez,</i>
frappez	et l'on ouvrira à vous;
Car quiconque demande	reçoit,
<i>qui cherche</i>	<i>trouve,</i>
et à qui frappe,	il sera ouvert (Mt 7,7-8) ¹¹ .

En voici un autre, beaucoup plus développé (Mt 7,24-27)¹² :

+ ²⁴ Quiconque donc,	ENTEND	CES MIENNES PAROLES,	
+ et	FAIT	ELLES,	
–	sera comparable	à un homme	AVISÉ,
– qui	a construit	sa maison	sur le roc.
.....			
: ²⁵ Et	<i>est descendue</i>	la pluie,	
: et	<i>sort venus</i>	les fleuves,	
: et	<i>ont soufflé</i>	les vents,	
:: et	<i>sont tombés-contre</i>	cette maison-là.	
.....			
= Et elle	N'EST PAS TOMBÉE,		
= car	elle avait été fondée		sur le roc.

+ ²⁶ Et quiconque	ENTEND	CES MIENNES PAROLES,	
+ et	ne FAIT pas	ELLES,	
–	sera assimilé	à un homme	INSENSÉ,
– qui	a construit	sa maison	sur le sable.
.....			
: ²⁷ Et	<i>est descendue</i>	la pluie,	
: et	<i>sort venus</i>	les fleuves,	
: et	<i>ont soufflé</i>	les vents,	
:: et	<i>ont heurté-contre</i>	cette maison-là.	
.....			
= Et elle	EST TOMBÉE,		
= et	était	sa chute	grande.

Ce texte est de la taille d'un « passage » ; ce passage comprend deux « parties » parallèles entre elles : chacune est placée dans un cadre. Chaque partie se compose de trois morceaux : les morceaux sont séparés les uns des autres par une ligne pointillée. La réécriture permet de visualiser la composition du texte à ses différents niveaux d'organisation : les membres sur une seule ligne, les segments séparés par une ligne blanche, les morceaux séparés par une ligne pointillée,

¹¹ J. Jebb, *Sacred Literature*, p. 156.

¹² J. Jebb, *Sacred Literature*, p. 213.

les parties placées dans un cadre. Et pourquoi tout ce travail ? Pour montrer la logique du texte. Les deux premiers segments des premiers passages du verset 24 établissent une comparaison entre celui qui écoute et fait les paroles de Jésus et la construction d'une maison sur le rocher ; puis au verset 26 entre celui qui ne fait pas et construit sur le sable. Les deuxièmes morceaux comprennent un trimembre et un unimembre, le premier décrivant la tempête (« pluie », « fleuves » et « vents ») et le second l'attaque contre la maison. Enfin, les derniers morceaux comprennent un seul segment bimembre qui dit les conséquences opposées de la tempête pour les deux types de maisons : la première est tombée, l'autre non. Notons qu'à la fin de la première partie, dans le dernier membre, est donnée la raison pour laquelle la maison n'est pas tombée, tandis qu'à la fin de la deuxième partie, le dernier membre souligne le résultat de la chute, qui est totale.

D'autres textes sont composés de manière concentrique. Voici une « partie » du Ps 115¹³ :

+ ⁴ Leurs idoles – FAITES	argent par des mains	et or d'homme.	
.....			
· ⁵ Une	BOUCHE à elles	et elles ne PARLENT pas,	
: des	YEUX à elles	et elles ne VOIENT pas,	
: ⁶ des	OREILLES à elles	et elles n' ÉCOUTENT pas ;	
un	NEZ à elles	et elles ne SENTENT pas ;	
: ⁷ les	MAINS - d'elles	et elles ne TOUCHENT pas,	
: les	PIEDS - d'elles	et elles ne MARCHENT pas,	
· elles ne	MURMURENT pas	avec le GOSIER - d'elles.	
.....			
– ⁸ Comme elles	seront	les FAISANT elles,	
+ tous ceux qui	s'assurent	en elles	(Ps 115,4-8)

Les morceaux extrêmes se correspondent : le dernier terme, « en elles » se réfère au premier, « leurs idoles », c'est-à-dire les idoles des nations païennes. De la même manière, « ils s'assurent » rappelle « argent et or » car c'est dans ces richesses que beaucoup de gens

¹³ Jebb avait noté la construction concentrique de Ps 135,15-18 (J. Jebb, *Sacred Literature*, pp. 57-58) ; la composition de Ps 115,4-8, semblable mais plus développée, a été découverte par Nils W. Lund, *Chiasmus in the New Testament. A Study in Formgeschichte*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1942, pp. 104-106 ; reprint, *Chiasmus in the New Testament. A Study in the Form and Function of Chiastic Structures*, Hendrickson, Peabody MA, 1992.

mettent leur confiance, « s'assurent ». Le verbe « faire » revient dans le deuxième membre du v. 4 et dans le premier membre du v. 8. Les deux segments se correspondent de manière spéculaire.

Alors que les morceaux extrêmes ne comprennent qu'un seul segment, le morceau central en contient trois, deux trimembres qui encadrent un unimembre. Dans ce morceau central, les organes des idoles sont également organisés de manière concentrique : aux extrémités « bouche » et « gorge » qui ne « parlent » pas ni ne « murmurent », puis ce sont les couples traditionnels « yeux » et « oreilles », « mains » et « pieds », et enfin au centre, le « nez ». À noter que les organes sont sept, chiffre biblique de la totalité.

Diviser ce texte en quatre strophes de quatre ou de trois membres, comme dans la traduction liturgique, c'est lui imposer une structure de type occidental. Tout d'abord, c'est ne pas respecter pas les limites d'une unité très compacte. Ensuite une telle organisation n'est pas celle du texte ; elle le « défigure » car elle ne respecte pas sa composition, sa « figure » :

³ *Notre Dieu, il est au ciel ;
tout ce qu'il veut, il le fait.*

⁴ Leurs idoles : or et argent,
ouvrages de mains humaines.

⁵ Elles ont une bouche et ne parlent pas,
des yeux et ne voient pas,
⁶ des oreilles et n'entendent pas,
des narines et ne sentent pas.

⁷ Leurs mains ne peuvent toucher,
leurs pieds ne peuvent marcher,
pas un son ne sort de leur gosier !

⁸ Qu'ils deviennent comme elles,
tous ceux qui les font,
ceux qui mettent leur foi en elles.

Les idoles ont tous les organes d'un être vivant, mais aucun ne fonctionne : tout est mort. Et c'est ce qui arrivera à ceux qui les adorent : ils seront morts comme elles. On pourra se demander ce que fait le « nez » en plein centre ! On dira que c'est le seul organe qui n'est pas double, au contraire des mains et des pieds, des yeux et des oreilles.

Mais c'est là une explication très superficielle ! La « bouche » et la « gorge » sont aussi placées en position de relief, aux extrémités, et le redoublement souligne son importance : un dieu qui ne parle pas, qui n'a rien à dire, est un pauvre dieu, il n'est rien !

Quant au « nez », il faut se rappeler que, selon le récit de création au deuxième chapitre de la Genèse, Dieu a insufflé un souffle de vie dans le nez d'Adam (Gn 2,7). La fabrication d'une idole qui n'a pas de souffle dans le nez est une caricature de la création... Un dieu qui a une bouche dont pas un mot ne sort, un nez dans lequel n'entre pas le parfum des offrandes qui lui sont faites, des parfums ou des holocaustes – c'est-à-dire des animaux entièrement consumés par le feu et dont l'odeur agréable monte vers le Dieu du ciel –, c'est un dieu absolument inexistant. Et de même ceux qui font de telles idoles et les adorent sont inexistantes, ils ne sont pas de véritables créatures du Dieu vivant. Voici quelques réflexions que la composition concentrique de ce texte a invitées à produire.

5. Quelques exercices...

Et maintenant, à vous de jouer ! Et si vous récriviez un texte comme vous avez vu que je l'ai fait ?

Premier exercice. Commençons par un texte bref de la Bible hébraïque :

⁴ Toi, tu as ordonné tes préceptes, pour observer complètement.

⁵ Si seulement étaient établis mes chemins, pour observer tes décrets

(Ps 119,4-5)

Rappel des règles de réécriture :

- un membre par ligne,
- une ligne blanche entre les segments,
- les termes alignés verticalement pour visualiser le rythme.

Quand vous aurez fini, vous pourrez voir le « corrigé » à la fin de l'article.

Deuxième exercice. Un autre petit exercice, à peine plus long :

¹ Heureux les parfaits de chemin, les marchant dans la loi de Yhwh.

² Heureux les gardant ses ordres, de tout cœur ils le recherchent.

³ Jamais ils n'ont commis d'iniquité ; dans ses chemins ils marchent.

Troisième exercice : Encore un, pour que vous puissiez vérifier vos progrès :

⁶ Alors je ne rougirai pas, en regardant vers tous tes commandements.

⁷ Je te louerai en droiture de cœur, instruit des jugements de ta justice.

⁸ Tes décrets j'observerai, ne m'abandonne pas complètement.

6. Fonction de l'analyse rhétorique biblique

Nous avons dit en commençant que le but de la rhétorique greco-latine classique était de convaincre, de plaire pour convaincre. Maintenant, nous devons dire quelle est la fonction de la rhétorique biblique et sémitique. Sa fonction est d'interroger le lecteur, de le pousser à réfléchir et à trouver lui-même la réponse. La rhétorique biblique est la rhétorique de l'énigme. « Le Grec démontre, le Juif montre ». Le Juif ne cherche pas à convaincre, à séduire pour amener le lecteur à adopter son point de vue ; il montre, il indique le chemin que le lecteur peut suivre s'il veut comprendre : « Si vous voulez comprendre, vous pourriez aller dans cette direction ».

Voici un exemple qui permettra d'expérimenter ce type de rhétorique selon la définition qui vient d'être énoncée. Le Psaume 113 se compose de trois parties encadrées par le même « Alléluia », traduit littéralement par « Louez Yah »¹⁴.

Dans la première partie (1b-4), notons seulement la construction spéculaire du morceau central (2-3). Aux extrémités, deux souhaits synonymes : « Soit le nom de Yhwh béni » et « loué (soit) le nom de Yhwh ». Entre les deux souhaits, le complément de temps qui indique la totalité (« de maintenant et jusqu'à toujours »), puis le complément de lieu qui indique également la totalité (« du Levant du soleil jusqu'à son Couchant »).

Au centre, une question, la seule du psaume. Tous les articles consultés sur ce psaume disent qu'il s'agit d'une « question rhétorique », c'est-à-dire d'une fausse question dont la réponse est évidente : « Il n'y a personne comme le Seigneur notre Dieu ». Cette réponse n'est évidemment pas fausse, mais est-ce la seule réponse ? Est-ce la plus importante ? Nous devons examiner les relations entre les parties et accorder une attention particulière aux mots identiques. Et aussi aux synonymes : le premier segment de la troisième partie (5b-6) correspond au dernier segment de la première partie (4) : au couple

« les cieux et la terre » de 6 correspond celui des « nations » et des « cieux ». De plus, les premiers mots de ces segments, « Exalté » et « Il s'élève » sont synonymes.

¹ LOUEZ YAH !

+ LOUEZ, serviteurs de
+ LOUEZ le nom de

YHWH,
YHWH.

- ² Soit le nom de YHWH **béni**
 . de maintenant et jusqu'à toujours ;
 . ³ du Levant du soleil jusqu'à son Couchant
- LOUÉ le nom de YHWH.

+ ⁴ **EXALTÉ** au-dessus de toutes *LES NATIONS*, YHWH,
+ au-dessus *DES CIEUX* sa gloire.

⁵ Qui est comme YHWH notre Dieu ?

+ **IL S'ÉLÈVE** pour s'asseoir,
+ ⁶ il s'abaisse pour voir
+ dans *LES CIEUX* et sur *LA TERRE*.

- ⁷ Il **relève** de la poussière le dépourvu,
- du fumier **IL EXALTE** le pauvre,
 : ⁸ pour l'asseoir avec des princes,
 : avec les princes de son peuple ;
- ⁹ il assied la stérile de maison,
 : mère de fils heureuse.

LOUEZ YAH !

Un mot est répété dans les deux parties principales du texte : « exalté » en 4 et « il exalte » en 7. La troisième partie apporte la réponse à la question centrale. Quel autre dieu fait ce que Yhwh fait pour les hommes ? Quel est le dieu, dont la transcendance absolue, telle que décrite à la fin de la deuxième partie (4), consiste à « s'abaisser » dans la « poussière » et le « fumier » où se trouvent le « dépourvu » et « le pauvre » ? Non seulement le Seigneur s'abaisse au plus bas, mais s'il le fait, c'est pour « exalter » l'humilié (7) comme lui-même est « exalté » par-dessus tout (4). Donc la réponse à la question qui semble évidente – « Il n'est absolument personne sur terre et au ciel qui est comme le Seigneur notre Dieu ! » (voir Ps 40,6 ; 86,8) – peut être complétée ou même complètement renversée : ce sont les pauvres et les stériles qui sont « comme le Seigneur notre Dieu ». Voilà qui est vraiment fantastique. Pourtant, c'est ce qui était

prévu pour l'humain dès l'origine : « Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa ; mâle et femelle il les créa » (Gn 1,27).

Mais ne nous arrêtons pas en si bon chemin et allons un peu plus loin. Le Ps 113 est le premier d'un ensemble qui regroupe les six psaumes du Hallel égyptien (Ps 113–118) ; le Hallel est chanté par les juifs et par les chrétiens durant la célébration de la nuit pascale. Les Ps 113 et 114 forment une séquence, et, si on peut évidemment les lire séparément, il est encore plus significatif de les lire ensemble :

113,¹ Louez Yah ! Louez, serviteurs de Yhwh, louez le nom de Yhwh. ² Soit le nom de Yhwh béni de maintenant et jusqu'à toujours ; ³ du levant du soleil jusqu'à son couchant loué le nom de Yhwh. ⁴ Exalté au-dessus de toutes les nations, Yhwh, au-dessus des cieus sa gloire.

⁵ Qui est comme Yhwh notre DIEU ?

Il s'élève pour s'asseoir, ⁶ il s'abaisse pour voir dans les cieus et sur la TERRE. ⁷ Il relève de la poussière le dépourvu, du fumier il exalte le pauvre, ⁸ pour l'asseoir avec des princes, avec les princes de son peuple ; ⁹ il assied la stérile de **maison**, mère de FILS heureuse. Louez Yah !

114,¹ Quand Israël sortit d'Égypte, la **maison** de Jacob d'un peuple barbare, ² Juda devint son sanctuaire, Israël ses domaines.

³ La mer vit et s'enfuit, le Jourdain retourna en arrière, ⁴ les montagnes bondirent comme des béliers, les collines comme les FILS d'un troupeau. ⁵ Qu'as-tu, mer, à t'enfuir, Jourdain, à retourner en arrière, ⁶ montagnes, à bondir comme des béliers, collines, comme les FILS d'un troupeau ?

⁷ Devant le Maître, tremble, TERRE, devant le DIEU de Jacob, ⁸ qui change le rocher en étendue d'eau, le silex en source d'eau.

Les deux psaumes ont en commun le nom de « Dieu » (113,5a ; 114,7), « terre » dans les dernières parties (113,6 ; 114,7), « fils » (113,9 ; 114,4.6) ainsi que « maison » dont les deux occurrences jouent le rôle de termes médians (113,9 ; 114,1).

L'« Égypte », « peuple barbare », c'est-à-dire étranger (114,1), est une parmi « toutes les nations » (113,4).

Les deux psaumes s'achèvent sur un renversement : depuis « le dépourvu » relevé de « la poussière » jusqu'à « la stérile », « mère de fils heureuse » dans le premier psaume (113,7-9) ; « le rocher » changé « en étendue d'eau », « le silex en source d'eau » dans le deuxième psaume (114,7-8), dans les deux cas grâce à l'intervention de Dieu.

La question centrale du Ps 113 rappelle celle sur laquelle est focalisé le Chant de la mer :

Qui est comme toi
parmi les dieux, Yhwh ?
Qui est comme toi,
resplendissant de sainteté,
terrible en louanges,
faiseur de prodiges ? (Ex 15,11)

Or le Ps 114 célèbre cet événement fondateur du peuple d'Israël ; non seulement la sortie d'Égypte au seuil de l'exode mais aussi la traversée du Jourdain qui en marque la fin et l'entrée en terre promise. Ainsi à cette sorte de mérisme qui dit l'action de Dieu correspondent les deux autres mérismes du début du Ps 113 : « de maintenant jusqu'à toujours », « du levant du soleil jusqu'à son couchant » qui caractérisent la louange des hommes (113,2-3), de même que celui par lequel s'achève la première partie et dont le sujet est de nouveau le Seigneur : « au-dessus de toutes les nations [...] au-dessus des cieux » (113,4).

Le rapport entre les deux psaumes est bien loin de s'imposer à première vue. Et pourtant, dès qu'on a saisi le lien entre les centres respectifs du Ps 113 et du Chant de la mer, tout s'illumine. La sortie d'Égypte, tout le parcours de l'exode qui aboutira au « sanctuaire » de Juda (Ps 113,2 ; Ex 15,17), représentent le cas le plus emblématique de l'action salvifique de Dieu. Arrachant les fils d'Israël de la servitude au pays d'Égypte, le Seigneur « exalte le pauvre » (113,7) et c'est ainsi qu'il manifeste « sa gloire » « au-dessus de toutes les nations » (113,4) et que « la terre » tremblera « devant le Maître [...] devant le Dieu de Jacob » (Ps 114,7). C'est pourquoi celui qui est exalté par le Seigneur exalte son sauveur en retour. Les esclaves au pays d'Égypte sont devenus « serviteurs du Seigneur » (Ps 113,1)¹⁵.

7. Encore quelque exercice

Les morceaux que vous avez réécrits jusqu'ici forment ensemble le premier passage du Ps 119, le grand psaume de la Loi.

Quatrième exercice. Vous pouvez le réécrire en trois cadres (comme Ps 113 a été réécrit en trois cadres). Maintenant, cependant, vous n'avez plus à visualiser les relations internes à chacune des trois parties comme vous l'avez fait précédemment, mais seulement à mettre en évidence les relations entre les trois parties.

¹⁵ Voir Roland Meynet, *Le Psautier. Cinquième livre*, Rhetorica Biblica et Semitica 12, Peeters, Leuven, 2017, pp. 121-122.

Quand vous aurez fini, vous pourrez aller voir la correction à la fin de l'article.

8. L'interprétation

À quoi sert tout ce travail technique, très long et très exigeant ? Simplement à mieux comprendre le texte ; ce qui est le but de tout travail exégétique.

Pour le premier passage du Ps 119 dont la composition vient d'être analysée, voici quelques points d'interprétation :

Heureux !

Comme le psautier tout entier, le Ps 119 commence en proclamant heureux ceux qui, évitant « l'iniquité », se conduisent selon la loi du Seigneur. Avant d'entrer en scène, de parler de lui-même, et avant de s'adresser à Dieu, il loue ceux qui gardent ses témoignages et les recherchent. Comme s'il avait besoin de modèles à suivre, d'exemples à imiter, de guides auxquels emboîter le pas.

Sur le même chemin

Ceux dont les chemins sont parfaits sont ceux qui marchent sur les chemins de Dieu, sur les chemins tracés par sa loi (1.3). Le vœu le plus cher du psalmiste, le premier qu'il émet (5), est que ses chemins soient établis selon les décrets de son Dieu. Les chemins de l'homme droit et ceux du Seigneur se rencontrent. Plus exactement, ils coïncident, il s'agit des mêmes chemins, comme si Dieu et ses fidèles cheminaient ensemble. « On t'a fait savoir, homme, ce qui est bien, ce que Yhwh réclame de toi : rien d'autre que d'accomplir la justice, d'aimer la bonté et de marcher humblement avec ton Dieu » (Mi 6,8).

Une affaire de cœur

« La loi » de Dieu, ses « préceptes », ses « ordres », ses « jugements », toutes ces paroles en somme sont prononcées pour être mises en œuvre, pour mettre en mouvement l'homme invité à suivre le chemin de son Seigneur. Cependant, ses pieds ne pourraient pas se mettre en route si le « cœur » n'y était pas. C'est en effet « de tout leur cœur » que les justes le recherchent (2), le cœur étant le siège de l'intelligence, de la volonté, de l'amour aussi. C'est ainsi que le psalmiste lui aussi promet à son Seigneur de lui rendre grâce « en droiture de cœur » (7), parce qu'il aura reçu l'instruction qu'il recherchait.

Avec l'aide de Dieu

Au cœur du passage le psalmiste se tourne vers Dieu. Devant l'exigence du Seigneur qui demande d'observer sa loi « complètement » (4), il espère pouvoir répondre à une telle invitation, et le souhait qu'il exprime devant son Dieu (5) sonne comme une demande d'assistance et de soutien. Il poursuit sa prière, espérant bien être à la hauteur de son appel en observant « tous les ordres » du Seigneur. Mais en finale, comme s'il craignait de ne pas en être capable, sa supplication se fait quelque peu angoissée quand il demande à Dieu de ne pas « l'abandonner complètement » (8).

9. Une séquence entière

Passons maintenant au niveau supérieur à celui du « passage » : nous étudierons une « séquence » qui comprend plusieurs passages qui forment un tout organique unifié. C'est la séquence centrale du discours sur la montagne de Matthieu (Mt 6,1-18)¹⁶.

Le premier passage : l'introduction (6,1)

Un seul verset introduit l'ensemble :

+ ¹ Gardez-vous de = votre justice	ne pas pratiquer : pour vous faire remarquer	devant	les hommes, d'eux ;
+ sinon, = de récompense	vous n'aurez pas : qui (est)	auprès de dans	VOTRE PÈRE LES CIEUX.

Disons seulement que ce court passage met en parallèle « votre justice » et votre « récompense » d'une part, et les « hommes » et « votre Père » d'autre part.

(Tournez la page, svp.)

¹⁶ Voir R. Meynet, *Traité*, 371 ; voir surtout la thèse de Germano Lori que j'ai dirigée, *Il discorso della montagna, dono del Padre (Mt 5,1-8,1)*, Retorica biblica 18, EDB, Bologna, 2013. Les réécritures sont miennes.

Le deuxième passage (Mt 6,2-4)

• ² QUAND DONC	TU FAIS	L'AUMÔNE,
– NE le claironne		devant toi,
– comme les hypocrites	FONT	dans les synagogues et les rues,
: afin qu'ils soient glorifiés		par les hommes.
.....		
= En vérité,	je vous dis	à vous,
= ils tiennent	la récompense	d'eux.

• ³ MAIS TOI,	FAISANT	L'AUMÔNE,
+ que NE sache pas		ta gauche
+ ce que	FAIT	ta droite,
: ⁴ afin que ton AUMÔNE (soit)		dans le secret.
.....		
= Et ton Père	qui voit	dans le secret
= donnera-en-retour	à toi.	

Ce passage comprend deux parties : ce qui ne doit pas être fait (2) et ce qui doit être fait (3-4). Les deux parties sont parallèles : la réécriture le montre. Les premiers morceaux ont la même structure syntaxique, proposition temporelle, principale suivie d'une subordonnée (comparative en 2c, relative en 3c) et enfin proposition finale. Les deuxièmes morceaux disent quelle sera la récompense.

Le troisième passage (6,5-6)

Le passage suivant est de composition semblable :

• ⁵ Et	quand	vous PRIEZ,
– ne soyez pas	comme les hypocrites:	
– parce qu'ils aiment	dans les synagogues	
– et dans les angles	des places	étant-debout PRIER,
: afin d'apparaître		aux hommes.
.....		
= En vérité je vous le dis,		ils tiennent leur récompense.

• ⁶ Mais toi, quand	tu PRIES,	
+ retire-toi	dans ta chambre,	
+ et ayant fermé	ta porte,	
+ PRIE	ton Père	qui (est) dans le secret.
.....		
= Et ton Père qui voit dans le secret		te donnera-en-retour.

Le dernier passage (16-18)

Cinquième exercice. Faites vous-même la réécriture du dernier passage :

¹⁶ quand vous jeûnez, ne soyez pas comme les hypocrites au visage-sombre : ils décomposent en effet les faces d'eux, afin qu'ils apparaissent aux hommes jeûnant. En vérité je le dis à vous, ils tiennent la récompense d'eux.¹⁷ Mais toi, jeûnant, parfume ta tête et ta face lave, ¹⁸ afin de tu n'apparaisses pas aux hommes jeûnant, mais à ton Père qui est dans le secret. Et ton Père qui voit dans le secret donnera-en-retour à toi.

(Tournez la page, svp.)

La séquence entière (Mt 6,1-18)

Et maintenant, voyons toute la séquence, sans entrer dans tous les détails, faute de temps. Il s'agira de comprendre la relation entre les passages ; chacun doit être interprété en soi, mais le sens de l'ensemble est plus que la somme des sens de chaque passage.

Les œuvres de « justice » sont au nombre de trois : l'aumône, la prière, le jeûne. L'œuvre centrale, la prière, est particulièrement développée : dans le passage des versets 5-6, qui sont parallèles aux passages de l'aumône (2-4) et du jeûne (16-18), un long passage est ajouté qui fournit de nouveaux conseils (7-8 et 14-15), et ces nouveaux conseils encadrent la prière du Seigneur.

Pour l'interprétation de l'ensemble de la séquence, il s'agit de comprendre quelle est la relation entre les trois œuvres de « justice ».

6,¹ Gardez-vous de pratiquer votre justice devant les hommes, pour vous faire remarquer d'eux ; sinon, vous n'aurez pas de récompense auprès de votre Père qui est dans les cieux.

² Donc QUAND TU FAIS L'AUMÔNE, ne va pas le claironner devant toi ; ainsi font les hypocrites, dans les synagogues et les rues, afin d'être glorifiés par les hommes ; en vérité je vous le dis, ils tiennent déjà leur récompense.

³ Pour toi, QUAND TU FAIS L'AUMÔNE, que ta main gauche ignore ce que fait ta main droite, ⁴ afin que ton aumône soit secrète ; et ton Père, qui voit dans le secret, te le rendra.

⁵ Et QUAND VOUS PRIEZ, ne soyez pas comme les hypocrites : ils aiment, pour faire leurs prières, à se camper dans les synagogues et les carrefours, afin qu'on les voie. En vérité je vous le dis, ils tiennent déjà leur récompense.

⁶ Pour toi, QUAND TU PRIES, retire-toi dans ta chambre, ferme sur toi la porte, et prie ton Père qui est là, dans le secret ; et ton Père, qui voit dans le secret, te le rendra.

⁷ Dans vos prières, ne rabâchez pas comme les païens : ils s'imaginent qu'en parlant beaucoup ils se feront mieux écouter. ⁸ N'allez pas faire comme eux ; car votre Père sait bien ce qu'il vous faut, avant que vous le lui demandiez. ⁹ Vous donc, priez ainsi :

“Notre Père qui es dans les cieux,
+ que ton Nom soit sanctifié,
– ¹⁰ que ton Règne vienne,
: que ta Volonté soit faite comme sur la terre ainsi dans le ciel.

**¹¹ Le pain de nous quotidien
donne à nous aujourd'hui.**

: ¹² Remets-nous nos dettes comme nous-mêmes remettons à nos débiteurs.

– ¹³ Et ne nous soumetts pas à la tentation;

+mais délivre-nous du Mauvais.”

¹⁴ Oui, si vous remettez aux hommes leurs manquements, votre Père céleste vous remettra aussi ;

¹⁵ mais si vous ne remettez pas aux hommes, votre Père non plus ne vous remettra pas vos manquements.

¹⁶ QUAND VOUS JEÛNEZ, ne vous donnez pas un air sombre comme font les hypocrites : ils prennent une mine défaite, pour que les hommes voient bien qu'ils jeûnent. En vérité je vous le dis, ils tiennent déjà leur récompense.

¹⁷ Pour toi, QUAND TU JEÛNES, parfume ta tête et lave ton visage, ¹⁸ pour que ton jeûne soit connu, non des hommes, mais de ton Père qui est là, dans le secret ; et ton Père, qui voit dans le secret, te le rendra.

La demande de pain n'est pas seulement la clé de voûte de la prière du Seigneur, elle est aussi la clé qui permet de comprendre l'ensemble des trois œuvres de justice : l'aumône, la prière et le jeûne. Une première question pourrait se poser en ces termes, comme celles d'une énigme : Qu'y a-t-il de commun entre l'aumône et le jeûne ? Ces deux pratiques religieuses doivent être liées l'une à l'autre, puisqu'elles sont symétriques, se correspondant de part et d'autre de la prière qu'elles encadrent ; de plus, elles sont composées exactement sur le même modèle.

Dans les deux cas, il y a acceptation d'un manque : celui qui donne l'aumône et celui qui jeûne abandonnent le pain qu'ils ont, qu'ils ont demandé à leur Père dans la prière et qu'ils ont reçu de lui. L'aumône est le pain dont nous nous privons pour le donner aux pauvres, aux affamés. Avec l'aumône, l'homme fait les œuvres de Dieu, imite la générosité de son Père et se manifeste ainsi comme son fils. Ainsi parlait Job : « J'étais le père des pauvres » (Job 29,16). Celui qui jeûne renonce aussi, pour un temps, à manger son pain. Il signifie ainsi qu'il n'est pas sa propre origine, que ce n'est pas de son propre travail que vient sa subsistance, que la vie ne vient pas du pain, mais de Celui qui le lui donne ; en d'autres termes, devant Dieu – devant Dieu seul, dit Jésus – il reconnaît sa filiation. En bref, pratiquer l'aumône, c'est se comporter en père, pratiquer le jeûne signifie se comporter en fils. « Pratiquer la justice » signifie donc trouver sa juste place sur la ligne de la filiation, celle qui est reçue et celle qui est donnée ; comme le pain qui le symbolise.

(Tournez la page, svp.)

10. Une autre séquence (Mt 5,3-16)

³ Heureux les pauvres en esprit	car à eux est le royaume	DES CIEUX !
⁵ Heureux les doux	car eux ils HÉRITERONT	la terre !
.....		
⁴ Heureux les pleurant		car eux ils seront consolés !
⁶ Heureux les affamés et assoiffés de LA JUSTICE		car eux ils seront rassasiés !
⁷ Heureux les miséricordieux		car eux ils seront miséricordies !
.....		
⁸ Heureux les purs de cœur	car eux Dieu ils verront !	
⁹ Heureux les pacifiques	car eux FILS de Dieu ils seront appelés !	

¹⁰ Heureux les persécutés à cause de LA JUSTICE	car à eux est le royaume	DES CIEUX !
.....		
¹¹ Heureux êtes-vous quand ils vous insultèrent et persécuteront et diront tout mal contre vous à cause de MOI !		
¹² Réjouissez-vous et exultez	car votre salaire est grand dans	LES CIEUX !
.....		
<i>Ainsi</i> en effet ils ont persécuté les prophètes avant vous.		

¹³ Vous, vous êtes LE SEL	de la terre !
– Si le sel s'affadit,	avec quoi sera-t-il salé ?
= À rien il ne peut servir,	sinon à être jeté dehors pour être piétiné par les hommes.
.....	
¹⁴ Vous, vous êtes LA LUMIÈRE	du monde !
.....	
– Une ville ne peut être cachée,	qui sur une montagne est sise ;
:: ¹⁵ ni on n'allume une chandelle	et on la pose sous le boisseau,
:: mais sur le chandelier	et elle brille pour tous ceux dans la maison.
.....	
+ ¹⁶ <i>Ainsi</i> que votre lumière brille devant les hommes	
. de sorte qu'ils voient vos BONNES ACTIONS	
. et qu'ils glorifient votre PÈRE qui est	dans LES CIEUX.

L'analyse d'un autre texte, toujours du Discours sur la montagne (Mt 5,3-16), nous réserve une belle surprise¹⁷.

On dit souvent que les Béatitudes sont au nombre de huit car le verset 10 fait « inclusion » avec le verset 3. Il est vrai que leurs seconds membres sont identiques (« car à eux est le royaume des cieux »). Mais deux phrases répétées peuvent avoir une fonction autre que celle de « termes extrêmes », c'est-à-dire qui marquent les limites d'une unité littéraire. Ils peuvent également jouer le rôle de « termes initiaux », ce qui signifie qu'ils signalent le début de deux unités distinctes. C'est

¹⁷ Voir R. Meynet, « I frutti dell'analisi retorica », *Gregorianum* 77 (1996), pp. 403-436.

le cas ici. De plus, si les sept premières béatitudes sont courtes (chacune est un segment bimembre), la huitième, celle de la persécution, est beaucoup plus développée (10-12). Son importance est soulignée par la place centrale qu'elle occupe au centre de la séquence.

Il ne s'agit pas de procéder à une analyse détaillée de la séquence, passage après passage, puis de son ensemble. Il suffisait de constater que le premier passage (3-9) comprend sept béatitudes tout comme le Notre Père comprend sept demandes. Observons également que la béatitude centrale (6) correspond à la demande centrale du Notre Père : au centre de la prière du Seigneur nous demandons notre pain, au centre des béatitudes ceux qui ont faim et soif de justice sont rassasiés. Nous comprenons donc que le « pain » a quelque chose à voir avec la « justice ». Mais qu'est-ce que cette « justice » ? Le reste de la séquence le dira. En effet, le mot « justice » est repris au début du deuxième passage (10a) : la justice est celle « à cause de laquelle » les disciples seront persécutés. Et dans le verset suivant, nous apprenons qu'ils sont persécutés « à cause de » Jésus. La « justice », c'est donc lui ! Lorsque nous interprétons le pain de la prière du Seigneur comme le corps du Christ, nous ne sommes pas loin d'identifier la justice avec lui...

11. Conclusion : le Notre Père et une prière musulmane

L'analyse détaillée de la prière du Seigneur ne peut pas être reprise ici ; nous venons de la considérer dans son contexte immédiat. Nous analyserons un texte musulman pour terminer notre parcours. C'est un texte que certains appellent « le Notre Père musulman » car il est très semblable à la prière du Seigneur, mais avec des différences notables¹⁸.

(Tournez la page, svp.)

¹⁸ Voir Roland Meynet, « La composition du Notre Père », *Liturgie* 119 (2002), pp. 158-191 ; revu et corrigé dans www.retoricabiblicaesemita.org > Nos publications > *Studia Rhetorica Biblica et Semitica* 18 (04.05.2005 ; 16.12.2014).

...de Fadâla ben 'Ubayd al-Ansârî qui a dit : le prophète m'a enseigné une prière prophylactique et m'a ordonné de l'utiliser pour qui je voulais, en me disant : Dis :

Notre SEIGNEUR	qui est	<i> dans le ciel,</i>	1
.....			
: Sanctifié soit	ton nom		2
: TON-COMMANDEMENT (est)	<i> dans le ciel</i>	 et la terre	3
+ Ô Dieu,			4
– comme TON-COMMANDEMENT (est)		<i> dans le ciel,</i>	5
– ainsi place ta miséricorde			6
:: SUR nous		 sur la terre	7
+ Ô Dieu, SEIGNEUR des bons,			8
– pardonne-nous nos péchés, nos fautes et nos manquements			9
– et fais-descendre ta miséricorde et une guérison de tes guérisons			10
:: SUR ce dont souffre Untel et qu'il guérisse.			11

Les deux morceaux de la première partie sont parallèles. Ils commencent par une apostrophe, le « commandement » et la « miséricorde » qui suivent doivent être réalisés « au ciel » et « sur la terre ».

La deuxième partie est également introduite par une apostrophe : « Ô Dieu, Seigneur des bons » correspond à « Notre Seigneur » au début de la première partie. Dans le premier morceau (8-10), la prière est faite pour « nous », pour obtenir le pardon de nos péchés, tandis que le deuxième morceau demande la guérison du patient pour lequel nous prions. « Miséricorde » revient d'une partie à l'autre (6.11).

Les ressemblances entre cette prière et le Notre Père de Matthieu sautent aux yeux dès la première apostrophe (ligne 1). La première demande (2) est identique à celle de la prière du Seigneur ; la deuxième (3) ressemble à la troisième demande du Notre Père (« Que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel ») ; la demande de pardon se trouve aux lignes 9-10.

Cependant, il ne suffit pas de noter les ressemblances, il faut aussi voir ce qui distingue ce texte du Notre Père. La composition est parallèle tandis que celle de Notre Père de Matthieu est concentrique. Ceci du point de vue de la forme. Du point de vue du contenu, les différences sont essentielles. Dès le premier mot, celui à qui s'adresse la prière n'est pas appelé « Notre Père » mais « Notre Seigneur » ; toute la différence est déjà là. Beaucoup de chrétiens, habitués à considérer Dieu comme Père, ne peuvent même pas imaginer qu'il pourrait en être autrement chez d'autres croyants. Or l'islam diffère de la foi chrétienne sur ce point fondamental de la filiation divine. Pour l'islam, Jésus n'est pas du tout le Fils de Dieu ; encore moins ses

disciples ! On comprend donc pourquoi la demande centrale de la prière du Seigneur, la demande de pain qui est la demande spécifique du fils, est totalement absente de la prière que la tradition musulmane attribue à Mahomet lui-même. On comprend aussi que, si cette prière musulmane invoque le pardon de Dieu, elle ne reprend pas le « comme nous pardonnons aussi » de la prière chrétienne. On aura remarqué qu'un « comme » se trouve dans la troisième demande (5), auquel répond un « ainsi » (6), mais ce « comme » n'indique que l'œuvre du seul Dieu « au ciel » et « sur la terre ». Au contraire, dans le Notre Père, la volonté de Dieu est confiée à l'homme pour être accomplie « comme au ciel ainsi sur la terre », c'est-à-dire sur la terre par les hommes, comme au ciel par Dieu. Les deux « comme » des segments qui encadrent le centre, sont les « comme » de la filiation.

Corrigés des exercices¹⁹

Corrigé du premier exercice

- ⁴ Toi, :: <i>POUR OBSERVER</i>	tu as ordonné complètement.	TES PRÉCEPTES,	
- ⁵ Puissent :: <i>POUR OBSERVER</i>	être établis TES DÉCRETS	<i>MES CHEMINS</i>	(Ps 119,4-5).

Complémentarité entre les deux segments : le premier a Dieu comme sujet, le second concerne l'homme, c'est-à-dire moi. Les deuxièmes membres sont eux aussi complémentaires : l'un est l'objet du désir de Dieu (« pour qu'ils soient observés »), l'autre de la volonté de l'homme. Les « préceptes » de Dieu deviendront mes « chemins ».

(Tournez la page, svp.)

¹⁹ Qui désirerait apprendre à faire ce genre d'analyse peut le faire avec Roland Meynet et Jacek Oniszczyk, *Exercices d'analyse rhétorique biblique. Deuxième édition revue*, Rhetorica Biblica et Semitica 29, Peeters, Leuven, 2021 ; voir www.retoricabiblicaesemitica.org > Nos publications > Collection « Rhetorica Biblica et Semitica ».

Corrigé du deuxième exercice

+ ¹ Heureux	les parfaits	de CHEMIN,
.. LES MARCHANT	dans la loi	de Yhwh !
= ² Heureux	les gardant	ses ordres
.. de tout cœur	ils le recherchent,	
+ ³ Jamais	ils n'ont commis	d'iniquité,
.. dans ses CHEMINS	ILS MARCHENT !	(Ps 119 ;1-3)

Les deux premiers segments commencent par le même mot « heureux » (ils remplissent la fonction de « termes initiaux ») ; « loi » et « ordres » sont synonymes.

Le dernier segment dit la même chose mais avec la négation : « l'iniquité » est opposée à « la loi » et aux « ordres ».

Les segments extrêmes se correspondent, avec la reprise du « chemin(s) » et de « marcher » (qui remplissent la fonction de « termes extrêmes » ou « inclusion »).

Corrigé du troisième exercice

+ ⁶ Alors	je ne rougirai pas	
: en regardant	vers tous	tes ordres.
+ ⁷ Je te louerai	en droiture	de cœur,
: en étant instruit	des jugements	de ta justice.
= ⁸ Tes décrets	<i>j'observerai,</i>	
:: ne m'abandonne pas	complètement.	(Ps 119,6-8)

Les deux premiers segments se correspondent : leurs premiers membres sont complémentaires (loin de « rougir », « je louerai »), leurs seconds membres disent comment, c'est-à-dire par le respect de la loi. Le troisième segment est différent : son premier membre correspond au deuxième membre des deux premiers segments (l'observance de la loi), son deuxième membre invoque l'aide de Dieu, comme pour dire qu'il a besoin de l'aide du Seigneur pour observer sa loi²⁰.

²⁰ Voir mon analyse du Ps 119 in *Le Psautier. Cinquième livre (Ps 107–150)*, op. cit., pp. 189-325.

Corrigé du quatrième exercice

+ ¹ Heureux : les marchant	les parfaits dans LA LOI	de CHEMIN, de Yhwh !
+ ² Heureux : de tout CŒUR	les gardant ils le recherchent.	SES ORDRES,
- ³ Jamais : dans ses CHEMINS	ils N'ont commis ils marchent !	d'iniquité,

:: ⁴ Toi, = POUR OBSERVER	TU AS COMMANDÉ COMPLÈTEMENT.	TES PRÉCEPTES,
:: ⁵ Si seulement = POUR OBSERVER	étaient établis TES DÉCRETS.	mes CHEMINS,

+ ⁶ Alors : en regardant	je NE rougirai pas vers tous	TES COMMANDEMENTS.
+ ⁷ Je te louerai : en étant instruit	en droiture des JUGEMENTS	de CŒUR, de ta justice.
= ⁸ TES DÉCRETS : ne m'abandonne pas	J'OBSERVERAI, COMPLÈTEMENT.	

La partie centrale, comme il arrive souvent, reprend un grand nombre de termes qui se trouvent dans les deux autres. Elle a en commun avec la dernière partie, « tu as ordonné » et « tes ordres » (qui sont de même racine : 4a.6b), « observer » (4b.5b.8a), « complètement » (4b.8b), « tes décrets » (5b.8a) ; « chemins » de 5a se trouvait déjà aux extrémités de la première partie (1a.3b).

« Cœur » revient dans les segments centraux des parties extrêmes (2b.7a) ; « tout » de 2b sera repris par « tous » en 6b. Enfin, on notera que dans le dernier segment de la première partie et dans le premier segment de la dernière, les seconds termes sont des verbes affectés de la négation (3a.6a).

Tout entière à la troisième personne du pluriel, la première partie loue les justes qui observent la Loi de Dieu (1-2) en se gardant de toute iniquité (3). La troisième partie est à la première personne du singulier, comme si le psalmiste voulait se compter parmi les justes de la première partie. De même que les justes « n'ont pas commis d'iniquité », il « ne rougira pas ». Les deux segments de la partie centrale mettent en relation le Seigneur qui a donné ses décrets à observer et le psalmiste qui demande de pouvoir le faire²¹.

²¹ Voir R. Meynet, *Le Psautier. Cinquième livre (Ps 107–150)*, pp. 195-197.

Corrigé du cinquième exercice

• ¹⁶ QUAND	VOUS JEÛNEZ,	
– ne soyez pas	comme les hypocrites	AU VISAGE-SOMBRE :
– ils décomposent en effet	LES FACES	D'EUX,
: <i>afin qu'ils apparaissent</i>	aux hommes	JEÛNANT.
.....		
= En vérité	je le dis	à vous,
= ils tiennent	la récompense	d'eux.

• ¹⁷ MAIS TOI,	JEÛNANT,	
+ parfume	TA TÊTE	
+ et TA FACE	lave,	
: ¹⁸ <i>afin que tu n'apparisses pas</i>	aux hommes	JEÛNANT,
: mais à ton Père		qui est dans le secret.
.....		
= Et ton Père	qui voit	dans le secret
= donnera-en-retour	à toi.	



Établir le texte original

Quelques jalons pour une pratique réaliste de la critique textuelle

par **Timothée
MINARD**

docteur en Théologie,
professeur
à l'Institut Supérieur
de Théologie
Évangélique,
Antananarivo

L' établissement du texte constitue habituellement une des premières étapes de l'exégèse biblique. En effet, avant d'étudier un texte biblique, il convient de savoir « quel texte » on va étudier. C'est le texte *original* ou *autographe* qui est traditionnellement considéré comme inspiré et, par conséquent, comme faisant autorité. C'est ce texte-là qui intéresse le croyant et qui est donc, naturellement, au cœur de l'exégèse. Malheureusement, nous n'avons plus accès aux manuscrits « originaux » des textes bibliques, mais uniquement à des *témoins* de ces textes : des copies de copies (manuscrits en langue originale), des traductions anciennes (*versions*) et des citations par des auteurs anciens. Ces documents témoignent de ce que, dès les premières étapes de la transmission, les copistes ont fait des erreurs, d'autres ont parfois cherché à « corriger » ou « améliorer » le texte. Ces différences entre les témoins du texte sont appelées *variantes*, *leçons variantes* ou *leçons*. L'emplacement du texte sur lequel on observe des variantes est le *lieu variant*.

On appelle *critique textuelle* la démarche qui consiste à réunir et comparer les témoins d'un texte, à repérer et étudier les variantes entre ces témoins et à tenter d'expliquer l'origine et l'histoire de ces variantes. Cette démarche permet notamment d'établir la « variante-source », c'est-à-dire la variante à l'origine de toutes les autres : celle-ci correspond généralement au texte original.

Une pratique « réaliste » de la critique textuelle

La critique textuelle est une discipline complexe qui nécessite des compétences pointues. Elle n'en reste pas moins une démarche importante pour celui qui cherche à se mettre à l'écoute de la Parole de Dieu.

Face à la complexité de la discipline, deux conseils peuvent être donnés :

- (1) *S'intéresser à la critique textuelle.* Au-delà des années de formation en institut biblique ou en faculté de théologie, tout enseignant ou prédicateur doit se souvenir qu'il est un « disciple » *en formation continue*. Lire des ouvrages ou des articles en lien avec la critique textuelle est un bon moyen de progresser dans le domaine.
- (2) *Faire un bon usage des outils disponibles.* Si la critique textuelle est une discipline complexe, il existe de bons outils qui la rendent accessible à des « non-spécialistes ». Toutefois, comme pour tout bon outil, il convient d'apprendre à bien les manier, d'en comprendre les forces et les faiblesses et de progresser pour en faire un meilleur usage.

La suite de cette contribution propose quelques jalons pour la mise en œuvre de ces deux conseils.

1. *S'intéresser au travail du scribe*

Pour pouvoir comprendre les raisons de l'apparition de variantes au cours de la transmission du texte, il est nécessaire de s'intéresser à la manière dont les textes étaient copiés et diffusés avant l'invention de l'imprimerie.

a. Copier un manuscrit dans l'Antiquité

Deux *matériaux* principaux étaient utilisés dans l'Antiquité :

- Le *papyrus*, réalisé à partir de la tige de la plante de papyrus.
- La peau d'animal, support désigné par le nom de « *parche-min* ».

Pour l'écriture de livres, les feuilles de papyrus ou de parchemin pouvaient être assemblées de deux manières :

- On pouvait les coller bout à bout pour former des *rouleaux*.
- Les manuscrits chrétiens de la Bible sont presque toujours sous la forme du *codex*. Dans ce cas, les feuilles sont posées les unes sur les autres et reliées ensemble pour former une sorte de livre.

La copie d'un manuscrit était généralement confiée à un spécialiste de l'écriture : le « *scribe* ». On peut distinguer 4 opérations dans l'acte de copie¹ :

1. Le scribe lit la ligne ou la phrase qu'il veut copier.
2. Il retient dans sa mémoire ce qu'il a lu.
3. Il dicte intérieurement ce qu'il a lu.
4. Sa main réalise l'acte d'écriture.

b. Les erreurs fréquentes de copie

À chacune des étapes mentionnées ci-dessus, le scribe peut commettre une erreur. Les plus fréquentes sont répertoriées par les manuels de critique textuelle signalés à la fin de cette contribution² :

- i. *Additions*. Les scribes peuvent parfois ajouter involontairement des lettres, des mots, voire des phrases. L'addition involontaire la plus fréquente est la *dittographie* : le scribe copie deux fois une lettre, une syllabe, un mot, voire une phrase.
- ii. *Omissions*. Inversement, les scribes peuvent parfois oublier de copier des lettres, des mots, voire des phrases.
 - L'*haplographie* consiste à ne copier qu'une seule fois des lettres, mots ou phrases répétés deux fois dans l'original.
 - L'œil du scribe peut aussi sauter un ou plusieurs mots (voire une phrase ou un verset entier) lorsque deux mots ou deux phrases *commencent* de la même manière – on parle de *homoioarkton* en langage technique – ou *finissent* de la même manière – *homoiotéleuton*.
- iii. *Substitutions*. Dans certains cas, les scribes remplacent des lettres ou des mots par d'autres de façon involontaire. Il y a deux raisons principales :

¹ Ces quatre opérations, citées par plusieurs manuels de critique textuelle, ont d'abord été proposées par Alphonse Dain qui, lui-même, indique les reprendre à Alexandre-Marie Desrousseaux sans toutefois préciser la référence bibliographique (Alphonse Dain, *Les manuscrits*, Pergame 1, Paris : Diderot, 1997 (4^e éd. ; 1^{re} éd. : 1949), pp. 41-46).

² Sur ce point, je m'inspire principalement de la présentation et des exemples de David Pastorelli dans Christian-Bernard Amphoux, sous dir., *Manuel de critique textuelle du Nouveau Testament : Introduction générale*, Langues et cultures anciennes 22, Bruxelles : Safran, 2014, pp. 216-220.

- Lorsqu'il y a *confusion graphique entre certaines lettres*. Cette erreur est généralement due soit à une lecture trop rapide, soit à un modèle de mauvaise qualité graphique ou bien dont l'encre commence à s'effacer.

Par exemple, en hébreu, la confusion entre la lettre ו (waw) et la lettre י (yod) est fréquente ; de même, on peut facilement confondre le ד (dalet) et le ר (resh).

- Lorsqu'il y a *une ressemblance phonétique*. Ce type d'erreur est généralement dû à une mauvaise dictée intérieure.

iv. *Autres types de modifications involontaires.*

- Le copiste échange *un mot par un synonyme*. Cela s'explique par une mauvaise mémorisation de la phrase qu'il a lue.
- Il peut y avoir une *modification de l'ordre des mots*. C'est le cas, en particulier en grec où l'ordre des mots n'a pas toujours d'influence sur le sens, car le rôle grammatical d'un mot est défini par sa déclinaison ou sa conjugaison.
- Enfin, il peut y avoir des *différences au niveau de la division des mots*. Du fait que certains manuscrits anciens ne contiennent pas d'espace entre les mots, le copiste peut hésiter quant au découpage.

c. Les modifications intentionnelles du texte lors de la copie

Si les scribes commettent des erreurs par inadvertance, ils peuvent aussi volontairement modifier le texte qu'ils copient³. Les modifications étaient généralement faites avec l'objectif d'améliorer le texte ou de corriger ce que l'on pensait être une erreur commise par un précédent copiste.

i. *Corrections orthographiques, grammaticales ou stylistiques.*

En fonction des régions et des époques, les usages en matière d'orthographe et de grammaire peuvent varier. Par conséquent, un scribe peut adapter l'orthographe ou la grammaire du texte à celle qui est plus convenable dans son contexte. Il peut aussi parfois améliorer le style ou ce qui lui semble être une imprécision.

³ Je reprends et adapte ici la présentation et les exemples de David Pastorelli dans *ibid.*, pp. 220-224.

ii. *Corrections harmonisantes*. Les scribes juifs et chrétiens vont parfois corriger ce qu'ils pensent être une divergence entre deux textes parallèles : ils vont alors harmoniser les textes. C'est le cas, par exemple, pour les récits parallèles des évangiles.

iii. *Interpolations ou gloses explicatives*. Lorsque le texte pose une difficulté de compréhension, certains scribes ajoutent parfois des précisions en vue d'aider à la compréhension du texte.

Par exemple, en Jean 5 (le récit du paralytique au bord de la piscine), l'explication du verset 4 est absente dans un certain nombre des meilleurs manuscrits : il est probable qu'il s'agisse d'une glose explicative insérée par un copiste pour aider le lecteur à comprendre pourquoi le paralytique veut qu'on « le jette dans la piscine quand l'eau est agitée » (v. 7).

iv *Leçons confluentes*. Il arrive qu'un scribe ait connaissance de variantes pour un passage donné. Plutôt que de choisir une de ces variantes, il va parfois les combiner.

Par exemple, le dernier verset de l'évangile de Luc indique que les disciples « étaient constamment dans le Temple » (Lc 24.53). Certains manuscrits anciens ont ensuite : « bénissant (εὐλογοῦντες) Dieu ». Mais d'autres ont « louant (αἰνοῦντες) Dieu ». Un grand nombre de manuscrits ont « louant et bénissant (αἰνοῦντες καὶ εὐλογοῦντες) Dieu ». Il est possible que cette dernière leçon soit une leçon confluente : un scribe a voulu combiner les deux versions en circulation.

v. *Corrections doctrinales*. Il arrive que les scribes cherchent à corriger un passage qui, de leur point de vue, pourrait apporter une certaine confusion doctrinale.

Par exemple, en Exode 24,10, le texte hébreu massorétique indique que les Israélites « virent Dieu » alors que la Septante indique qu'ils « virent *le lieu où se tenait Dieu* ». Cette précision est probablement un ajout ayant pour but de nuancer une affirmation théologique qui pourrait paraître choquante (« comment pourrait-on voir Dieu et vivre ? »).

Autre exemple, en Matthieu 24,36, Jésus dit, au sujet de son retour : « Pour ce qui est du jour et de l'heure, personne ne les connaît, ni les anges des cieux, ni le Fils, mais le Père seul ». (NBS). Certains manuscrits omettent la mention « ni le Fils ». Cela s'explique aisément

par une tentative de supprimer un élément difficile d'un point de vue doctrinal.

2. *Faire mieux connaissance avec les témoins du texte*

Celui qui souhaite faire un bon usage des outils de critique textuelle aura tout intérêt à s'intéresser aux témoins du texte biblique. Une connaissance minimale des caractéristiques des témoins les plus importants est indispensable à l'utilisation des éditions critiques des textes bibliques, mais aussi à la bonne compréhension des notes textuelle dans les Bibles d'étude ou dans les commentaires bibliques techniques.

a. Les témoins du texte de l'Ancien Testament

Témoins en langue originale

On dispose d'assez peu de manuscrits antiques de l'Ancien Testament dans ses *langues originales*. Les manuscrits « bibliques » découverts près de la mer Morte constituent des témoins particulièrement anciens du texte hébreu (certains manuscrits remontent probablement au III^e siècle av. J.-C.) mais ils n'attestent que certaines portions du texte biblique. Le plus vieux manuscrit hébreu parmi ceux qui contiennent l'ensemble de l'Ancien Testament est le codex de Leningrad : il date de 1008/1009 *après Jésus-Christ*, soit tout de même environ 2000 ans après David !

Versions anciennes

Par conséquent, les *versions* anciennes de l'Ancien Testament constituent des témoins non négligeables :

- La traduction grecque dite de la *Septante* (LXX) est la plus importante du fait de son ancienneté : elle a été réalisée progressivement à partir du III^e siècle av. J.-C. (pour le Pentateuque) jusqu'au I^{er} siècle ap. J.-C. (pour certains écrits).
- Les *Targums* sont des traductions araméennes souvent accompagnées de gloses explicatives. Certaines de ces traditions remontent peut-être à plusieurs siècles avant Jésus-Christ. Toutefois, les Targums les plus célèbres n'ont été mis par écrit qu'à partir du II^e siècle ap. J.-C.
- La *Peshitta* est le nom donné à une ancienne traduction syriaque de la Bible réalisée à partir de l'hébreu, peut-être dès le II^e siècle de notre ère.

- La *Vulgate*, réalisée à la fin du IV^e siècle ap. J.-C., est une des plus anciennes traductions latines faite à partir de l'hébreu. On a connaissance d'autres traductions latines anciennes, les « *vieilles latines* » mais celles-ci ont été le plus souvent réalisées à partir de la traduction grecque de la Septante.

Classement par types de texte

Comme l'indique le tableau ci-dessous, une manière pratique – même si elle reste approximative – de classer les témoins du texte de l'Ancien Testament est de les répartir en *quatre grands types* :

- i. *Les témoins du type « texte massorétique » (TM)*. Le texte massorétique est le texte hébreu utilisé et reconnu par le judaïsme orthodoxe. Il doit son nom aux Massorètes, des savants juifs qui, entre le VII^e et le X^e siècles, ont développé un système d'annotations pour faciliter la lecture du texte biblique (notamment des points-voyelles pour aider à la vocalisation). Le *codex de Leningrad* (voir plus haut) est le plus ancien témoin *complet* du TM. Ce manuscrit est reproduit par les éditions modernes de la *Biblia Hebraica* (BHS, BHQ). Parmi les manuscrits de la mer Morte, certains attestent un texte consonantique particulièrement proche de celui du TM : on désigne ces manuscrits par le terme de « proto-massorétique ».
- ii. *Les témoins du type « pentateuque samaritain » (PS)*. La communauté samaritaine, séparée du reste des Juifs depuis plusieurs siècles avant Jésus-Christ, dispose de sa propre version du Pentateuque. Il s'agit d'une version hébraïque du Pentateuque copiée avec l'alphabet samaritain, un alphabet proche du paléo-hébreu. Parmi les manuscrits bibliques découverts près de la mer Morte, quelques-uns reflètent une forme du texte qui se rapproche davantage du PS que du TM. Cela montre que le PS constitue un témoin très ancien du texte hébreu du Pentateuque.
- iii. *Les témoins du type « Septante » (LXX)*. Parmi les manuscrits bibliques de la mer Morte, un certain nombre témoigne d'un texte hébreu qui se rapproche davantage de la traduction grecque de la Septante. La découverte de ces manuscrits a permis de démontrer que les différences entre la LXX et le TM n'étaient pas uniquement dues aux traducteurs grecs. Ceux-ci ont basé leur traduction sur un texte hébreu qui diffère par endroits du texte proto-massorétique.

iv. *Les témoins non-alignés*. Quelques manuscrits bibliques retrouvés près de la mer Morte ne correspondent à aucun type de texte connu jusqu'alors. On parle de manuscrit « non aligné ». Certaines citations bibliques que l'on trouve dans la littérature juive ancienne témoignent également d'un texte hébreu différent.

Témoins importants	Sigles		Type de texte				Langue	
	BHS	BHQ	Type Texte Massorétique	Type Septante	Type Pentateuque Samaritain	Non-aligné		
Manuscrits de la mer morte	Ⲙ		X	X	X	X	Hébreu, Grec, Araméen	
Texte massorétique	Ⓜ	M	X				Hébreu, avec vocalisation	
Pentateuque Samaritain	Ⓜ	Smr			X		Hébreu samaritain	
Septante	Ⲟ	G		X			Grec	
Révisions de la Septante (Aquila, Théodotion, Symmaque)	ⲱ' ⲱ'' ⲱ'''	ⲱ' ⲱ'' ⲱ'''	X					Grec
Targums	Ⲛ	T	X				Araméen	
Peshitta	Ⲛ	S	X				Syriaque	
Vieilles Latines	ℓ	La		X			Latin	
Vulgate	Ⲛ	V	X				Latin	
Versions Coptes (Bohairique, Sahidique)	Bo Sa	Bo Sa		X			Copte	

b. Les témoins du texte du Nouveau Testament⁴

Manuscrits grecs

Le texte du Nouveau Testament est le texte grec de l'Antiquité le mieux attesté avec plus de 5 500 manuscrits, dont les plus anciens remontent au II^e siècle, soit moins de 100 ans après l'original.

On classe habituellement les manuscrits grecs en *quatre groupes* :

i. *Les papyrus*. Les plus anciens manuscrits du NT sont en papyrus et sont copiés avec une écriture onciale (emploi de grandes lettres d'une forme assez proche de celle des majuscules grecques). Ils sont habituellement désignés par un P gothique (Ɱ) auquel on appose un numéro en indice (au fur et à mesure de leur découverte). Parmi les 120 répertoriés à ce jour, 88 datent des II^e au IV^e siècles, mais la plupart sont (très) fragmentaires et on ne peut parfois y lire davantage que quelques lignes.

⁴ Les données de cette partie (nombre de manuscrits, datation, etc.) sont essentiellement reprises de l'ouvrage suivant : Amphoux, sous dir., *Manuel de critique textuelle du Nouveau Testament*, op. cit.

- ii. *Les onciaux*. On désigne par le terme « onciaux » les manuscrits *en parchemin* écrits avec une *écriture onciale*. Les onciaux ont d'abord été désignés par des lettres majuscules A, B, C, D, etc. Mais comme le nombre de manuscrits connus a vite dépassé le nombre de lettres de l'alphabet, on a remplacé ce système par une numérotation précédée d'un 0 : 01, 02, 03, 04, 05, etc. On a répertorié plus de 300 onciaux à ce jour. Beaucoup sont des fragments et seuls 69 manuscrits ont un texte suffisamment long pour que l'on puisse parler de « livres » (dans leur état actuel). Parmi ces 69, seuls 18 ont été copiés entre les IV^e et VI^e siècles (les autres sont postérieurs).
- iii. *Les minuscules*. Les manuscrits grecs écrits en écriture minuscule sont les plus nombreux. On en recense plus de 2 500. Toutefois, ils sont plus récents que les précédents car les plus anciens manuscrits minuscules du NT datent du IX^e siècle. Ils sont numérotés de 1 à plus de 2 800 (certains numéros sont manquants du fait de regroupements postérieurs à leur numérotation initiale).
- iv. *Lectionnaires*. Les lectionnaires sont des ouvrages liturgiques sur lesquels le texte biblique est copié en suivant le calendrier des lectures défini par la liturgie. Les lectionnaires sont numérotés et signalés par un *l* italique avant le numéro : *l* 1, *l* 2, etc. Plus de 2 400 lectionnaires manuscrits ont été répertoriés. 288 sont en écriture onciale mais seuls 7 sont antérieurs au VII^e siècle.

Versions anciennes

Le deuxième type de témoins utiles pour la reconstitution du texte du NT est celui des versions ou traductions anciennes.

- i. *Versions latines*. Les traductions anciennes les plus nombreuses et les plus diffusées durant le premier millénaire furent celles en latin. On distingue généralement la célèbre traduction mise en œuvre par Jérôme – *la Vulgate* (vg) – des autres traductions latines anciennes que l'on désigne par le nom de « *Vetus Latina* » ou « *Vieilles Latines* » (it).
- ii. *Versions syriaques*. Aux premiers siècles de l'Église, on trouve de nombreux chrétiens au Moyen-Orient dont la langue est le syriaque, une langue issue de l'araméen (mais différente de l'araméen parlé par Jésus).

- iii. *Versions coptes*. Le copte était la langue populaire en Égypte aux premiers siècles de notre ère (même si les élites écrivaient en grec). Le copte se décline en plusieurs dialectes qui ont donné lieu à différentes traductions du texte biblique : la version *sahidique* (dialecte de Haute-Égypte) remonte au III^e siècle ; la version classique en *bohairique* (Basse-Égypte) est probablement plus tardive (VII^e ou VIII^e siècles).
- iv. *Autres versions*. En plus de ces versions dans trois langues majeures de l'Église ancienne, on peut signaler l'existence de versions *arméniennes* remontant, pour certaines, au début du V^e siècle ; des versions *géorgiennes* (à partir du V^e siècle) ; une version *gothique* réalisée au IV^e siècle (le royaume des Goths était situé dans la Roumanie actuelle) ; ou encore une version *éthiopienne* qui remonte probablement au V^e ou VI^e siècles.

Citations chez les auteurs anciens

Le troisième type de témoins pour le texte du NT est celui des citations chez les auteurs anciens. La plupart des citations anciennes du NT dont on a conservé la trace se trouvent au sein des écrits des Pères de l'Église. *L'intérêt* de ces citations est qu'elles attestent parfois une forme de texte du NT peu attestée par les manuscrits grecs.

La classification des témoins par grandes « familles »

Les spécialistes ont tenté depuis longtemps de classer les différents témoins en grandes « familles » ou « types de texte ». Le classement le plus connu divise les témoins en 4 *grandes familles* :

- i. Le *texte alexandrin* est considéré généralement comme le type de texte le plus proche de l'original. Ce succès s'explique par le fait qu'il est largement majoritaire parmi les plus anciens manuscrits grecs du NT : quasiment tous les papyrus, ainsi que la plupart des onciales des IV^e au VI^e siècles sont de ce type.
- ii. Le *texte occidental* est une forme ancienne de texte, attesté dès le II^e siècle par les citations d'Irénée (et peut-être de Justin Martyr). Toutefois, on dispose de bien moins de témoins grecs que pour le texte alexandrin. De plus, le texte occidental est souvent plus développé que le texte alexandrin (qui est plus concis). Ces deux raisons ont amené la plupart des spécialistes allemands et anglo-saxons à considérer le texte occidental comme une forme plus éloignée de l'original. Toute-

fois, quelques spécialistes – principalement francophones – estiment, au contraire, que le texte occidental est souvent plus proche du texte original. Ils avancent que le texte occidental serait diffusé géographiquement de façon plus large que le texte alexandrin et qu’il serait marqué davantage par la culture judéo-hellénistique, ce qui permettrait de le situer à une époque ancienne où l’Église est encore influencée par le judaïsme⁵.

iii. Le *texte byzantin* doit son nom au fait qu’il est celui qui va progressivement s’imposer comme le texte « officiel » des Églises de langue grecque situées dans l’Empire byzantin. Du fait de ce statut particulier, une très large majorité des manuscrits grecs qui nous sont connus attestent un texte de type byzantin. Néanmoins, ce statut « majoritaire » parmi les manuscrits grecs du NT ne vaut que pour la période postérieure au VIII^e siècle (auparavant c’est le texte alexandrin qui est majoritaire parmi les manuscrits grecs qui nous sont connus). De plus, cette forme de texte n’est pas attestée avant 350 et elle contient de nombreuses additions par rapport au texte alexandrin. Cela invite les spécialistes à considérer le texte byzantin comme une révision globalement plus éloignée de l’original que les autres types de texte (même s’il atteste également *par endroits* des variantes plus proches de l’original).

iv. Le *texte Césaréen* doit son nom à des observations d’Origène qui, alors qu’il séjourne à Césarée (après avoir vécu à Alexandrie), mentionne de nombreuses variantes entre les manuscrits du NT qu’il a consultés. Or, les spécialistes modernes font remarquer qu’un certain nombre de ces variantes ne correspond à aucun autre type de texte. Plusieurs sont toutefois attestées par des manuscrits grecs bien plus tardifs (essentiellement à partir du IX^e siècle). On en a donc déduit que ces variantes attestent une autre famille de texte que l’on appelle « texte Césaréen ». Il faut noter que cette analyse des textes d’Origène est discutée et que l’existence d’un texte « Césaréen » est contestée par certains spécialistes⁶. De plus,

⁵ Pour une défense de l’ancienneté du texte occidental, voir, par exemple, Amphoux, sous dir., *Manuel de critique textuelle du Nouveau Testament*, op. cit., pp. 28-29, 274-281.

⁶ Voir, par exemple, Kurt et Barbara Aland, *The Text of the New Testament: An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism*, Grand Rapids : Eerdmans, 1989 (2^e éd. américaine ; 1^{re} éd. allemande : 1981), p. 66.

il n'existe pas de témoin « purement » césaréen : nous avons seulement des manuscrits qui attestent des variantes de type « césaréen » tout en attestant aussi d'autres types de variantes.

Les principaux témoins des grandes familles de texte

Témoins les plus importants		Texte alexandrin	Texte occidental	Texte césaréen	Texte byzantin
Papyrus		Quasiment tous dont : P ⁴⁵ (a), P ⁴⁶ (p), P ⁴⁷ (r), P ⁶⁶ (Jn), P ⁷² (c), P ⁷⁵ (Lc, Jn)	P ²⁹ (a), P ³⁸ (a), P ⁴⁸ (a)		
Onciales	IV^e au VI^e s.	κ/01 (eapcr)*, A/02 (apcr), B/03 (eapcr), C/04 (eapcr)*, H/015 (p), I/016 (p), Q/026 (Lc), R/027 (Lc), T/029 (Lc, Jn), W/032 (Lc 1-8.12, Jn), Z/035 (Mt), Ξ/040 (Lc 1-11), 070 (Lc).	D/05 (ea), D/06 (p), W/032 (Mc 1-5).	W/032 (Mc 5.31-16.8).	A/02 (e), N/022 (e), O/023 (Mt), P/024 (e), W/032 (Mt, Lc 8.13-fin), Σ/042 (Mt-Mc), Φ/043 (Mt-Mc).
	VIII^e au XI^e s.	L/019 (e), Δ/037 (Mc), Ψ/044 (eapcr)*	E/08 (a), F/010 (p), G/012 (p),	θ/038 (e)	La plupart des onciales de cette période
Minuscules		Quelques-uns dont : 33 (eapcr), 81 (apcr) et 1241 (eapcr).		Famille <i>f1</i> (e) et <i>f13</i> (e) ; 28 (e), 565 (e), 700 (e) ; groupe 614 (ap) ; groupe 1739 (ap)	La plupart des minuscules.
Versions anciennes		Copte sahidique (eapcr)* et bohairique (eapc).	Vieilles latines (eapc). Certaines vieilles versions syriaques (ea)*	Les plus anciennes versions arméniennes et géorgiennes.	Version syriaque harkléenne (sy ^h)
Citations anciennes		Clément d'Alexandrie, Origène*.	Justin Martyr ?, Irénée, les premiers Pères latins (Tertullien, Cyprien, etc.), les Pères syriens anciens (Éphrem...).	Origène*, Eusèbe de Césarée (Mt)*, Cyrille de Jérusalem (Mt)*, Jérôme de Stridon (Mt)*	Pères cappado-ciens (Grégoire de Nysse, Grégoire de Nazianze, Basile de Césarée), Jean Chrysostome*.

* Les témoins suivis d'un astérisque attestent un texte relativement « mixte » (par exemple, \aleph 01 est principalement de type alexandrin mais contient également des variantes peu typiques de cette famille).

() Les indications entre parenthèses précisent les livres du NT pour lesquels le témoin peut être rattaché à une famille donnée. En effet, un même manuscrit peut attester un texte de plusieurs types selon les passages : c'est le cas, par exemple, de l'oncial W/032 qui, selon les parties, atteste un texte de type alexandrin, occidental, Césaréen ou byzantin.

e = Évangiles ; a = Actes ; p = Lettres de Paul ; c = Épîtres catholiques ; r = Apocalypse.

Quelques avertissements méritent d'être signalés en rapport à cette classification :

- *Les désignations géographiques de ces quatre familles sont parfois trompeuses* : ces types de texte ne trouvent pas forcément leur origine à Alexandrie, en Occident, à Césarée ou à Byzance.
- *Au sein d'un même groupe, les manuscrits ne sont pas identiques entre eux* : comme au sein d'une « famille », il y a un air de ressemblance et probablement une certaine parenté, mais chaque membre de la famille est différent. Par conséquent, le classement par « type de texte » est à prendre avec prudence : un manuscrit classé comme « byzantin », par exemple, peut par endroits contenir des variantes qui s'apparentent davantage au texte dit « occidental » ou « alexandrin ».
- *Au sein d'un seul manuscrit, on observe parfois plusieurs types de texte*. Par exemple, le Codex Alexandrinus (A/02) a un texte de type byzantin pour les évangiles et un texte de type alexandrin pour le reste du NT. Il convient donc d'être très attentif à ces précisions (placées entre parenthèses dans le tableau ci-dessus).

Nouvelles approches

Kurt et Barbara Aland ont critiqué le caractère trop approximatif du classement des témoins par grandes familles de texte. Ils ont proposé de le remplacer par *un classement en cinq « catégories » de texte*, fondé sur une analyse statistique des manuscrits grecs du NT⁷. Néanmoins, ce classement a aussi ses limites : il ne tient compte que des manuscrits grecs et délaisse les autres types de témoin (versions,

⁷ Voir Aland, *The Text of the New Testament*, op. cit.

citations) ; et l'analyse statistique est fondée sur un raisonnement relativement circulaire⁸.

De façon générale, un certain nombre de spécialistes actuels de la critique textuelle émettent des reproches à la classification des manuscrits par famille ou catégorie. Si un tel classement est utile pour avoir une vue d'ensemble de la question, il peut parfois biaiser la reconstruction du texte original. En effet, chaque manuscrit est un témoin unique avec ses caractéristiques propres et parfois des leçons uniques : en le classant dans une catégorie donnée, on risque de passer à côté de spécificités qui lui sont propres. De plus, du fait de la circulation des manuscrits dans l'Église ancienne, on observe de nombreux croisements et influences mutuelles de façon plus large : un même verset peut parfois contenir une variante de type byzantine et une variante de type occidentale. Par conséquent, dans l'idéal, lorsque l'on souhaite établir le texte original d'un passage donné, il conviendrait de comparer tous les témoins indépendamment de leur appartenance à telle famille ou telle catégorie.

Un tel travail est considérable et ne peut être réalisé que par quelques spécialistes qui en ont le temps et les moyens. Toutefois, la tâche est aujourd'hui facilitée par l'informatisation des données. À titre d'exemple, la *méthode généalogique basée sur la cohérence* (*Coherence-Based Genealogical Method*) développée par Gerd Mink cherche ainsi à reconstruire une sorte d'arbre généalogique des variantes pour chaque lieu variant. À partir des différents arbres généalogiques pour chaque passage, l'ordinateur va retracer la généalogie globale entre les différents manuscrits⁹. C'est cette méthode qui est utilisée pour la réalisation (en cours) de l'*Editio critica maior* du NT¹⁰.

⁸ Pour la critique de la circularité du raisonnement, voir Bruce M. Metzger et Bart D. Ehrman, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption and Restoration* (4th edition), New York/Oxford : Oxford University Press, 2005 (4^e éd. ; 1^{re} éd. : 1964), p. 238.

⁹ Pour une présentation de la méthode, voir Peter J. Gurry, « How Your Greek NT is Changing: A Simple Introduction to the Coherence-Based Genealogical Method (CBGM) », *Journal of the Evangelical Theological Society*, vol. 59, n° 4, 2016, pp. 675-689 [article en accès libre sur le site de la revue].

¹⁰ Un outil en ligne a été réalisé pour l'édition du texte de Marc (<https://ntg.uni-muenster.de/mark/ph35/>) et des Actes (<https://ntg.uni-muenster.de/acts/ph4/>). Il permet d'observer, pour chaque lieu variant, les reconstructions généalogiques possibles.

Consulter des images de manuscrits bibliques

La consultation des images de manuscrits bibliques peut être un bon moyen de se représenter ces témoins du texte, de se rendre compte de leur caractère fragmentaire ou de la qualité de l'écriture.

- Pour l'Ancien Testament, il est possible de consulter la quasi-totalité des images des manuscrits de la mer Morte sur le site de la *Leon Levy Dead Sea Scrolls Digital Library* : <https://www.deadseascrolls.org.il/>.
- Pour le Nouveau Testament, la base de données de l'*Institut pour la critique textuelle du Nouveau Testament* de l'université de Münster est la plus complète à ce jour : <http://ntvnr.uni-muenster.de/manuscript-workspace/>.
- On peut aussi consulter les images de très nombreux manuscrits du NT sur le site du *Center for the Study of New Testament Manuscripts* : <https://manuscripts.csntm.org/>.

3. Faire un bon usage des outils usuels

Dans la pratique, les non-spécialistes ne peuvent se permettre d'aller consulter les images des différents témoins pour chaque verset étudié afin de repérer les variantes éventuelles. Bien heureusement, des spécialistes ont réalisé ce travail et l'ont mis à disposition. Ainsi, on dispose d'éditions des textes bibliques sur lesquelles on trouve, sur chaque page, une portion du texte biblique en langue originale et en note les principales variantes pour cette portion de texte. Pour chaque variante, les témoins les plus importantes sont indiqués. Ces listes de variantes et de témoins placées en note constituent ce que l'on appelle « l'appareil » ou « l'apparat » critique.

a. Ancien Testament

La Biblia hebraica (BHS, BHQ)

Les éditions de la *Biblia hebraica* constituent jusqu'à présent les outils de référence en ce qui concerne la critique textuelle de l'Ancien Testament. Les dernières éditions reprennent « tel quel » le texte hébreu et les annotations massorétiques du Codex de Leningrad : le texte hébreu de la *Biblia hebraica* ne correspond donc pas forcément au texte original, mais uniquement à un témoin de ce texte. L'intérêt majeur de ces éditions réside dans l'*appareil critique* situé en bas de page et qui a été réalisé par les meilleurs spécialistes modernes.

- La dernière édition *complète* est la *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS)¹¹. Les notes de critique textuelle de la BHS sont plus ou moins développées selon les livres. Réalisée avant que le texte de la plupart des manuscrits bibliques de la mer Morte soit rendu public, cette édition ne mentionne pas certains de ces témoins très importants. Les annotations et abréviations sont en latin : la lecture de l'appareil critique nécessite donc le décodage et l'apprentissage d'un certain nombre d'abréviations. Ce petit guide en français pourra être d'une grande aide dans cette tâche : Thomas Römer et Jean-Daniel Macchi, *Guide de la Bible hébraïque : La critique textuelle dans la Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Genève : Labor et Fides, 1994.
- Une nouvelle édition intitulée *Biblia Hebraica Quinta* (BHQ) est en cours de réalisation : les différents volumes portant sur un ou plusieurs livres de l'AT sont publiés progressivement depuis 2004¹². La BHQ propose un appareil critique plus à jour que la BHS (avec les manuscrits de la mer Morte, notamment), plus facile à lire (l'anglais est préféré au latin) et accompagné d'explications. Malheureusement, le nombre et le prix des différents fascicules impliquent, à ce jour, un investissement particulièrement conséquent.

Autres outils utiles

- Dominique Barthélémy, sous dir., *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, Orbis Biblicus et Orientalis, tomes 50/1 à 50/5, Fribourg/Göttingen : Éditions universitaires/Vandenhoeck & Ruprecht, 1982-2015.

Ces cinq volumes discutent des variantes les plus importantes au sein du texte de l'Ancien Testament. Ces discussions sont le résultat d'un travail réalisé par un comité de spécialistes de la critique textuelle réuni sur dix sessions (d'un mois chacune) entre 1969 et 1979. Tous les livres de la Bible hébraïque sont traités, hormis ceux du Pentateuque.

La discussion est détaillée et parfois technique. Du fait de l'ancienneté de la discussion, plusieurs manuscrits de la mer Morte n'ont pas pu être pris en compte.

¹¹ Rudolph Kittel *et al.*, sous dir., *Biblia Hebraica Stuttgartensia, Editio quinta emendata*, Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

¹² En août 2021, les volumes publiés portent sur les livres suivants : Gn, Lv, Dt, Jg, Douze petits prophètes, Pr, Rt, Ct, Qo, Lm, Est, Esd, Né.

Ces ouvrages de référence (et en français !) sont hors de prix au format papier. Toutefois, en version numérique, on les trouve en accès libre au sein des archives ouvertes de l'Université de Zurich : <https://www.zora.uzh.ch>¹³.

- Dans les *commentaires bibliques techniques* de bon niveau, on trouve généralement des discussions de critique textuelle, au moins pour les variantes significatives. Cela peut aider à comprendre l'apparat critique.
- Les Bibles avec *notes d'étude* détaillées fournissent parfois des informations sur les variantes les plus importantes. En français, il convient de signaler un effort particulier sur ce point en ce qui concerne la *Bible Segond 21 avec notes de référence*, disponible notamment sous forme d'application mobile gratuite (Android, iOS).
- Certains *logiciels bibliques* incluent des outils qui peuvent faciliter la critique textuelle. Les deux logiciels « de pointe » à l'heure actuelle sont *Accordance* et *Logos*. Le logiciel français *Bible Parser* inclut également, pour un coût très inférieur, divers outils fort pratiques pour la critique textuelle (dont certains sont même inédits !). Les appareils critiques accessibles via ces logiciels sont souvent plus aisés à lire qu'en version imprimée. On peut également accéder au texte de divers témoins en quelques clics, voire aux images de certains manuscrits. Des commentaires textuels sont aussi accessibles via certains de ces logiciels¹⁴.

b. Nouveau Testament

Éditions critiques de référence

À la différence de la BHS ou de la BHQ, les éditions du texte grec du NT les plus utilisées fournissent un texte « critique », c'est-à-dire que le texte grec édité ne correspond pas à celui d'un manuscrit donné mais au texte considéré comme le plus proche possible de l'original. Les éditions critiques de référence sont aujourd'hui coordonnées par l'*Institut für Neutestamentliche Textforschung* (Institut pour la recherche textuelle du Nouveau Testament) situé à Münster en Allemagne.

¹³ On trouvera les liens exacts pour chaque volume sur la page suivante : <http://timotheeminard.com/lire-le-texte-biblique-en-langue-originale/>.

¹⁴ Pour une présentation comparative des fonctionnalités des logiciels *Accordance*, *Logos* et *Bible Parser* (notamment pour la critique textuelle), on pourra consulter la rubrique « Bible Tech » sur le site timotheeminard.com.

Actuellement, cet institut travaille principalement en vue de la publication de l'*Editio Critica Maior* (ECM). Seuls quelques volumes, couvrant quelques livres du NT (Marc, Actes, Épîtres catholiques) ont pour le moment été publiés. En plus de proposer la meilleure reconstitution possible du texte original, l'objectif de cette édition est de fournir un apparat critique quasiment exhaustif, prenant en compte l'ensemble des témoins du texte du NT. Il s'agit d'une édition qui intéressera principalement les spécialistes.

Il est à noter que, pour les livres de Marc et des Actes, l'*Institut* de Münster a mis en ligne une version électronique de l'*ECM*, accessible gratuitement à l'adresse suivante : <http://ntvmr.uni-muenster.de/ecm>.

Ce même institut est aussi impliqué dans la publication des deux éditions de référence utilisées par la plupart des théologiens et traducteurs à travers le monde :

- Le *Novum Testamentum Graece* dit « Nestle-Aland » (abrégé généralement en NA, suivi du numéro d'édition ; p. ex. NA28 pour la 28^e édition), du nom de ceux qui ont marqué l'histoire de cette édition dont la première mouture remonte à 1898. L'apparat critique du NA indique les principales variantes et, pour chaque variante, les témoins les plus importants. Il ne s'agit donc pas d'une édition qui se voudrait exhaustive comme l'*Editio Critica Maior*. Toutefois les variantes signalées sont nombreuses et l'ouvrage indique de nombreuses leçons peu importantes pour le sens du texte.
- Le *Greek New Testament* est publié avec le concours des « United Bible Societies » (abrégé généralement GNT en français, mais UBS dans les ouvrages anglophones). Cette édition a été conçue en pensant particulièrement aux traducteurs de la Bible à travers le monde : elle est plus simple d'accès et se concentre sur les problèmes majeurs de critique textuelle.
 - Le texte grec est le même que pour le Nestle-Aland, avec, en plus, des titres de sections en anglais.
 - L'apparat critique signale beaucoup moins de lieux variants que le Nestle-Aland : seules les variantes importantes sont présentées, soit parce qu'il y a une vraie hésitation quant à la reconstruction du texte original, soit parce que ces variantes ont une importance notable dans l'histoire de la diffusion du texte biblique.

- Pour ces variantes, le GNT est plus détaillé et signale davantage de témoins que le NA. De plus, l'apparat critique est plus facile à déchiffrer.
- Enfin, les éditeurs attribuent une note allant de A (« le texte est certain ») à D (« le comité a rencontré de grandes difficultés pour prendre une décision »)¹⁵ pour la variante qu'ils ont retenue dans le texte principal.

Autres outils utiles

En plus des commentaires bibliques, des Bibles avec notes d'étude et des logiciels bibliques signalés plus haut pour l'AT, les deux ouvrages suivants peuvent s'avérer utiles pour la critique textuelle du NT :

- Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament (Second Edition)*, Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.

Ce commentaire textuel réalisé par Bruce Metzger constitue un outil précieux et recommandé. Cet ouvrage a été réalisé pour accompagner le *Greek New Testament* : il commente (en anglais) toutes les variantes signalées par le GNT et explique les décisions du comité d'édition.

- Philip W. Comfort, *New Testament Text and Translation Commentary: Commentary on the Variant Readings of the Ancient New Testament Manuscripts and How they Relate to the Major English Translations*, Carol Stream : Tyndale House, 2008.

Ce livre propose une approche complémentaire et un point de vue parfois différent du précédent.

4. La critique textuelle en pratique

La majeure partie de cette contribution a été consacrée à présenter les « pré-requis » nécessaires à la mise en œuvre de la critique textuelle. En effet, il n'est pas possible de comprendre les débats sur le sujet sans avoir pris le temps, auparavant, (1) de s'intéresser au travail des scribes antiques, (2) d'avoir fait connaissance avec les principaux témoins du texte biblique et (3) d'avoir compris la manière dont fonctionnent les outils importants pour la critique textuelle.

¹⁵ Voir l'introduction : Barbara Aland *et al.*, sous dir., *The Greek New Testament, Fifth Revised Edition*, Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 2014, pp. 8-9.

L'amélioration des compétences nécessite une certaine curiosité et du temps consacré à des lectures sur le sujet.

Ceci étant dit, rien ne remplace la pratique. Cette dernière partie propose ainsi quelques jalons pour la mise en œuvre concrète de la critique textuelle.

a. Distinguer les variantes sans intérêt de celles qui méritent de s'y arrêter

Les éditions courantes comme la BHS, le NA ou le GNT opèrent déjà un certain tri en amont, les variantes les moins significatives n'étant pas signalées. Néanmoins, toutes les variantes présentées par ces éditions n'ont pas le même intérêt pour l'exégèse.

Deux critères peuvent aider au discernement :

(1) *La variante affecte-t-elle le sens du texte ?* La grande majorité des variantes entre les manuscrits concerne l'orthographe de certains mots et n'affecte pas le sens du texte. On ne s'attardera pas sur ce genre de variantes. En revanche, on s'intéressera particulièrement aux variantes qui peuvent modifier le sens du texte et en affecter l'interprétation.

(2) *La variante est-elle attestée par des témoins importants de l'histoire du texte ?* Si une variante est attestée par un ou deux témoins isolés, il n'est généralement pas utile de s'y attarder. Seules les divergences supportées par des témoins importants méritent un intérêt particulier.

Les témoins « importants » ne le sont pas seulement du point de vue de la critique textuelle, mais aussi dans l'histoire de la diffusion du texte biblique. Par exemple, de l'avis de la plupart des spécialistes actuels, il ne fait aucun doute que la finale longue de Marc (Mc 16,9-20) n'appartenait pas à l'édition originale du deuxième évangile. Néanmoins, du fait de son intégration aux principales éditions du texte biblique pendant de nombreux siècles, il n'est pas raisonnable de prêcher sur la fin de l'évangile de Marc sans mentionner cette variante.

b. Rassembler et évaluer la valeur des témoins (critique externe)

Une fois que l'on estime devoir s'arrêter sur un lieu variant, comment savoir quelle est la variante la plus proche de l'original ? Dans la pratique courante de la critique textuelle actuelle, les critères employés sont d'ordre logique ou rationnel. Un peu comme dans une enquête policière lorsque les policiers font face à des témoignages

discordants : Madame X dit que les choses se sont passées selon un scénario A, et Monsieur Y propose un scénario B. Comment trancher ? De façon classique, on distingue deux étapes à la mise en œuvre de la critique textuelle : (1) la *critique externe*, traitée dans cette section, a pour objectif de discerner quel témoin a le plus de chance d'être fiable ; (2) la *critique interne*, abordée dans la prochaine section, a pour but de déterminer quel est le scénario le plus probable.

La *critique externe* s'intéresse à la fiabilité du témoin en soi : Madame/Onciale X est-elle, a priori, plus fiable que Monsieur/Papyrus Y ? Pour cela, on va privilégier généralement deux critères :

- *L'ancienneté du témoin*. Si Madame X témoigne 10 ans après les faits, elle aura plus de chance d'être fiable que Monsieur Y qui témoigne 250 ans après les faits. Plus le témoin est proche dans le temps de ce dont il témoigne, plus il y a de chance que son témoignage ait de la valeur.
- *L'indépendance du témoin*. L'ancienneté d'un témoin ne suffit pas, il convient de vérifier qu'il n'a pas été « contaminé » par d'autres témoins. Si Monsieur Y est à la fin d'une chaîne de témoins constituée de quelques maillons particulièrement fiables, son témoignage sera, a priori, plus crédible que celui de Madame X issu d'une rumeur s'étant rapidement propagée dans les bars et les marchés.
 - On peut ainsi parfois valoriser des témoins moins anciens, mais qui semblent avoir été moins « contaminés » par d'autres témoins. Pour le NT, c'est le cas, par exemple, des groupes de manuscrits minuscules *f1* et *f13* qui, bien que peu anciens, attestent une forme de texte très ancienne.
 - L'utilisation du classement en « grandes familles » de manuscrits peut être utile dans ce domaine : si une variante est attestée par plusieurs familles différentes, elle aura plus de chance d'attester l'original que si elle n'est attestée que par une seule famille. En effet, un témoignage corroboré par 3 témoins qui n'ont pas de relations entre eux a plus de poids que celui de 10 personnes issues de la même famille. Pour se faire une idée des « relations familiales » des témoins du texte biblique, on pourra utiliser les tableaux proposés plus haut.

Le nombre de manuscrits attestant une variante n'est en rien un gage de fiabilité. Une variante attestée par 250 manuscrits tous postérieurs au X^e siècle aura généralement moins de poids qu'une variante attestée par 5 manuscrits datés entre le III^e et le V^e siècles. Le critère de la « quantité » n'est donc pas un critère suffisant : il doit être associé à un critère « d'ancienneté » et surtout à un critère de « qualité ».

Il convient de préciser que les principes indiqués ici sont approximatifs. Dans la réalité, les relations entre les témoins des textes sont complexes et difficiles à reconstituer. La critique externe est un exercice périlleux. Même les spécialistes qui emploient de savantes méthodes ont des avis divergents sur bien des hypothèses de reconstitution.

c. Distinguer la « variante-source » à l'aide de principes logiques (critique interne)

Le deuxième type de critères utilisés par la critique textuelle porte sur une comparaison non plus de la fiabilité des témoins en soi, mais sur la crédibilité de leur témoignage concernant telle ou telle variante. Pour reprendre la comparaison avec l'enquête policière, face à deux témoignages contradictoires, les enquêteurs préféreront généralement le scénario le plus crédible, c'est-à-dire celui qui correspond le mieux à ce qu'ils savent via les relevés d'empreinte, le profil du criminel, etc. En critique textuelle, on appelle cette approche la *critique interne*.

L'objectif de la critique interne est de déterminer quelle est, parmi les variantes, la *variante-source* la plus probable, ce qui correspond, a priori, à la leçon la plus proche du texte original¹⁶. Pour cela, il convient de se poser la question suivante : *quelle variante permet le mieux d'expliquer l'apparition des autres variantes ?* Pour répondre à cette question, il faut tenter d'imaginer *quelles pourraient être les explications possibles aux différentes variantes*.

Matthieu Richelle propose de suivre, dans cette démarche, le principe du rasoir d'Ockham : *l'explication la plus simple est généralement la meilleure*¹⁷.

¹⁶ Sur ce principe, voir notamment David Pastorelli in Amphoux, sous dir., *Manuel de critique textuelle du Nouveau Testament*, op. cit., pp. 237-238.

¹⁷ Matthieu Richelle, *Guide pour l'exégèse de l'Ancien Testament. Méthodes, exemples et instruments de travail*, Vaux-sur-Seine/Charols : Édifac/Excelsis, 2012, pp. 239-243.

(1) La première question à se poser est la suivante : *est-ce que certaines variantes peuvent s'expliquer par une modification involontaire (erreur de copie) ?* Les erreurs de copies sont bien plus fréquentes que les modifications intentionnelles réalisées par un scribe « audacieux ». Par conséquent, si une variante peut être expliquée par une modification involontaire, cette explication est généralement préférable à celle qui suppose une modification intentionnelle. En premier lieu, il faut donc chercher à voir si une variante peut s'expliquer par une erreur courante (voir la liste ci-dessus au point 1.b).

(2) Si les variantes ne peuvent pas être expliquées par des modifications involontaires, c'est donc que les modifications sont probablement intentionnelles. Dans ce cas – et *seulement dans ce cas* – quelques principes peuvent être proposés :

- *La leçon la plus brève (lectio brevior) est généralement la meilleure.* Les copistes ont tendance à ajouter des précisions ou des explications (gloses), plutôt qu'à en supprimer.
- *La leçon la plus difficile (lectio difficilior) est généralement la meilleure.* Les copistes ont tendance à simplifier le texte, plutôt qu'à ajouter des difficultés.
- Si une variante a *un vocabulaire ou un style plus moderne*, elle est vraisemblablement postérieure.
- Si une variante a tendance à *s'accorder davantage avec des développements théologiques postérieurs à l'époque de la rédaction du livre biblique*, elle est probablement postérieure.
- La leçon qui *correspond le mieux au contexte littéraire du texte original* a plus de chance d'être celle du texte original : on préférera ainsi la variante qui s'accorde le mieux avec le vocabulaire habituel de l'auteur biblique, sa langue, son style et sa pensée.
- La leçon qui *fournit un texte « moins harmonisé »* avec les passages parallèles *d'autres livres bibliques* a plus de chance d'être originale : les scribes ont tendance à harmoniser les textes parallèles, plutôt que l'inverse.

Rappelons que les critères ci-dessus ne sont valables que dans le cas de variantes issues de *modifications intentionnelles*. En effet, l'inattention d'un scribe, qui oublierait de copier quelques mots, aurait pour effet de produire un texte plus court, probablement plus diffi-

cile, moins cohérent, à la théologie « bizarre » et qui différerait des passages parallèles.

De plus, il ne faut pas prendre ces principes comme des vérités « absolues » mais comme des critères logiques qui permettent de désigner une leçon comme étant « plus probablement » ou « moins probablement » originale qu'une autre. Il y a des exceptions à tous les principes ci-dessus : certains scribes peuvent choisir d'abrégé le texte, d'insérer un vocabulaire « archaïsant », de modifier le texte pour qu'il corresponde mieux à leur théologie « peu orthodoxe », etc. Ce sont là des cas assez rares, et donc *bien moins probables* que les cas inverses, mais pas impossibles en soi.

d. Émettre un jugement prudent

Une fois la critique externe et la critique interne effectuées, on pourra synthétiser les arguments et croiser les conclusions.

Dans certains cas, toutes les observations semblent aller dans le même sens et l'on pourra alors aboutir à une conclusion relativement certaine.

Dans d'autres cas, il est plus difficile de trancher entre deux variantes ayant toutes deux de bons arguments en leur faveur et étant appuyées par de bons témoins. Que faire dans cette situation ?

Dans le cadre d'un travail académique, on attend généralement que l'étudiant émette un jugement prudent, faisant valoir la plus grande valeur de certains arguments par rapport à d'autres. Il conviendra de bien nuancer le propos en faisant appel aux degrés de probabilité.

Dans le cadre d'une prédication ou d'un enseignement en Église, il n'est guère envisageable d'entraîner l'auditoire dans une discussion complexe de critique textuelle. Néanmoins, lorsque l'on prêche sur un passage où il y a une hésitation importante sur le texte original, il me paraît à la fois honnête et pédagogique de le signaler. Certains apologistes musulmans ou certains critiques du christianisme utilisent ces difficultés pour discréditer le texte biblique. Il me semble important de former les croyants sur ces points-là et de leur donner des outils pour défendre la fiabilité du texte biblique de manière honnête. Indiquer en Église qu'il y a une hésitation sur le texte original de certains mots ou de certains versets (voire de certains livres comme Jérémie) peut aussi permettre de « dédramatiser » le problème. Dans l'ensemble, le texte biblique est plutôt bien conservé. De plus, la foi du chrétien n'est pas fondée sur l'un ou l'autre verset biblique pris hors contexte, mais sur la Parole *dans son ensemble*. Or, aucune affirmation essentielle, ni aucune doctrine biblique centrale ne sont affectées.

tées par les choix faits en matière de critique textuelle sur les passages où il y a hésitation. ■

Pour aller plus loin : Les principaux manuels de critique textuelle

Ancien Testament

- Emanuel Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis : Fortress Press, 2012 (3^e éd. rév.).
- Dominique Barthélémy, sous dir., *Critique textuelle de l’Ancien Testament*, Orbis Biblicus et Orientalis, tomes 50/1 à 50/5, Fribourg/Göttingen : Éditions universitaires/Vandenhoeck & Ruprecht, 1982-2015 (PDFs en accès libre sur <https://www.zora.uzh.ch>). Les *introductions* des trois premiers volumes contiennent des discussions générales sur le texte et la critique textuelle de l’Ancien Testament.

En plus de ces ouvrages, on pourra lire, en français, une introduction plus succincte dans les manuels suivants :

- Jan Joosten, « La critique textuelle », in Michaela Bauks et Christophe Nihan (dirs), *Manuel d’exégèse de l’Ancien Testament*, Le Monde de la Bible, n° 61, Genève : Labor et Fides, 2008, pp. 13-46.
- Matthieu Richelle, « Critique textuelle », in *Guide pour l’exégèse de l’Ancien Testament. Méthodes, exemples et instruments de travail*, Vaux-sur-Seine/Charols : Édifac/Excelsis, 2012, pp. 223-269.

Nouveau Testament

- Christian-Bernard Amphoux, sous dir., *Manuel de critique textuelle du Nouveau Testament : Introduction générale*, Langues et cultures anciennes 22, Bruxelles : Safran, 2014.

Avec cet ouvrage, les lecteurs francophones ont le privilège de disposer, dans leur langue, d’un manuel récent de très bonne facture. Au-delà de la grande qualité générale de cet ouvrage, il convient de rappeler que certains auteurs de ce manuel défendent des hypothèses sur l’ancienneté et l’importance du « Texte occidental » qui sont relativement mineures parmi les spécialistes internationaux.

- Kurt et Barbara Aland, *The Text of the New Testament: An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism*, Grand Rapids : Eerdmans, 1989 (2^e éd. américaine ; 1^{re} éd. allemande : 1981).
- Bruce M. Metzger et Bart D. Ehrman, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption and Restoration (4th edition)*, New York/Oxford : Oxford University Press, 2005 (4^e éd. ; 1^{re} éd. : 1964).

Les approches critiques historico-narrative/ rhétorique

**par Cédric
EUGÈNE,**

*professeur
de Nouveau Testament
à la Faculté Libre
de Théologie
Évangélique
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.

Lecture narratologique de la péricope de la femme à la perte de sang dans le récit marcien (5,25-34)

par **Benoît
LEMESTREZ,**

directeur et professeur
Start Up ministries,
Suisse
et doctorant
en théologie,
Faculté de Théologie
Évangélique de
Louvain, Belgique

Introduction

Durant la grande majorité du XX^e siècle, ce sont les lectures « diachroniques » qui ont fait le bonheur des exégètes. Il a fallu attendre la fin de ce même siècle pour qu'ils se tournent doucement vers des méthodes dites « synchroniques », dont le but est plutôt de lire le texte dans son état final de rédaction. C'est aux alentours des années 1970-80, en Amérique du Nord, que des biblistes ont commencé à s'intéresser à ces méthodes d'investigation littéraire. En 1982, David Rhoads et Donald Michie ont publié un ouvrage d'analyse narrative sur l'évangile de Marc¹. Ces deux érudits ont été les premiers à offrir une analyse narrative complète de cet évangile. Depuis, l'intérêt pour cette méthode n'a fait que croître.

Le but de cet article est d'offrir une application de l'analyse narrative². Cette méthode met à la disposition du narrateur tout un éventail d'outils pour guider et favoriser le travail du lecteur. En effet, c'est le lecteur qui, par l'acte de lecture, déploie le monde du texte. Le narrateur va dès lors utiliser toute sa perspicacité pour atteindre son but : l'effet du texte sur le lecteur³. André Wénin résume claire-

¹ David Rhoads et Donald Michie, *Mark as a Story: an Introduction to the Narrative of a Gospel*, Philadelphia, Fortress Press, 1982.

² Il va sans dire que celle-ci ne sera pas exhaustive. Nous ne travaillerons que certains aspects de cette approche.

³ Le lecteur avide de plus amples informations sur l'analyse narrative pourra par exemple consulter : Daniel Marguerat et Yvan Bourquin, *Pour lire les récits bibliques*, Paris-Genève, Cerf-Labor et Fides, 2009⁴ ; Jean-Louis Ska, « Nos pères

ment la quête de l'analyse narrative. Selon cet exégète, « elle examine les moyens mis en œuvre dans un récit pour toucher le destinataire, le guider dans sa compréhension de ce qui est raconté, produire sur lui certains effets, provoquer tels sentiments ou telles réactions »⁴.

Nous avons choisi la péricope de la femme atteinte d'une perte de sang dans le récit marcieen (5,25-34) pour appliquer cette approche en utilisant une partie des différents outils qu'elle propose. Notre présentation se déroulera en trois grandes étapes. Nous commencerons par examiner l'intrigue qui constitue le squelette du récit. Nous nous arrêterons particulièrement sur une figure de style typiquement marcienne : l'enchâssement. Dans un deuxième temps, nous étudierons les personnages de notre péricope. Pour ce faire, nous les classerons selon leur nombre, leur degré de présence et leurs traits constitutifs. Nous analyserons aussi comment le narrateur les construit et les met au service de l'intrigue. Enfin, nous terminerons notre présentation en nous penchant sur le cadre social de notre péricope.

1. L'intrigue

L'intrigue constitue le squelette du récit. Elle relie les divers événements ou actions du récit et les agence en une histoire continue. Elle construit le récit, permettant d'organiser en une trame cohérente les étapes de l'histoire racontée. Paul Ricœur nomme la mise en intrigue « *muthos* »⁵. Selon Aristote, l'intrigue est l'assemblage des faits⁶. Dans son œuvre *Poétique*, il examine et définit l'intrigue de la tragédie. Selon le philosophe grec, toute tragédie est composée d'une intrigue pyramidale qui, elle-même, détient trois éléments : le nouement, le renversement et le dénouement. L'intrigue se situe autour du renversement qui conduira le récit vers une issue positive ou négative.

nous ont raconté ». *Introduction à l'analyse des récits de l'Ancien Testament*, trad. Gérard Billon et Maurice Autané, Claudine Bouleau, Alain Faucher. Texte revu et complété par l'auteur, bibliographie mise à jour (*Cahiers Évangiles* 155), Paris, Cerf, 2011.

⁴ André Wénin, *Notes pour une initiation à l'analyse narrative des récits bibliques*, Louvain-la-Neuve, Ciaco, 2008, p. 6.

⁵ Paul Ricœur, *Temps et Récit, I*, Paris, Seuil, 1983, p. 66.

⁶ Aristote, *Poétique*. Traduction, introduction et notes de Barbara Gernez (Classique en poche 9), Paris, Les Belles Lettres, 1997, p. 23.

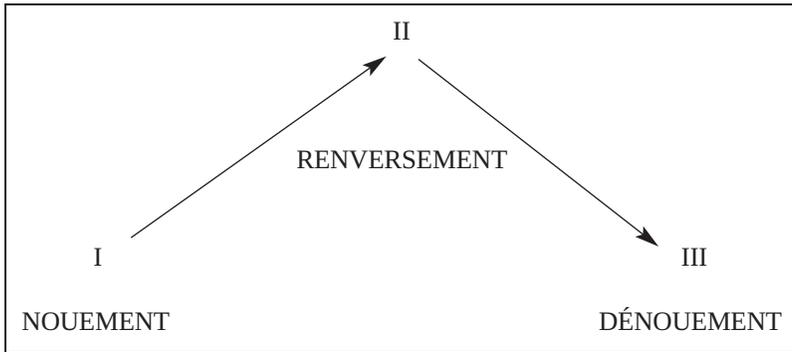


Tableau 1 : Schéma aristotélien

Selon Aristote :

Le nouement comprend les événements extérieurs à l'intrigue et souvent une partie des événements internes ; le reste, c'est le dénouement. J'appelle « nouement » ce qui va du commencement jusqu'à la partie – la dernière –, d'où < provient > le renversement vers le bonheur ou vers le malheur ; « dénouement », ce qui va du commencement jusqu'à la fin⁷.

Ce schéma aristotélien a été complété par le schéma quinaire de Paul Larivaille. En effet, ce linguiste argumente que le processus dynamique qu'est la transformation de situation d'un récit fait passer d'un état initial à un état final. La séquence quinaire est « plus complète et plus fine, et de ce fait, plus appropriée à une formalisation du récit considéré comme reflet d'un processus dynamique intermédiaire entre deux états »⁸. Tout récit est délimité par deux états qui sont modifiés par une transformation qui fait passer un sujet d'un état à un autre. Cette modification est nommée « processus dynamique » par Larivaille⁹. Ce changement d'état doit être provoqué par un détonateur et sanctionné par une conséquence.

⁷ Aristote, p. 69.

⁸ Paul Larivaille, « *L'analyse (morpho) logique du Récit*, » dans *Poétique* 19 (1974), p. 386.

⁹ Larivaille, p. 387.

I	II			III
AVANT	PENDANT			APRÈS
État initial	Transformation (agie ou subie)			État final
Équilibre	Processus dynamique			Équilibre
1	2	3	4	5
	Provocation (détonateur) (déclencheur)	Action	Sanction (conséquence)	

Tableau 2 : Schéma quinaire de Larivaille¹⁰

Ce tableau illustre les différentes parties qui forment l'intrigue : l'état initial, le détonateur, l'action, la sanction et l'état final.

Selon Marguerat et Bourquin, « ce schéma s'est imposé comme un modèle classique dans l'analyse de l'intrigue »¹¹. Ils le schématisent de la manière suivante :

	1. Situation initiale (ou Exposition)
	2. Nouement
	3. Action transformatrice
	4. Dénouement
	5. Situation finale

Tableau 3 : Schéma de Marguerat¹²

Ce tableau montre les différentes étapes de l'intrigue : la situation initiale, le nouement, l'action transformatrice, le dénouement et la situation finale.

Dans le tableau qui suit, nous avons appliqué le schéma quinaire de Larivaille à notre péricope afin d'y déceler l'intrigue.

¹⁰ Larivaille, p. 387.

¹¹ Marguerat et Bourquin, p. 59.

¹² Marguerat et Bourquin, p. 59.

Schéma quinaire

1. Situation initiale	25. Or il y avait là une femme atteinte d'une perte de sang depuis douze ans.
2. Nouement	26. Elle avait beaucoup souffert du fait de nombreux médecins, et elle avait dépensé tout ce qu'elle possédait sans en tirer aucun avantage, au contraire, son état avait plutôt empiré.
3. Action transformatrice	27. Ayant entendu parler de Jésus, elle vint dans la foule, par-derrière, et toucha son vêtement. 28. Car elle disait : Si je touche ne serait-ce que ses vêtements, je serai sauvée.
4. Dénouement	29. Aussitôt sa perte de sang s'arrêta, et elle sut, dans son corps, qu'elle était guérie de son mal. 30. Jésus sut aussitôt, en lui-même, qu'une force était sortie de lui. Il se retourna dans la foule et se mit à dire : Qui a touché mes vêtements ? 31. Ses disciples lui disaient : tu vois la foule qui te presse de toutes parts, et tu dis : « Qui m'a touché ? » 32. Mais il regardait autour de lui pour voir qui avait fait cela.
5. Situation finale	33. Sachant ce qui lui était arrivé, la femme, tremblant de peur, vint se jeter à ses pieds et lui dit toute la vérité. 34. Mais il lui dit : Ma fille, ta foi t'a sauvée ; va en paix et sois guérie de ton mal. ¹³

Tableau 4 : Schéma quinaire

Grâce à ce schéma, on remarque que la situation initiale donne les informations fondamentales pour prendre connaissance du contexte qui va être transformé. Dans notre péricope, la situation initiale se trouve dans le verset 25 qui nous informe sur le qui et le quoi.

¹³ *La Nouvelle Bible Segond, édition d'étude*, Villiers-le-Bel, France, Société biblique française, 2002.

Le nouement provoque le commencement de l'action par une carence, une souffrance ou une difficulté¹⁴. Le verset 26 exprime la souffrance de la femme, et c'est l'énoncé de cette souffrance qui fait démarrer l'intrigue.

L'action transformatrice est le moment clef du récit. Notre intrigue est une intrigue de résolution, car l'action transformatrice vise à résoudre un problème¹⁵. Généralement, ce temps du récit correspond à ce que l'on appelle le pivot. C'est là que se produit le changement de situation. L'instant où la femme pénètre dans la foule et touche le vêtement de Jésus représente donc l'action transformatrice. Sa démarche sera qualifiée de « πίστις » (foi) par Jésus au verset 34 : « ἡ πίστις σου σέσωκέν σε » (« ta foi t'a sauvée »). En général, c'est durant l'action transformatrice que la tension dramatique atteint son paroxysme.

Le dénouement relate les conséquences du pivot du récit. Ici, il s'agit du constat de la guérison de la femme, qui se situe aux versets 29 à 32. C'est l'instant où l'intrigue débute sa descente pour aboutir à la situation finale qui correspond à l'issue du récit.

Enfin, la situation finale révèle le nouveau contexte dans lequel se trouve le sujet après que la tension narrative s'est atténuée. Les versets 33 et 34 illustrent parfaitement ce contexte. Cette situation est aux antipodes de la situation initiale, car elle représente le passage d'un état de maladie à un état de guérison. Au début du récit, cette femme n'avait pas la paix puisqu'elle était tourmentée par une maladie. La situation initiale et la situation finale sont symétriquement opposées.

Le narrateur peut également combiner des intrigues. Selon Marguerat et Bourquin, les narrateurs bibliques sont friands de ces combinaisons¹⁶ : enchaînement d'intrigues, tuilages et séquences en « sandwich », enchâssement de récits, etc. L'évangéliste Marc apprécie particulièrement ce dernier procédé¹⁷. C'est aussi l'opinion de Fowler. En effet, selon lui, l'enchâssement de récits est universellement reconnu comme technique préférée de cet évangéliste et il en dénombre au moins sept chez Marc (3,20-21.22-30.31-35 ; 5,21-24.25-34.35-

¹⁴ Patrice Rolin, « L'analyse narrative : mise en œuvre, 2, » dans *Esprit et Vie* 143 (Février 2006), p. 20.

¹⁵ Rolin, p. 21. Pour plus d'informations sur l'intrigue, on pourra consulter Marguerat et Bourquin, pp. 55-82.

¹⁶ Marguerat et Bourquin, p. 75.

¹⁷ Pour plus d'informations sur ce procédé littéraire on peut consulter : Tom Shepherd, « The Narrative Function of Markan Intercalation » dans *New Testament Studies* 41 (1995), pp. 522-540 ; F. Kermode, *The Genesis of Secrecy: On Interpretation in Narrative*, Cambridge, Cambridge University press, 1979, pp. 128-134.

43 ; 6,7-13.14-29.30-44 ; 11,12-14.15-19.20-25 ; 14,1-2.3-9.10-11 ; 14,53-54.55-65.66-72 ; 15,6-15.16-20.21-32)¹⁸.

La péripécopie que nous étudions offre un exemple de l'emploi de cette technique littéraire. Selon Telford, dans l'évangile de Marc, celle-ci consiste à commencer un récit, à l'interrompre en y insérant un autre et, ensuite, à revenir au premier en le complétant¹⁹. Cela signifie que notre péripécopie fait partie intégrante d'une autre péripécopie, celle de la résurrection de la fille de Jaïrus, qu'elle complète. Dans notre cas, cette construction n'est pas accidentelle ; au contraire, selon Marguerat, cet enchâssement revêt une importance non négligeable.

Les deux intrigues s'articulent l'une à l'autre ; comme souvent dans le dispositif d'enchâssement, l'intrigue du récit intérieur est au service de l'intrigue du récit extérieur. En l'occurrence, le relèvement de la fille de Jaïrus embraye narrativement sur le modèle de foi que représente la femme à la perte de sang (5,34 : « Ta foi t'a sauvée »). Dès lors, l'injonction faite à Jaïrus (5,36 : « Ne crains pas, crois seulement ») peut s'appuyer sur l'exemple que le récit vient de déployer : le père est invité à faire preuve de cette foi que la femme vient de manifester²⁰.

Nous sommes d'accord avec Marguerat : tout comme la femme à la perte de ce sang, le chef religieux Jaïrus est invité à avoir cette « πίστις » en Jésus-Christ malgré les souffrances et les obstacles. Casalini est d'ailleurs du même avis et affirme que c'est le thème de la « πίστις » qui unit les deux péripécopes²¹. Il semble évident que le narrateur veut créer grâce à cette configuration d'enchâssement un effet sur le lecteur : la « πίστις ».

Ce que nous retenons de l'intrigue de notre péripécopie, c'est que le moment clef du récit est l'action transformatrice. Or, cette action – la démarche de la femme – est qualifiée de « πίστις » par Jésus. De plus, par la méthode d'enchâssement de récit, cette femme est un modèle de « πίστις » pour Jaïrus.

¹⁸ Robert M. Fowler, *Let the Reader Understand. Reader-Response Criticism and the Gospel of Mark*, Philadelphia, Trinity Press International, 1996, p. 143.

¹⁹ William R. Telford, *Mark*, Sheffield : Sheffield Academic Press, 1997², p. 103.

²⁰ Daniel Marguerat, « 1- Entrer dans le monde du récit » dans *Cahiers Évangiles* 127 (Mars 2004), p. 18.

²¹ Nello Casalini, *Lettura di Marco : Narrativa, esegetica, teologica*, Jerusalem, Franciscan Printing Press, 2005, p. 118.

Une remarque s'impose avant de continuer. Peu importe si le texte de Marc 5,21-43 est original²², prémarcien²³, ou rédactionnel²⁴, nous avons vu qu'il reste un cas d'imbrication littéraire propre à Marc²⁵. De surcroît, ces deux récits constituent un ensemble littéraire contenant plusieurs traits en commun²⁶. Les deux malades sont de sexe féminin, les deux guérisons ont lieu par un contact physique, la femme est malade depuis douze ans et la fillette est âgée de douze ans. De plus, dans les deux cas, on tombe aux pieds de Jésus et la guérison est exprimée par l'utilisation du vocable « sauver ». Enfin, on remarque que les thèmes de la « πίστις » et de la crainte sont bien présents dans les deux récits²⁷. Bref, ces indications thématiques et textuelles nous poussent naturellement à travailler ces deux péricopes ensemble.

2. La gestion des personnages

Si l'intrigue constitue l'ossature du récit, les personnages en sont la chair. Selon Marguerat, dans les évangiles, tous les personnages

²² Par exemple, Taylor pense que ces récits reflètent la scène telle qu'elle s'est déroulée historiquement. Voir : Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark: The Greek Text with Introduction, Notes, and Indexes* (Thornapple Commentaries), Grand Rapids, Baker Book House, 1981², p. 289.

²³ En effet, certains exégètes pensent que ces deux récits ont d'abord existé indépendamment l'un de l'autre et que leur combinaison serait antérieure à Marc. Voir : Rudolf Bultmann, *Die Geschichte der Synoptischen Tradition*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1967⁷, p. 228 ; Martin Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1966⁵, p. 220.

²⁴ Pour d'autres, c'est l'auteur qui aurait compilé ces deux récits. Ils soutiennent cette hypothèse essentiellement pour des questions de style littéraire. Ils font remarquer que le récit de Jaïrus est plutôt rédigé au présent historique avec une prolifération de parataxes, tandis que le récit de la femme malade est surtout rédigé à l'imparfait et à l'aoriste. En outre, les phrases y sont plus longues et il y a une utilisation plus fréquente des participes. Voir : Vincenzo Scrippa, « Ricerche preliminari per uno studio su Mc 5,21-43 secondo la Redaktionsgeschichte » dans *Rivista Biblica* 31 (1983) : pp. 385-404 et Simon Légasse, *L'évangile de Marc*, t. 1, (*Lectio Divina*, Commentaires, 5), Paris, Cerf, 1997, p. 334, note 3.

²⁵ James R. Edwards, « Markan Sandwiches. The Significance of Interpolations in Markan Narratives » dans *Novum Testamentum* 31 (1989), p. 193.

²⁶ Christopher D. Marshall, *Faith as a Theme in Mark's Narrative*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 93.

²⁷ Élian Cuvillier, *L'évangile de Marc* (Bible en face), Paris-Genève, Bayard-Labor et Fides, 2002, p. 107 ; Légasse, pp. 334-335 ; Marshall, p. 93 ; Georges Minette de Tillesse, *Le secret messianique dans l'Évangile de Marc* (*Lectio Divina* 47), Paris, Les Éditions du Cerf, 1968, pp. 52-55.

sont définis en fonction de leur relation avec Jésus²⁸. Par ailleurs, c'est lui le personnage central de l'évangile de Marc²⁹. Dès lors, on n'est pas étonné d'apprendre que l'analyse narrative manifeste un intérêt substantiel à la manière dont le narrateur caractérise ses personnages.

Dans cette partie, nous procéderons d'abord à un classement des personnages selon leur nombre, leur degré de présence et leurs traits constitutifs. Ensuite, nous étudierons, grâce au schéma actantiel, comment ils sont mis au service de l'intrigue. Enfin, les méthodes du *showing*³⁰ et du *telling*³¹ nous montreront comment le narrateur construit ces personnages.

2.1. Classification des personnages

Marguerat et Bourquin expliquent qu'il existe trois types de classement : selon le nombre, selon l'intensité de la présence et selon les traits constitutifs³².

2.1.1. Le nombre

Des personnages peuvent apparaître seuls ou de manière collective. Dans notre péricope, on peut classer la foule et les disciples dans la catégorie « personnage collectif », et Jésus et la femme malade dans celle des « personnages singuliers ».

2.1.2. L'intensité de présence

Ensuite, il faut délimiter *l'intensité de présence des personnages*. Il y a trois intensités de présence : *le protagoniste*, *les figurants* et *les ficelles*. Le protagoniste ou le protagoniste principal tient le premier rôle du récit³³. Le ou les protagoniste(s) joue(nt) un rôle capital dans le déploiement de l'intrigue. Les figurants n'ont pas de rôle précis, ils font en quelque sorte partie du décor. C'est aussi l'opinion de Ska, Sonnet et Wénin. « Le récit biblique ne mettant en scène que les personnages indispensables à l'intrigue, les figurants, qui relèvent moins de l'action que de la composition de lieu, y sont rares »³⁴.

²⁸ Daniel Marguerat, « Entrer dans le monde du récit » dans *Quand la Bible se raconte*, eds Daniel Marguerat, Paris, Les Éditions du Cerf, 2003, p. 25.

²⁹ Telford, p. 108.

³⁰ Ou *mimésis*.

³¹ Ou *diégésis*.

³² Marguerat et Bourquin, p. 85.

³³ Jean-Louis Ska, Jean-Pierre Sonnet, et André Wénin, « L'analyse narrative des récits de l'Ancien Testament » dans *Cahiers Évangiles* 107 (mars 1999), p. 29.

³⁴ Ska, Sonnet, et Wénin, p. 29.

Enfin, les personnages qui tiennent le second rôle sont appelés « ficelles ».

Dans notre péripécie, Jésus et la femme malade sont par définition les protagonistes du récit : si on fait disparaître soit l'un soit l'autre, il n'y a plus d'intrigue. Ce sont eux qui mènent l'action. Le narrateur utilise ces deux personnages pour bâtir son intrigue. Jésus apparaît d'emblée comme protagoniste accompagné par des figurants (la foule) et des personnages « ficelles » (les disciples). Ensuite, le récit dirige l'attention du lecteur sur le sujet souffrant. Dès le verset 25, le récit désigne un des personnages principaux, la femme malade. D'abord, il définit qui elle est, puis donne des détails sur sa pathologie. Ensuite, le récit nous montre comment elle touche Jésus et de quelle façon elle confesse toute la vérité. D'un point de vue hiérarchique, cette femme est supérieure aux disciples et à la foule. Au verset 30, le récit détourne encore une fois l'attention du lecteur sur l'autre protagoniste, Jésus. En effet, à partir de ce moment du récit, c'est lui qui redevient le personnage principal et qui est supérieur aux autres personnages. Son rôle dans la péripécie est le même que dans le macro-récit. Le lecteur progresse donc dans sa connaissance de Jésus.

La foule tient le rôle de figurant, car elle est passive ou quasi-passive dans cette péripécie. Enfin, les disciples jouent le rôle de « ficelles ». En effet, nous nous inspirons de la définition de Marguerat et Bourquin : « Personnage simple jouant un rôle mineur (ou unique) dans le développement de l'intrigue »³⁵. C'est exactement le rôle que le narrateur a donné aux disciples.

2.1.3. Les traits constitutifs

Pour terminer cette classification, il nous reste à examiner les *traits constitutifs des personnages*. Si nous focalisons notre attention sur les traits particuliers des personnages, nous pouvons discerner leur densité narrative, et, dès lors, accroître notre diagnostic. E.M. Forster a établi une distinction entre les *personnages plats* et les *personnages ronds*³⁶. Selon Resseguie, un personnage « rond » est imprévisible et a un caractère alambiqué, de telle sorte qu'il ne peut pas être défini en un seul trait³⁷. De surcroît, ce genre de personnage

³⁵ Marguerat et Bourquin, p. 86.

³⁶ Edward M. Forster, *Aspects of the Novel*, Londres, Edward Arnold Publishers, 1969⁷, p. 65.

³⁷ James L. Resseguie, *Narrative Criticism of the New Testament. An Introduction*, Grand Rapids, Baker Academic, 2005, p. 123.

est tout à fait capable de surprendre le lecteur tellement il semble réel. Il est quasi vivant dans le récit. Par contraste, un personnage « plat » est plus simple, il a moins de traits de caractère et il est beaucoup plus prévisible³⁸. Cette sorte de personnage peut être limitée à un seul trait. On l'appelle aussi personnage « unidimensionnel »³⁹. Enfin, il existe un troisième type de personnage appelé *personnage « bloc »* (*stock character*) ou *personnage « type »*. Ce genre de personnage montre un caractère constant⁴⁰.

Le premier personnage que nous allons analyser est Jésus. Il est clair que c'est un personnage rond. Dans notre récit, Jésus est évidemment un personnage complexe. Il sait qu'une force est sortie de lui, il se retourne, s'adresse à ses disciples et pose une question. Puis, il regarde autour de lui et finalement, il reconforte une femme en lui disant que c'est sa « πίστις » qui l'a sauvée et il la renvoie chez elle dans la paix.

Le deuxième personnage est la femme malade. Dans le micro-récit, cette femme est aussi un personnage « rond ». C'est paradoxal, car, dans le macro-récit, elle ne sert pas vraiment à construire l'intrigue et est plutôt un personnage secondaire. C'est aussi l'avis de Focant⁴¹, et de Resseguie⁴². En effet, selon le premier, « Dans le déroulement de l'intrigue, le rôle de ces personnages n'est pas important : retirer du texte les scènes qui les concernent ne nuirait apparemment que fort peu à l'intrigue principale »⁴³. Pourtant, dans l'évangile de Marc, ces personnages secondaires pallient les imperfections des disciples ; c'est Focant qui suggère cette idée : « Après s'être étonné du fait qu'ils ne comprennent pas la parabole du semeur (4,13), Jésus vient de reprocher aux disciples leur peur et leur manque de foi (4,40). Dans ce contexte apparaissent en contrepoint des personnages qui illustrent modestement et fugitivement des qualités attendues des disciples »⁴⁴.

³⁸ David Rhoads, Joanna Dewey, et Donald Michie, *Mark as Story. An Introduction to the Narrative of a Gospel*, Minneapolis : Fortress Press, 1999², p. 102.

³⁹ Ska, Sonnet et Wénin, p. 29.

⁴⁰ Telford, p. 108.

⁴¹ Camille Focant, « Le rôle des personnages secondaires en Marc. L'exemple des guérisons et des exorcismes » dans *Raconter, Interpréter, Annoncer*, eds Emmanuelle Steffek et Yvan Bourquin, Genève, Labor et Fides, 2003, pp. 117-118.

⁴² Resseguie, p. 140.

⁴³ Focant, « Le rôle des personnages secondaires », p. 121.

⁴⁴ Focant, « Le rôle des personnages secondaires », p. 121.

Quoi qu'il en soit, dans notre péricope, cette femme est un personnage de première importance. Elle traverse une foule qui presse Jésus, touche le vêtement de celui-ci, sait qu'elle est guérie de son mal et finalement confesse toute la vérité. Au début du récit, elle souffre et à l'issue de celui-ci, elle s'en va en paix. Elle est un personnage complexe. De plus, elle est un modèle de « πίστις », et pour Jaïrus et pour les disciples⁴⁵. En effet, c'est bien la « πίστις » de cette femme qui est au centre de notre péricope⁴⁶. Supprimez son action, et le récit s'effondre. Bar Efrat défend l'idée que les actions des personnages peuvent être primordiales pour la construction de l'intrigue :

Les actions des personnages sont également les éléments constitutifs de l'intrigue, bien que les protagonistes ne doivent pas être considérés comme un simple moyen de faire avancer l'histoire. Le récit s'intéresse non seulement aux événements qui se produisent, mais aussi aux personnes impliquées. Si l'intrigue joue un rôle central dans le récit biblique, les individus qui la composent ne sont pas moins importants que les événements... En d'autres termes, tout comme les personnages servent l'intrigue, l'intrigue sert les personnages, les éclairant et contribuant à leur caractérisation. De plus, de même que les personnalités des personnages influencent le cours des événements, le cours des événements affecte la personnalité des personnages⁴⁷. (traduction personnelle)

Bar Efrat souligne l'importance de chaque personnage dans la construction d'un récit. Jésus et la femme malade ont une consistance narrative non négligeable dans le micro-récit.

Aux antipodes de ces deux protagonistes, il y a les personnages plats. Dans le macro-récit, les disciples sont plutôt des personnages « ronds »⁴⁸, comme le soulignent aussi Rhoads, Dewey et Michie :

⁴⁵ Miller défend l'hypothèse que d'une certaine manière, cette femme est dépeinte comme un disciple du Christ. En effet, elle entend parler de Jésus (5,27) et s'approche de lui à partir de la foule. Elle apparaît derrière Jésus (5,27), ce qui fait penser à l'appel adressé aux disciples qui est de suivre leur maître (1,17). Pour plus d'informations, on peut consulter : Suzan Miller, « The Healing of the Woman with the Flow of Blood and the Raising of Jairus' Daughter » dans *Women in Mark's Gospel*, éd. Mark Goodacre. *Journal for the Study of the New Testament Supplement Series* 259 (2004), p. 65.

⁴⁶ Camille Focant, « Le rôle des personnages secondaires », p. 122.

⁴⁷ Shimon Bar-Efrat, *Narrative Art in the Bible*, Sheffield : Sheffield Academic Press, 1989, p. 77.

⁴⁸ Telford, p. 109.

Les perspectives intérieures du narrateur sur les pensées et les émotions des disciples sont presque entièrement négatives, et le protagoniste Jésus les corrige et les met en garde régulièrement. Le narrateur les dépeint donc comme des disciples qui sont du côté de Jésus mais qui manquent à répondre pleinement aux attentes de leur maître. Parce qu'ils ont des traits de caractère contradictoires, ce sont des personnages 'ronds'⁴⁹. (traduction personnelle)

Cependant, dans le micro-récit qui fait l'objet de notre étude, les disciples sont plutôt des personnages « plats », car on peut facilement les résumer en un seul trait, ils sont dépassés par les événements. Il en va de même pour la foule : elle suit Jésus et le presse.

2.2. *Le schéma actantiel*

A.J. Greimas réduit les rôles types de tout récit en un schéma composé de six actants⁵⁰. Un *actant* remplit une fonction fondamentale à la réalisation de l'action transformatrice du récit. Marguerat et Bourquin expliquent de manière limpide le schéma actantiel :

L'idée de base est que tout récit met en scène un Sujet courant après un Objet valorisé (la santé, la richesse, la connaissance, etc.). Le Destinateur mobilise le Sujet pour la quête de l'Objet, qu'il doit remettre au Destinataire ; pour ce faire, Destinateur et Sujet se lient (explicitement ou implicitement) par contrat. Dans la réalisation de la quête, le Sujet peut être aidé (l'Adjuvant) ou rencontrer des obstacles (l'Opposant)⁵¹.

⁴⁹ Rhoads, Dewey, et Michie, p. 123.

⁵⁰ Algirdas J. Greimas, *Sémantique Structurale*, Paris, Larousse, 1966, p. 156.

⁵¹ Marguerat et Bourquin, p. 89.

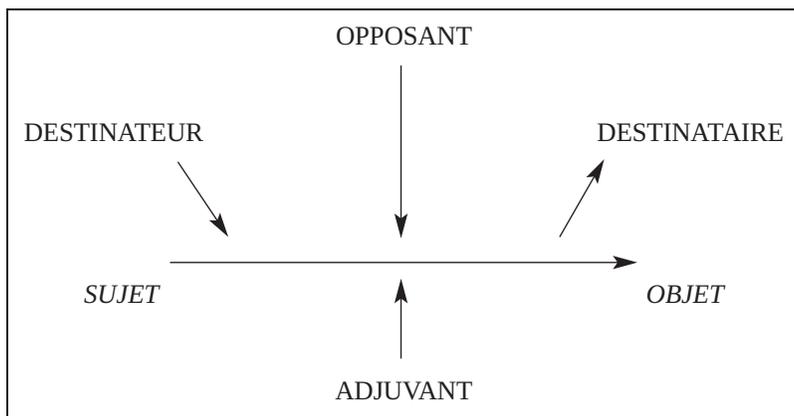


Tableau 5 : schéma actantiel⁵²

Si l'on tient compte du contexte général de l'évangile de Marc, le schéma actantiel de la péripécie est assez classique. Comme dans la plupart des récits de guérison évangéliques, on peut postuler que Jésus joue le rôle de *Sujet*⁵³. L'objet de sa démarche est la guérison. Le destinataire est clairement la femme atteinte d'une maladie. En ce qui concerne le destinataire, le texte reste muet. En effet, il n'est pas fait mention de lui. Il est discret, c'est Dieu lui-même. Le récit indique que c'est la « πίστις » de la femme (ἡ πίστις σου σέσωκέν σε) qui constitue l'*Adjuvant*. L'opposant est discret dans cette péripécie. Il s'agit de la foule. De fait, celle-ci « presse » (συνθλίβω) Jésus. Selon J. Kremer, ce verbe peut être traduit par « serrer, presser, écraser, pousser »⁵⁴. Si la foule presse Jésus, il est patent que toute tentative d'approche est compromise. C'est aussi l'opinion de Delorme⁵⁵.

Lorsqu'on isole la péripécie de son contexte, le schéma actantiel diffère. En effet, la femme malade est à la fois le sujet et le destinataire, et Jésus devient le destinataire.

⁵² Marguerat et Bourquin, p. 89.

⁵³ Yvan Bourquin, *Marc, une théologie de la fragilité : Obscure clarté d'une narration* (Le Monde de la Bible 55), Genève, Labor et Fides, 2005, pp. 30-32.

⁵⁴ Jacob Kremer, « θλίβω » dans *Exegetical Dictionary of the New Testament*, eds Horst Balz et Gerhard Schneider, traduit de l'allemand par James W. Thompson Grand Rapids, Eerdmans, 1991, volume 2, pp. 151-153.

⁵⁵ Jean Delorme, *Au Risque de la Parole*, Paris, Éditions du Seuil, 1991, p. 61.

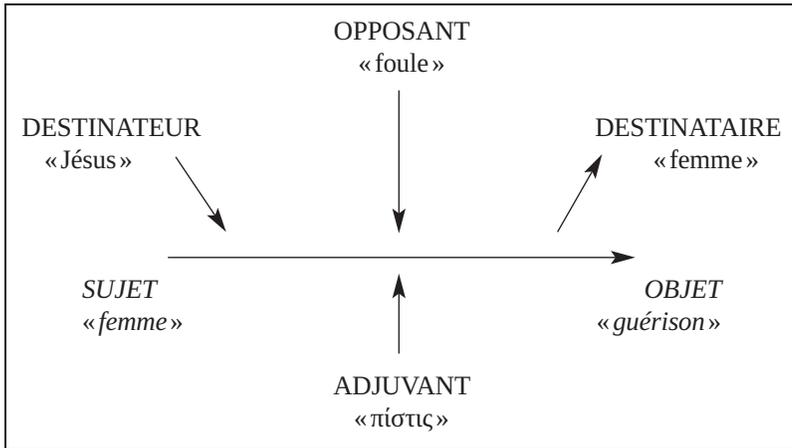


Tableau 6 :
schéma actantiel de notre péricope isolée de son contexte.

Ce schéma nous révèle que l'intrigue est construite autour de deux personnages principaux : Jésus et la femme malade. Ce sont eux qui mènent l'action tout au long du récit. La femme va vers Jésus pour être guérie. L'objet qu'elle recherche est donc la guérison. L'adjuvant est sa « πίστις », puisque c'est elle qui la pousse à toucher Jésus ; la « πίστις » est donc un actant à part entière et joue un rôle essentiel dans la construction de l'intrigue. L'opposant reste discret mais bien présent : il s'agit de la foule. Enfin, le destinataire de la guérison est Jésus.

2.3. La construction des personnages

Le personnage principal des évangiles est Jésus. Dans les évangiles, les personnages sont construits de manière à mettre en évidence une certaine image du personnage principal⁵⁶. Les personnages n'existent donc pas en eux-mêmes, mais uniquement dans leur rapport avec Jésus. C'est ce que Marguerat et Bourquin appellent la non-autonomie des personnages⁵⁷.

En outre, les personnages sont appelés à représenter plusieurs types de réponses à l'enseignement de Jésus. Ainsi, le lecteur est convié à s'identifier à tel ou tel personnage en fonction de son compor-

⁵⁶ Alan Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design*, Philadelphia : Fortress Press, 1983, p. 145.

⁵⁷ Marguerat et Bourquin, p. 91.

tement⁵⁸. C'est le sentiment que le récit éveille chez le lecteur à l'égard d'un personnage.

2.3.1. L'évaluation des personnages

Dans l'optique de ce qui vient d'être dit, le narrateur compte sur un mécanisme de lecture qui est l'évaluation des personnages. Le lecteur peut éprouver de l'empathie pour un personnage semblable à lui ou qui représente un certain idéal⁵⁹. Il peut éprouver de la sympathie pour un personnage qui lui procure un sentiment d'identification moins fort, surtout lorsque les systèmes de valeurs du lecteur et du personnage n'ont pas d'affinité⁶⁰. Enfin, il peut éprouver de l'antipathie lorsqu'un personnage a un système de valeur qui est aux antipodes du sien⁶¹.

Marguerat et Bourquin expliquent que le point de vue évaluatif est une arme efficace pour guider le lecteur⁶². « Plus fondamentalement, ce concept traduit l'idée que le jugement du narrateur est constamment présent dans le texte, qu'il s'agisse de sa présentation des personnages, du monde, des choses ou des idées. Il n'existe pas une parcelle du texte qui ne soit façonnée selon l'optique particulière de l'auteur »⁶³. C'est donc le narrateur qui dirige la lecture.

Dans la péripécie que nous étudions, nous pouvons observer comment le narrateur crée chez le lecteur de l'empathie pour la femme malade. Dans les versets 25 et 26, il prend le temps de décrire la situation de la femme, sa souffrance et son désarroi. Son état ne peut pas laisser le lecteur indifférent, il ne peut éprouver que de la sympathie pour elle. Ensuite, dans les versets 27 à 29, le narrateur nous informe sur l'action de cette femme, et, par la même occasion, il souligne son audace et son courage malgré sa faiblesse. La sympathie du lecteur est requise, face à cette femme qui n'hésite pas à entreprendre une démarche auprès de Jésus. Puis, il raconte comment, tremblante de peur, elle confesse toute la vérité. Ici encore, le narrateur vise à augmenter la sympathie pour ce personnage. Narrativement, la femme se trouve dans les meilleures conditions pour susciter chez le lecteur un élan de sympathie. Enfin, Jésus parle à cette femme, souligne la

⁵⁸ Culpepper, p. 145.

⁵⁹ Bourquin, p. 29.

⁶⁰ Mark A. Powell, *What is Narrative Criticism?* Minneapolis, Fortress Press, 1990, p. 57.

⁶¹ Powell, p. 57.

⁶² Marguerat et Bourquin, pp. 94-95.

⁶³ Marguerat et Bourquin, p. 96.

«πίστις» qui l'a animée et la renvoie en paix. Pour cette femme, la parole de Jésus est créatrice de paix. Le lecteur, qui a déjà éprouvé de la sympathie pour la femme malade et souffrante, est conduit à l'empathie par le biais du dialogue de Jésus avec elle. L'effet sur le lecteur est atteint : le récit éveille un sentiment d'empathie envers ce personnage.

Le narrateur crée aussi de l'empathie à l'égard de Jésus, car il représente le modèle parfait pour le lecteur. C'est aussi l'avis de Powell : « L'identification à Jésus sera idéaliste, dans la mesure où il représente le modèle parfait de ce que le lecteur implicite aimerait être »⁶⁴ (traduction personnelle). Powell voit l'identification avec Jésus comme idéale.

Quant aux disciples et à la foule, le narrateur empêche presque tout processus d'identification avec eux.

2.3.2. *Mimésis et diégésis*

Ce point est en lien direct avec le point précédent puisque nous sommes toujours dans la construction des personnages. Mais, par souci de clarté, nous préférons les scinder (construction des personnages et *mimésis/diégésis*). La question à laquelle nous allons tenter de répondre ici est la suivante : « Comment les personnages sont-ils construits narrativement ? ».

Un narrateur peut construire un personnage soit en disant ce qu'il est, soit en montrant ce qu'il fait dans le récit⁶⁵. Ces deux techniques narratives de caractérisation sont connues sous les termes de *telling et showing*⁶⁶. Cette distinction n'est pas récente ; en effet, Platon différenciait, dans l'art de raconter, la *diégésis* et la *mimésis*⁶⁷. Marguerat et Bourquin explicitent cette distinction :

Sa distinction revenait à dire qu'un auteur pratique la *diégésis* s'il raconte une scène à sa façon, et qu'il penche plutôt vers la *mimésis* s'il donne une retranscription plus directe des paroles ou des événements. La *diégésis* correspondrait, d'une certaine manière, au récit pur. Les équivalents du couple *diégésis/mimésis* seraient en français récit/dialogue, ou si l'on préfère, mode narratif/mode dramatique⁶⁸.

⁶⁴ Powell, p. 56.

⁶⁵ Powell, p. 52.

⁶⁶ Resseguie, p. 126.

⁶⁷ Platon, *La République*. Traduction et présentation Georges Leroux, Paris, Flammarion, 2002, pp. 175-177.

⁶⁸ Marguerat et Bourquin, p. 97.

La forme qui a le plus d'affinités avec la *mimésis* est le discours rapporté. C'est une technique dont les auteurs des évangiles sont friands⁶⁹.

De façon générale, on peut dire que plus la présence du narrateur est manifeste dans le récit, plus nous nous approchons de la *diégésis*. Et moins elle est manifeste, plus nous nous approchons de la *mimésis*. Les évangélistes disposent donc de ces deux méthodes pour construire leurs personnages.

Dans notre péricope, le narrateur débute le récit en prenant le temps de dire la souffrance de la femme. Elle perd du sang, elle a beaucoup souffert à cause des médecins, elle est ruinée et son état empire. Cette première partie du récit est en mode *telling*. Le narrateur surplombe directement le récit par la souffrance de la femme en racontant la scène à sa façon.

À partir du verset 27, il est plus discret et le récit passe alors en mode *showing*. En effet, la femme va dans la foule et touche le vêtement de Jésus. Ce n'est plus du discours, mais bien de la description. C'est ici qu'il y a une transformation dans la situation de la femme. Ce qui provoque cette transformation, c'est sa « πίσις ». Jésus le dira au verset 34.

Au verset 28, le récit revient à la méthode du *showing*. En effet, selon Marguerat et Bourquin, dans le récit de paroles, « la forme qui se rapproche le plus de la *mimésis* est le discours rapporté »⁷⁰.

Ensuite, au verset 29, on repasse à la description de la situation, nous sommes donc en pleine *diégésis*. C'est le narrateur qui dit que la perte de sang s'est arrêtée. Le verset 30a est également de la description ; on reste donc dans de la *diégésis*.

Du verset 30b au verset 31, le récit se rapproche à nouveau de la *mimésis*. En effet, l'intervention de Jésus est décrite sous le mode dramatique. Le narrateur utilise le discours direct tout au long de ces versets. D'abord, Jésus demande qui l'a touché. Puis, ce sont les disciples qui lui répondent que la foule le presse et qu'il est donc impossible de savoir qui l'a touché.

Dans les versets 32 et 33, le récit revient au mode narratif. Le narrateur raconte que Jésus regarde autour de lui pour trouver la personne qui l'a touché. Puis, il raconte comment la femme, tremblant de peur, s'est jetée aux pieds de Jésus pour lui dire toute la vérité.

Enfin, au verset 34, le récit se termine sur le mode dramatique en rapportant les paroles de Jésus en discours direct.

⁶⁹ Powell, p. 52.

⁷⁰ Marguerat et Bourquin, pp. 97-98.

Le récit allie donc mode dramatique et mode narratif pour montrer comment cette femme faible et sans importance vient toucher Jésus et recevoir la guérison. Ici encore, le narrateur construit ce personnage de manière à créer de l'empathie envers elle.

3. Le cadre

Après avoir examiné l'intrigue et analysé la gestion des personnages, terminons cette présentation de l'analyse narrative de notre péricope en nous intéressant au cadre. Celui-ci fixe les limites définies dans lesquelles les personnages progressent. Pour comprendre la notion de cadre dans notre péricope, trois remarques doivent d'abord être introduites.

Premièrement, comme nous l'avons vu plus haut, l'analyse narrative est une lecture synchronique. Néanmoins, l'interprète biblique ne peut faire fi du fait que le texte vient d'un autre temps. Dès lors, il est tributaire de la langue, ainsi que de la culture et du contexte, dans lesquels le texte a été rédigé. Dès lors, l'analyse narrative s'appuie sur des données qui prennent leur source dans les lectures dites diachroniques.

Deuxièmement, les agissements des personnages se développent dans l'histoire racontée. Toutes ces actions se situent dans un certain cadre, composé d'un temps, d'un lieu et d'un contexte social. Nous n'investiguerons que ce dernier, car c'est de loin le plus fécond pour notre propos.

Troisièmement, investir le cadre nécessite de prendre en compte à la fois le récit de la femme malade et celui de la fille de Jaïrus (5,21-43) dans lequel il est enchâssé. En effet, la péricope que nous étudions ne contient aucune indication géographique ; celles-ci ne sont mentionnées que dans le récit, plus long, de la résurrection de la fille de Jaïrus.

Après ces quelques remarques préliminaires, penchons-nous sur le cadre social de notre péricope, comme annoncé. Le cadre social inclut les structures de classe, les coutumes sociales, le contexte culturel, les structures économiques et les institutions politiques⁷¹.

Dans notre péricope, le cadre social revêt une importance capitale car, comme le dit Focant, au niveau de l'interprétation, une des questions les plus débattues « est celle de l'attention à accorder aux règles de pureté liées aux menstruations de Lévitique 15 dans l'interprétation de la guérison de la femme au flux de sang »⁷². Nous revien-

⁷¹ Resseguie, p. 110.

⁷² Camille Focant, *L'évangile selon Marc* (Commentaire biblique : Nouveau Testament 2), Paris, les Éditions du Cerf, 2004, p. 214.

drons sur ce point plus tard, car, dans un premier temps, il nous incombe de décrire brièvement le fonctionnement du monde du premier siècle.

Selon Rhoads, la description du cadre social recense toute information que nous pouvons avoir sur le monde antique telle que la littérature, le résultat des fouilles archéologiques, l'art, etc.⁷³ Les spécialistes analysent et organisent ces données dans le but de décrire chaque aspect de l'environnement social du Nouveau Testament dans son cadre original. Cet environnement inclut les métiers, les outils, les maisons, les moyens de locomotion, l'argent, le contexte économique, l'architecture, le droit, les classes sociales, etc. Une telle description enrichit notre connaissance de la culture et des coutumes en Palestine et dans l'Empire romain aux temps de Jésus et du premier mouvement chrétien. Powell explique que l'identification du cadre social dans la littérature antique est essentielle, car la majeure partie de ce cadre n'est pas accessible pour les lecteurs modernes⁷⁴.

Il nous paraît donc utile de donner ici les quelques indications nécessaires pour appréhender le contexte social de l'histoire que Marc raconte. Le cadre politique est une société placée sous l'égide de Rome. En effet, la Palestine est sous la domination romaine. Rhoads, Dewey et Michie indiquent que la scène sur laquelle l'établissement du Règne de Dieu se déroule est la nation d'Israël sous le contrôle militaire de l'Empire romain⁷⁵. Hérode Antipas est le chef nommé par les Romains, à la tête de la Galilée et Pilate est le procureur romain sur la Judée et sur Jérusalem.

Le conseil du Sanhédrin, qui est à Jérusalem, est composé d'une part du grand prêtre Caïphe, d'autre part de grands prêtres et des anciens. Ce conseil est aussi composé de membres. Il est évident que ce conseil a été nommé par Rome et qu'il lui est donc redevable.

Selon Rhoads, Dewey et Michie, les membres du sanhédrin gouvernent directement la Judée et Jérusalem ; en outre, ils gèrent le temple tant qu'ils respectent les ordres et fournissent le tribut à leurs seigneurs romains.

Selon ces trois mêmes érudits, la société dépeinte dans le récit de Marc est typique des sociétés rurales dans l'Antiquité. Les leaders, incluant les grands prêtres, les anciens et les autres aristocrates propriétaires de terres, constituent la très petite élite qui domine le peuple. C'est aussi l'opinion de Powell⁷⁶. Dans le monde narratif de Marc, les pharisiens et les scribes font partie de cette élite. Le reste de la

⁷³ David Rhoads, *Reading Mark, Engaging the Gospel*, Minneapolis, Fortress Press, 2004, p. 142.

⁷⁴ Powell, p. 74.

⁷⁵ Rhoads, Dewey, et Michie, p. 65.

⁷⁶ Powell, p. 83.

population est dans le bas de la pyramide sociale. Il n’y a en effet pas de classe « moyenne » dans l’Empire romain. Selon Rhoads, Dewey et Michie, cette population pauvre est composée de quelques paysans propriétaires, de travailleurs journaliers, de commerçants dans les villages et de pêcheurs qui se situent autour de la mer de Galilée⁷⁷. Ces personnes obtiennent leur identité de leur village et leur nom de leur famille. C’est eux qui constituent une partie de la foule dans le deuxième évangile.

En outre, cette foule est aussi composée de lépreux, de mendiants, d’aveugles ou de sourds et aussi de toute personne qui souffre de traumatismes divers et d’esprits impurs. Powell ajoute à cette liste les collecteurs de taxes⁷⁸.

Enfin, dans l’histoire de Marc, le reste de la terre est composé des nations des Gentils, c’est-à-dire de l’Empire romain et des nations qui sont sous sa domination. Comme les leaders juifs, les leaders païens gouvernent le peuple et certains grands parmi eux exercent de l’autorité sur le peuple.

Ci-dessous, James Jeffers illustre bien la pyramide sociale de l’Empire romain⁷⁹.

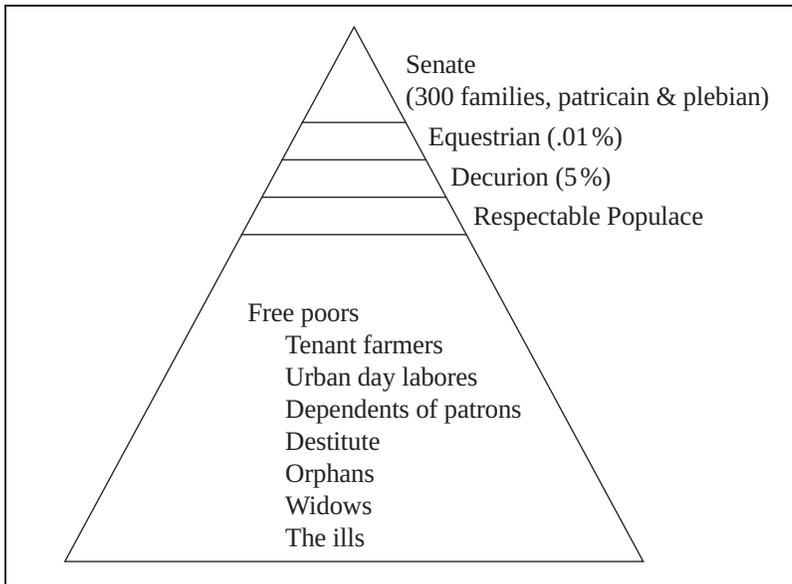


Tableau 7 : Classes sociales dans l’Empire romain

⁷⁷ Rhoads, Dewey, et Michie, p. 66.

⁷⁸ Powell, p. 83.

⁷⁹ James S. Jeffers, *The Greco-Roman World of the New Testament Era: Exploring the Background of Early Christianity*, Downers Grove, Inter-Varsity Press, 1999, p. 181.

Comme nous l'avons dit plus haut, le cadre social de notre péricope doit être étudié avec celui du récit de la fille de Jaïrus. Nous allons étudier les trois personnages principaux des deux récits : Jésus, Jaïrus et la femme malade.

Le premier personnage que nous allons considérer est Jésus qui est vu comme un « διδάσκαλον » « maître » (v. 35) et un guérisseur. Le terme « διδάσκαλον » suggère que Jésus était reconnu populairement comme tel⁸⁰. En outre, c'était de cette manière qu'on s'adressait à un maître⁸¹. Ce titre pouvait être honorifique⁸². Quant aux guérisseurs, ils étaient considérés comme des hommes puissants. On pensait que leur puissance était présente, par extension de leur personnalité, dans leur vêtement ou dans leur ombre⁸³. Dans le monde antique, surtout d'obédience hellénistique, ce genre de personnage était qualifié d'homme divin (θεός ἀνὴρ)⁸⁴. Selon Bauer, ces hommes étaient considérés comme étant proches ou reflétant les caractéristiques de la divinité⁸⁵. Néanmoins, cette idée est peu défendue depuis qu'on a montré que le stéréotype de « l'homme divin » date sans doute d'après le premier siècle de notre ère⁸⁶. Il est donc peu probable que Jésus ait été perçu comme tel⁸⁷.

Le deuxième personnage que nous allons étudier est Jaïrus. Cet homme occupe une position socio-religieuse qui lui offre une certaine réputation, car il est nommé « ἀρχισυναγώγων » (v. 22). C'est un haut

⁸⁰ Richard T. France, *The Gospel of Mark* (The New International Greek Testament Commentary), Grand Rapids et Carlisle, Eerdmans et Paternoster Press, 2002, p. 364 ; Légasse, p. 346.

⁸¹ Rainer Riesner, « Teacher » in *Dictionary of Jesus and the Gospels*, eds Joel B. Green, Jeannine K. Brown, et Nicolas Perrin, Downers Grove et Nottingham, Inter-Varsity Press, 2013², p. 934.

⁸² Hans-Friedrich Weiss, « διδάσκαλος » in *Exegetical Dictionary of the New Testament*, eds Horst Balz et Gerhard Schneider, traduit de l'allemand par James W. Thompson, Grand Rapids, Eerdmans, 1990, volume 1, p. 317.

⁸³ Taylor, p. 290.

⁸⁴ Henry G. Liddell et Robert Scott, eds, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon 1996, p. 788.

⁸⁵ Frederick W. Danker, eds, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 2000³, p. 446.

⁸⁶ Craig L. Blomberg, *The Historical Reliability of the Gospels*, Downers Grove, Inter-Varsity Press, 1987, p. 86.

⁸⁷ Pour plus d'informations à ce sujet, voir : Jack Dean Kingsbury, « The 'Divine Man' as the key to Mark's Christology – The End of an Era? » dans *Interpretation* 35 (1981), pp. 243-257.

fonctionnaire⁸⁸. Focant précise que le rôle de chef de la synagogue est bien attesté.

Alors qu'il n'y a pas de titres particuliers pour les différents services du culte, tels que la lecture des Écritures, la prédication et la conduite de la prière, le rôle de chef de la synagogue est, en revanche, bien attesté non seulement en Palestine, mais dans tout l'Empire romain. Il n'est pas chef de la communauté, mais bien responsable de ses réunions cultuelles et il lui revient de distribuer les tâches liturgiques. Il est aussi responsable de la construction et de l'entretien des bâtiments⁸⁹.

En outre, Jaïrus a un nom, une famille, une maison, des serviteurs et « des relations qui pleurent son malheur »⁹⁰. Cela démontre une situation sociale importante⁹¹. Néanmoins, d'un point de vue sociologique, sa demande est aux antipodes du comportement social attendu d'un chef religieux, car il s'écarte totalement des codes médicaux traditionnels en se prosternant devant un guérisseur populaire⁹². De plus, comme, dans le deuxième évangile, Jésus est souvent en conflit dans les synagogues, la démarche de Jaïrus est vraiment exceptionnelle⁹³.

Enfin, le troisième personnage que nous allons étudier est la femme malade. Delorme met en évidence le contraste social qui existe entre cette femme et Jaïrus. En effet, c'est une femme, elle n'est pas nommée et elle est atteinte d'une maladie qui l'empêche probablement de jouir d'une vie conjugale⁹⁴. La description de la maladie de la femme reste bien sommaire. Selon Légasse, un diagnostic précis est irréalisable⁹⁵. L'écoulement sanguin fait penser à un écoulement intime. Cela est authentifié par le fait que les formules utilisées par

⁸⁸ Baruch Lifshitz, « Fonctions et Titres Honorifiques dans les Communautés Juives : notes d'épigraphie palestinienne » dans *Revue Biblique* 67 (Janvier 1960), p. 59.

⁸⁹ Camille Focant, « *L'évangile selon Marc* », p. 215. Voir aussi : J. Diggle et. Al., *The Cambridge Greek Lexicon*, Cambridge, Cambridge University Press, 2021, volume 1, p. 225.

⁹⁰ Camille Focant, « *L'évangile selon Marc* », p. 207.

⁹¹ Ben Witherington III, *Women and the Genesis of Christianity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 81.

⁹² Camille Focant, « *L'évangile selon Marc* », p. 208.

⁹³ Elizabeth S. Malbon, « The Jewish Leaders in the Gospel of Mark. A Literary Study of Marcan Characterization » dans *Journal of Biblical Literature* 108/2 (1989), p. 276.

⁹⁴ Delorme, p. 64.

⁹⁵ Légasse, p. 340, note 39.

Marc aux versets 25 et 29 (« ῥύσει αἵματος » « perte de sang », « πηγή αἵματος » « perte de sang ») sont celles qui sont employées dans le livre du Lévitique (Lv 15,19 et Lv 12,7) pour signaler qu'une femme est devenue impure lors de ses menstruations. Le point le plus délicat dans l'interprétation concerne les règles juives de pureté et d'impureté liées à la menstruation de Lévitique 15,19-33. Certains exégètes pensent que la maladie dont souffrait la femme la rendait impure et qu'elle était donc socialement exclue⁹⁶. C'est aussi ce que pense Getty-Sullivan.

Une femme faisant des hémorragies pendant douze ans serait définitivement impure. Elle n'aurait pas été en mesure d'effectuer le *mikveh* prescrit, ce qui lui aurait permis de reprendre une interaction sociale normale. Sa maladie n'était pas seulement physique, mais avait d'énormes implications sociales. Si elle n'était pas mariée, elle ne pourrait pas se marier. Si elle était mariée, sa maladie aurait été un motif de divorce. Elle serait expulsée de chez elle, coupée de sa famille⁹⁷. (traduction personnelle)

Getty-Sullivan confirme donc que sa situation avait de lourdes conséquences sociales. Selon Lévitique 15,19-33, cette femme était impure et tout objet ou toute personne qu'elle touchait était rendu impur⁹⁸. Focant met cela en exergue : « Même si on ne peut être sûr des mesures concrètes que cela entraînait pour cette femme au I^{er} siècle en Palestine, il est fort probable qu'elle était en quarantaine et n'aurait dû toucher personne »⁹⁹. Dès lors, l'étude du cadre social permet de mettre en lumière d'autres maux dont souffre cette femme. En effet, outre la souffrance physique mentionnée dans le texte, elle est probablement exclue des sphères religieuse et sociale.

⁹⁶ Robert A. Guelich, *Mark 1-8,26* (Word Biblical Commentary 34a), Dallas, Word Books, 1989, p. 296 ; Ben Witherington III, *The Gospel of Mark. A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids, Eerdmans, 2001, p. 187 ; Étienne Trocmé, *L'évangile selon Marc (Commentaire du Nouveau Testament 2)*, Genève, Labor et Fides, 2000, p. 151.

⁹⁷ Mary A. Getty-Sullivan, *Women in the New Testament*, Collegeville, The Liturgical Press, 2001, p. 69.

⁹⁸ Pour plus d'informations sur ce point, on peut consulter : Joseph Bonsirven, *Textes Rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens*, Rome, Pontificio Istituto Biblico, 1955, pp. 702-704.

⁹⁹ Camille Focant, « *L'évangile selon Marc* », p. 216.

Conclusion

Le but de cet article était d'offrir une application de l'analyse narrative. Pour ce faire, nous avons appliqué cette méthode exégétique à la péricope de la femme atteinte d'une perte de sang dans Marc 5,25-34.

Nous avons débuté notre présentation par l'examen de l'intrigue qui constitue le squelette du récit. Nous avons vu que, selon le schéma classique aristotélicien, toute tragédie est composée d'une intrigue pyramidale, elle-même composée des trois éléments suivants : le nouement, le renversement et le dénouement. Ce schéma a été complété par le schéma quinaire de Paul Larivaille. Selon lui, le processus dynamique, qui est la transformation de situation d'un récit, fait passer d'un état initial à un état final. Ce schéma de Larivaille est composé de cinq éléments : la situation initiale, le nouement, l'action transformatrice, le dénouement et la situation finale. Selon le linguiste, l'action transformatrice est le moment clef du récit. Et par la méthode d'enchâssement de récit, cette femme est un modèle de « πίστις » pour Jaïrus.

Dans un deuxième temps, nous avons étudié les personnages. Si l'intrigue est l'ossature du récit, les personnages en sont la chair. Nous avons procédé à un classement des personnages et avons conclu que Jésus et la femme malade sont les protagonistes du récit, que la foule tient le rôle de figurant et que les disciples sont des personnages « ficelles ». En examinant les traits constitutifs des personnages, nous avons montré que Jésus et la femme malade sont des personnages « ronds » et les disciples des personnages « plats ».

Puis, grâce au schéma actantiel, nous avons observé comment ces personnages sont mis au service de l'intrigue. Ce schéma est composé de six actants : le destinataire, le sujet, l'adjuvant, l'opposant, l'objet et le destinataire. Nous avons observé que, dans notre péricope, l'intrigue est construite autour de deux actants principaux : Jésus et la femme malade. En effet, la femme est le sujet et le destinataire, et Jésus est le destinataire. L'objet que la femme recherche est la guérison et l'adjuvant est sa « πίστις ». Quant à la foule, elle endosse le rôle de l'opposant. Nous avons conclu que la « πίστις » joue un rôle capital dans la construction de l'intrigue.

Par la suite, nous avons analysé la construction des personnages. Nous avons vu que le narrateur les construit de manière à ce que le lecteur puisse éprouver de l'empathie, de la sympathie ou de l'antipathie à leur égard. Dans notre péricope, le narrateur suscite l'empathie pour la femme malade. Il crée le même sentiment vis-à-

vis de Jésus. Quant aux disciples et à la foule, le narrateur empêche presque tout processus d'identification avec eux. Nous avons aussi évoqué le fait qu'un narrateur peut construire un personnage soit en disant ce qu'il est, soit en montrant ce qu'il fait. Nous avons constaté que notre récit allie ces deux méthodes. Ici encore, le narrateur construit le personnage de la femme de manière à créer de l'empathie envers elle.

Nous avons terminé notre présentation en investissant le cadre social de notre péricope. Via ce cadre social, nous avons découvert le statut de Jésus, de la femme malade et de Jaïrus. En ce qui concerne la femme malade, le point le plus délicat dans l'interprétation concerne les règles juives de pureté et d'impureté liées à la menstruation du livre du Lévitique. Certains exégètes pensent que la maladie dont souffrait la femme la rendait impure et donc, qu'en plus de sa souffrance physique, elle était socialement et religieusement exclue.

À l'issue de cet article, nous retenons que le moment clef du récit est la démarche de la femme, qualifiée de « πίστις » par Jésus. Grâce à la méthode d'enchâssement de récits, le narrateur présente cette femme comme un modèle de « πίστις » pour Jaïrus. De plus, grâce au schéma actantiel, nous avons vu que la « πίστις » est un adjuvant qui tient un rôle essentiel dans la construction de l'intrigue. N'est-ce pas là un effet que le narrateur a voulu créer sur Jaïrus, et par extension sur les premiers auditeurs/lecteurs de ce récit ?



La critique canonique

par Donald
COBB,

professeur de
Nouveau Testament,
Faculté Jean Calvin,
Aix-en-Provence,
France

L'expression « critique canonique » désigne un ensemble d'approches qui cherchent à tenir compte de la forme finale (« canonique ») du texte biblique, ou des implications du processus canonique pour l'exégèse, notamment dans le domaine de l'Ancien Testament. Il doit une grande partie de son impulsion à Brevard S. Childs (1923-2007), bibliste vétérotestamentaire et théologien américain, qui a élaboré sa méthode dans plusieurs ouvrages, en particulier dans son *Introduction to the Old Testament as Scripture*¹. La critique canonique connaît un rayonnement bien au-delà des travaux de Childs ; le présent article s'y attachera toutefois en priorité, tant les développements ultérieurs sont liés à ce point de départ.

1. Présentation générale

Exégèse, canon et communauté

L'approche canonique est née d'une crise². Brevard Childs fit ses études à Princeton aux États-Unis, puis à Bâle (Suisse) où Karl Barth occupait la chaire de théologie dogmatique. Au début des années

¹ B.S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Londres, SCM, 1987 [première édition 1979]. Les références à cet ouvrage se limiteront surtout, dans la suite, à l'indication des pages, entre crochets dans le texte. Un numéro entier du *Journal for the Study of the Old Testament* a été consacré à l'*Introduction* peu après sa parution : *JSOT* 5/16 (1980). Cf. aussi *The Princeton Theological Review* 38/1 (2008), contenant plusieurs articles sur Childs, suite à son décès.

² Childs [pp. 82-83] préfère l'expression d'« approche canonique » à celle, plus typique, de « critique canonique ». L'appellation « critique » désigne d'ordinaire

1970, il vécut l'effondrement du mouvement de théologie biblique qui avait fleuri durant les deux décennies précédentes grâce au barthisme. À cette même époque, il prit conscience de l'échec des méthodes historico-critiques. Celles-ci éclataient le texte biblique en une multitude de reconstructions hypothétiques mais semblaient incapables de rendre compte de sa signification profonde et avaient tendance à le réduire aux seules influences historiques, politiques et sociales [p. 14]. Dans l'esprit de Childs, il était impensable de revenir à une lecture « pré-critique », telle que pratiquée par les Pères de l'Église ou les réformateurs. Cela restait vrai, malgré l'apport incontestable de cette lecture sur le plan spirituel et exégétique, en raison d'un attachement au sens premier du texte et d'une conviction que l'Écriture tout entière rendait témoignage à Jésus-Christ. Devant ce dilemme, Childs s'interroge : « Est-il possible de comprendre l'Ancien Testament comme Écriture canonique, tout en se servant pleinement et de façon conséquente des outils de la critique historique ? » [p. 45].

L'exégète retiendra des méthodes historico-critiques l'idée d'une émergence progressive du texte biblique passant par de multiples éditions ou sources antérieures. Mais il soulignera aussi la fonction unique de ce texte en progression constante, comme témoignage de l'expérience que la communauté de foi a faite du Dieu vivant [p. 59]. À ce titre, le texte – dans toutes ses formes – a exercé, dès le départ, une influence sur la communauté, et c'est pour cette raison précisément qu'il fut sans cesse repris, enrichi et remanié pour les générations suivantes. Parvenue à sa forme finale, cette Écriture est devenue le témoin de foi normatif pour la communauté qui lui avait donné naissance.

Cette présentation s'accompagne de deux précisions importantes. Premièrement, bien que le texte biblique soit le fruit d'un long processus, il est impossible de reconstruire celui-ci dans les détails, car les éditeurs bibliques ont en grande partie effacé leurs traces [p. 60]. Deuxièmement, l'exégèse ne saurait se satisfaire d'une simple restitution des couches rédactionnelles ou des contextes historiques qui ont contribué à l'émergence de l'Écriture. La logique même de l'histoire canonique veut que l'exégète se concentre sur le texte final qui, seul, représente l'aboutissement de ce processus. Comme le dit Childs :

L'établissement d'un canon scripturaire implique que l'expérience qu'Israël fait de Dieu ne trouvera pas son témoignage

une méthode spécifique (critique des formes, critique rhétorique, etc.) alors que, pour Childs, il s'agit fondamentalement de *lire la Bible comme Écriture sacrée*. L'approche canonique intègre donc différentes méthodes d'analyse, tout en les replaçant dans une perspective plus large.

dans la reconstruction des processus historiques mais que ce témoignage se confirme dans l'effet qu'il a sur le texte biblique lui-même. L'Écriture rend témoignage à l'activité divine en faveur d'Israël au sein de l'histoire mais l'histoire comme telle n'est pas un moyen de révélation au même titre qu'un canon. C'est uniquement dans la forme finale du texte biblique, où l'histoire normative est parvenue à son aboutissement, que l'on peut percevoir le plein effet de l'histoire révélationnelle³.

Notons en passant que, parmi les protagonistes de la critique canonique, ces deux derniers points ne feront pas consensus. Pour James A. Sanders, par exemple, contemporain de Childs et innovateur lui aussi de l'approche canonique, c'est précisément sur la restitution des étapes contribuant à l'émergence du texte que l'exégèse doit se concentrer⁴. L'accent porte donc moins sur l'aboutissement du processus que sur le processus lui-même avec ses facteurs historiques, politiques et autres.

Des Écritures d'Israël à une parole pour aujourd'hui

Les travaux de Childs ne visent pas simplement à dépasser les limitations inhérentes aux méthodes critiques. Ils cherchent ultimement à « lire l'Écriture à la lumière de la réalité divine dans sa plénitude »⁵. Childs met donc en œuvre une véritable « herméneutique canonique » qui se décline en plusieurs étapes⁶.

Il convient dans un premier temps de dégager le « sens normal » (*plain sense*) du texte. L'exégète se servira ici de tous les outils dont il dispose en vue d'une analyse rigoureuse. Mais l'exégèse (il s'agit en premier lieu de l'Ancien Testament) s'ouvre ensuite à un dialogue avec le Nouveau Testament. Cette conversation doit être attentive aux convergences et complémentarités entre les deux corpus, comme aussi aux dissonances et tensions. Dans un troisième temps, l'exégète tâchera

³ B.S. Childs, *Introduction*, p. 76.

⁴ J.A. Sanders, *Identité de la Bible*, Paris, Cerf, 1975.

⁵ B.S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments. Theological Reflection on the Christian Bible*, Minneapolis, Fortress, 1992, p. 379.

⁶ B.S. Childs, « Critique of Recent Intertextual Canonical Interpretations », *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 115/2 (2003), p. 177. Je m'appuie ici pour plusieurs points sur Dennis T. Olson, « Seeking 'the Inexpressible Texture of Thy Word': A Practical Guide to Brevard Childs' Canonical Approach to Theological Exegesis », *Princeton Theological Review* N° 14 (2008), pp. 53-68 [pp. 58-67].

de voir comment le texte, en lien avec ce double témoignage biblique, rend compte de la réalité divine à laquelle il renvoie. Les auteurs bibliques se sont efforcés de témoigner de leur expérience en dialogue avec des textes antérieurs. Aussi convient-il – à partir de ces textes – de rechercher cette même Parole qui fut à la base de leur expérience. Les symboles de foi, confessions et catéchismes de l'Église font intervenir d'autres voix, d'autres témoignages auxquels l'exégète fera bien de prêter attention. S'il ne s'agit pas de reproduire simplement leurs énoncés, ce sont néanmoins des ressources permettant de voir comment l'Église a tenté de retranscrire, à des moments précis de son histoire, la Parole qu'elle a entendue dans l'Écriture.

La démarche de Childs, résumée sommairement ici, est ambitieuse. Elle trouve une expression concrète dans les chapitres de l'*Introduction* consacrés aux livres particuliers de l'Ancien Testament mais aussi dans deux commentaires, sur les livres de l'Exode⁷ et d'Ésaïe⁸. Dans son commentaire de l'Exode notamment, Childs aborde chaque section du livre par une traduction qui fait intervenir des éléments de philologie et de critique textuelle, puis il passe en revue les questions littéraires et rédactionnelles. Vient ensuite l'exégèse à proprement parler, complétée par une recherche sur le contexte néotestamentaire et l'histoire de l'interprétation. Une réflexion théologique replace enfin le travail exégétique dans un cadre plus large.

2. L'approche canonique : une option pour la recherche ?

Apports positifs

Le projet de Childs et l'érudition mise à contribution pour y arriver permettent souvent de dégager des éléments importants sur le plan de l'exégèse, tout en donnant des perspectives utiles pour l'histoire de l'interprétation et la réflexion théologique. La présentation des différents livres bibliques dans l'*Introduction*, surtout dans les sections traitant de leur « forme canonique » ou des « implications théologiques et herméneutiques » regorgent d'intuitions éclairantes pour la compréhension du texte.

L'approche canonique peut illuminer certains aspects de l'Écriture que d'autres approches ont tendance à laisser dans l'ombre. Le

⁷ B.S. Childs, *Exodus*, coll. OTL (Old Testament Library), Londres, SCM, 1974.

⁸ B.S. Childs, *Isaiah. A Commentary*, coll. OTL, Louisville, Westminster-John Knox Press, 2000.

« livre des douze prophètes » en fournit une illustration pertinente : le choix des éditeurs bibliques de retenir douze livres précisément semble bien témoigner d'une volonté de lier le message de ces prophètes au nombre des tribus d'Israël. Bien que la prédication de chaque prophète, prise isolément, soit historiquement et géographiquement située, le message que véhicule cette collection dans son ensemble est pour *tout Israël*. Il s'étend de la période précédant la destruction du Royaume du Nord (Osée et Amos) jusqu'au retour d'exil et s'achève par l'attente du retour de YHWH au Temple (Malachie). Par ces éléments et d'autres, le message canonique va plus loin – et prend un caractère plus ample – que ses composants individuels⁹.

Une solution en trompe-l'œil ?

Pour certains, soucieux des positions doctrinales classiques mais ouverts aux méthodes critiques, l'approche canonique peut sembler permettre un équilibre entre les deux perspectives. Cependant, elle suscite pour l'exégète de tendance évangélique de vraies interrogations. Relevons ici deux points majeurs.

En premier lieu, face à la doctrine classique de l'Écriture, l'approche canonique se caractérise par la séparation typiquement barthienne entre Écriture et Parole de Dieu. Pour Childs, l'Écriture est, tout en même temps, le témoignage rendu à la Parole divine, la réponse de la communauté de foi à cette Parole et le véhicule permettant à Israël, comme à l'Église, d'entendre aujourd'hui cette Parole de façon renouvelée. Childs peut même affirmer que « la force décisive à l'œuvre dans la formation du canon émergea dans la transmission d'une parole divine dans une forme telle qu'elle a pu revendiquer une autorité normative sur les générations successives » [p. 60]. Mais où se trouve précisément cette Parole ? Dans la tradition initiale ? Dans sa forme finale ? Ou cette Parole ne serait-elle pas plutôt *évoquée* par l'Écriture canonique sans jamais s'y identifier vraiment ? De fait, l'*Introduction* évite soigneusement la notion d'inspiration, comme aussi les implications de l'affirmation classique, *Sacra Scriptura est Verbum Dei*¹⁰.

⁹ Plusieurs travaux ont été réalisés sur le livre des Douze dans une perspective canonique. Cf., par exemple, Edgar W. Conrad, *Reading the Latter Prophets: Toward a New Canonical Criticism* (coll. JSOTSS 376), Sheffield, T. & T. Clark, Londres-New York, 2002.

¹⁰ Chr.R. Seitz, *The Character of Christian Scripture. The Significance of a Two Testament Bible* (coll. Studies in Theological Interpretation), Grand Rapids, Baker Academic, 2011, pp. 79-83, se montre moins réticent à parler de l'inspiration de

Deuxièmement, l'approche canonique pose la question de la fiabilité des traditions historiques contenues dans l'Écriture. Est décisif dans l'approche canonique, non pas tant les interventions de Dieu au sein de l'histoire que le processus par lequel les traditions ont permis à la communauté de discerner en Dieu la source de sa vie. Une opposition s'opère donc entre le sens théologique du texte et les événements qui le fondent. Ainsi, par exemple, Childs souligne l'importance théologique du statut de Moïse comme législateur, affirmant qu'un appel à « la paternité mosaïque [*'the authorship of Moses'*] joua un rôle normatif dans le contexte canonique dès une période reculée ». Toutefois, poursuit-il, cela n'est pas « un jugement historique au sens moderne mais une manière de mesurer la vérité d'un corpus législatif en expansion constante » [p. 134]. Qu'en est-il de l'activité – ou de l'existence – réelle de Moïse ? La question est mal posée car « l'appel à la paternité mosaïque n'a dérivé sa signification que dans le contexte d'une communauté de foi pour laquelle un corpus de tradition écrite avait déjà été reconnu comme faisant autorité » [pp. 134-135]. En d'autres termes, la prétention d'une paternité mosaïque vient légitimer *a posteriori* un texte qui exerce déjà une influence sur Israël sans pour autant prendre racine dans une réalité historique, réalité qu'elle est censée décrire. Il en est de même de la sortie d'Égypte. Childs relève à ce sujet que « les tensions fréquentes dans le récit narratif révèlent une longue histoire de développement précédant la forme finale, où divers matériels furent combinés pour former une composition peu homogène » [p. 170]. Dans son commentaire de l'Exode, Childs identifie les perspectives contradictoires entre les sources supposées avoir existé en amont du texte canonique, puis il affirme que l'éditeur final a combiné ces divers fils en un seul récit tout en laissant intactes leurs incohérences mutuelles¹¹. La question de l'événement historique derrière le texte ne reçoit, finalement, qu'une réponse assez vague¹².

Ces questions ne sont pas simples. On le sait, tout en soulignant le rôle de Moïse comme législateur et médiateur de l'Alliance, rien

l'Écriture, tout en la liant – et c'est significatif – à l'ensemble du processus canonique que les reconstructions historico-critiques permettraient de discerner.

¹¹ B.S. Childs, *Exodus*, pp. 218-228.

¹² B.S. Childs, *Exodus*, pp. 237-239. La remarque est parfois faite que, malgré tout ce que Childs dit sur la primauté du texte canonique, son exégèse s'intéresse surtout, non au texte achevé mais à la façon dont les éditeurs finaux ont arrangé ou retravaillé les traditions dont ils disposaient. Cf., par exemple, Iain Provan, « Canons to the Left of Him: Brevard Childs, his Critics, and the Future of Old Testament Theology », *Scottish Journal of Theology* 50 (1997), p. 28 [pp. 1-38].

dans le Pentateuque ne l'identifie à « l'éditeur final ». Il faut également reconnaître une différence entre, d'un côté, l'historiographie moderne avec (en principe !) ses exigences d'exactitude et, de l'autre, la façon dont les auteurs bibliques racontaient l'histoire. Cela étant dit, l'Écriture souligne constamment le lien entre la réalité de Dieu et son action dans l'histoire qui n'en est pas uniquement la manifestation visible mais aussi, d'une certaine façon, la preuve. Est importante, non seulement l'affirmation que Dieu agit mais qu'il le fasse d'une manière qui corresponde – dans le respect des genres littéraires – à la description qu'en fait l'Écriture. En réalité, tout en voulant dépasser les perspectives imposées par les Lumières aux XVII^e et XVIII^e siècles, l'approche canonique en est le fruit... et le prisonnier¹³.

3. L'approche canonique aujourd'hui

L'approche de Childs correspond à un moment particulier de l'histoire des sciences bibliques. Comme nous l'avons vu, elle est née d'une réaction à l'hégémonie que les méthodes historico-critiques exerçaient dans les années 1960-80. Depuis, la situation a passablement évolué : ces méthodes trouvent encore des adeptes mais se combinent désormais à d'autres approches qui s'interrogent aussi sur le message du texte biblique en son état actuel ou sur les effets que le texte peut produire aujourd'hui chez le lecteur.

Cela étant dit, plus de quarante ans après la parution de l'*Introduction*, l'approche canonique reste importante. Parmi ceux qui y ont contribué de façon substantielle se trouvent des noms comme Christopher Seitz, ou Rolf Rendtorff en Allemagne¹⁴. D'autres biblistes pourraient également être mentionnés¹⁵. De façon générale, l'approche canonique a eu pour conséquence durable d'apporter aux sciences bibliques une attention plus grande au texte final. Comme le remarque Seitz, il y a cinquante ans à peine, il aurait été inimaginable que, parmi les commentaires de l'Ancien Testament qui sortent actuellement, ceux qui négligent les implications de la forme finale se trouvent dans la minorité. C'est pourtant le cas et cette situation est due en grande partie

¹³ Cf. D. Cobb, « Comment comprendre nos conflits d'interprétation ? », *La revue réformée* 284/5 (2017), pp. 1-22.

¹⁴ Cf. R. Rendtorff, *Introduction à l'Ancien Testament* (coll. Initiations bibliques), Paris, Cerf, 1996².

¹⁵ Le lecteur intéressé en trouvera un échantillon dans le collectif édité par Christopher Seitz et Kent H. Richards, *The Bible As Christian Scripture: The Work of Brevard S. Childs* (coll. Biblical Scholarship in North America, 25), Atlanta, Society of Biblical Literature, 2013.

à l'approche canonique de Childs¹⁶. L'approche canonique s'étend aussi – quoique plus timidement – aux écrits du Nouveau Testament¹⁷.

D'un point de vue évangélique, que peut-on retenir de l'approche canonique ? Force est de constater que les lignes de partage entre exégèse critique ou évangélique sont aujourd'hui plus floues que par le passé, particulièrement dans la recherche anglo-saxonne. Sans entrer dans la question de savoir si cette situation est à saluer ou, au contraire, à regretter, on doit reconnaître que de nombreux évangéliques adoptent – à des degrés variables – les outils critiques dans l'exégèse, tout en restant attachés à la cohérence du message biblique dans les grandes lignes. En ce sens, la démarche de Childs a trouvé un écho favorable dans des milieux qui, paradoxalement, y étaient assez largement réfractaires il y a une génération.

En essayant de formuler une appréciation générale, il me semble possible de dire ceci : posée sur des bases plus solides (cf. les réserves exprimées supra), l'approche canonique, en tant qu'orientation globale vis-à-vis de l'Écriture, représente un apport potentiel pour l'interprétation. Au cœur de cette approche se trouve une double exigence : étudier de façon rigoureuse le texte biblique dans sa forme finale en rapport avec son contexte littéraire immédiat et, en même temps, tenir compte de son statut unique d'Écriture sainte. L'approche canonique souligne encore l'importance, à la fois, d'être attentif au texte biblique comme Parole de Dieu pour l'époque où il fut écrit, et de reconnaître que son orientation ultime – son *telos* ou finalité – est Jésus-Christ, l'aboutissement des Écritures et la concrétisation des promesses

¹⁶ Chr.R. Seitz, *The Character of Christian Scripture*, p. 86.

¹⁷ Cf., par exemple, Robert W. Wall, *Studies in Canonical Criticism: Reading the New Testament as Scripture* (coll. Library of New Testament Studies), Londres-New York-Oxford, T. & T. Clark, 2020 ; R.W. Wall et E. Lemcio, *The New Testament as Canon: A Reader in Canonical Criticism* (JSOT Supplement Series, 25), Sheffield, JSOT Press, 1992. Soulignons que Childs, bien que vétérotestamentaire, s'est intéressé, dans deux livres, à une approche canonique du Nouveau Testament : *The New Testament as Canon: An Introduction*, Philadelphie, Fortress, 1984, et *The Church's Guide for Reading Paul: The Canonical Shaping of the Pauline Corpus*, Grand Rapids, Eerdmans, 2008. À mon sens, dans la mesure où les écrits du Nouveau Testament ont été rédigés dans un laps de temps très réduit comparé à l'Ancien Testament, dans la mesure aussi où l'approche canonique de Childs implique un statut pseudonyme pour une partie importante du Nouveau Testament, cette démarche est problématique. Ceci dit, une démarche canonique semble bien avoir été mise en œuvre pour certains écrits du Nouveau Testament. Pensons notamment à l'organisation des épîtres catholiques en une collection qui complète celle des pauliniennes. Cf., par exemple, Darian Lockett, « Are the Catholic Epistles a Canonically Significant Collection?: a status quaestionis », *Currents in Biblical Research*, 14/1 (2015), pp. 62-80.

anciennes¹⁸. Sur tous ces points, nous touchons du doigt des préoccupations qui permettent une exégèse féconde et pertinente.

Rappelons pour terminer que l'approche de Childs allait de pair avec une autre préoccupation qui est tombée en défaveur, elle aussi, dans la recherche critique, à savoir la théologie biblique. De fait, le projet canonique de Childs a été plus ou moins « bordé » par deux livres sur la théologie biblique, le premier faisant part de la crise où se trouvait cette discipline¹⁹ et le second – qui fut un des derniers travaux majeurs de Childs – une tentative de dégager le message de l'Écriture au moyen d'une théologie biblique renouvelée²⁰. Un tel projet n'est possible que dans la mesure où l'on est convaincu que, au-delà de la polyphonie qui caractérise les livres bibliques, un message fondamental et une harmonie profonde les unissent, et que l'on peut articuler ce message par une théologie cohérente. Ces convictions sont, ou devraient être, celle de toute théologie évangélique, précisément parce que les paroles d'hommes qui composent la Bible sont aussi Écriture canonique et Parole de Dieu²¹.



¹⁸ Cf. les remarques utiles dans B.S. Childs, *Introduction*, pp. 670-671.

¹⁹ B.S. Childs, *Biblical Theology in Crisis*, Philadelphie, Westminster, 1970.

²⁰ B.S. Childs, *Biblical Theology: A Proposal*, Minneapolis, Fortress, 2002. À ces deux ouvrages s'ajoute un troisième : *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible*, Minneapolis, Fortress, 1992.

²¹ Du reste, la théologie biblique représente un domaine d'étude que les auteurs évangéliques empoignent depuis une bonne trentaine d'années. Cf., parmi les plus récents, Jeremy M. Kimble et Ched Spellman, *Invitation to Biblical Theology: Exploring the Shape, Storyline, and Themes of Scripture* (coll. Invitation to Theological Studies Series), Grand Rapids, Kregel Academic, 2020, et les nombreux titres proposés dans la collection « New Studies in Biblical Theology », aux éditions d'InterVarsity. Mentionnons également, en français, le *Dictionnaire de théologie biblique*, Cléon-d'Andran, Excelsis, 2013².

Chronique de livre

Thérèse Glardon, *Cet amour qui nous grandit – Dialogues avec le Bien-Aimé dans le Cantique des cantiques*, coll. « Petite Bibliothèque de Spiritualité » Genève 2020. Éds Labor et Fides – ISBN : 978-2-8309-1722-2 – 256 pages – CHF 23 ou € 18.

Thérèse Glardon, bien connue des lecteurs de *Hokhma*, a été professeur d'hébreu biblique à la Faculté de Théologie de Lausanne ; elle a écrit notamment *Ces crises qui nous font naître* et *Ces Psaumes qui nous font vivre*. Elle anime encore des sessions d'hébreu dans le cadre de l'« Atelier Romand des Langues bibliques ».

Relevons tout de suite qu'il s'agit d'un commentaire de type spirituel et non d'un commentaire exégétique : il a été publié dans la collection de la « Petite Bibliothèque de Spiritualité » et non dans celle des « Commentaires de l'Ancien Testament ». Cela n'empêche pas la professeure émérite d'hébreu de donner ici et là des explications éclairantes sur le texte original : par exemple, sur *l'âme (nefesh)* (p. 55), la racine *connaître, yad'a* (p. 63), la traduction difficile de 6,12 (p. 192), la *mandragore* (p. 211), etc. On sent, derrière son commentaire, une bonne connaissance de la littérature spécialisée sur le sujet, mais elle fait aussi appel à des auteurs très variés des traditions juive et chrétienne : elle cite souvent les mystiques chrétiens, comme sainte Thérèse d'Avila ou saint Jean de la Croix, Maître Eckart, mais aussi, à l'occasion, des Pères de l'Église comme Maxime le Confesseur, Grégoire de Nysse, Grégoire de Naziance, Augustin ; elle fait appel à la tradition juive qui situe la lecture du Cantique à l'occasion de la fête de Pâque, au hassidisme avec Rabbi Nahman de Braslaw, sans oublier les théologiens et spirituels modernes comme, par exemple, Vladimir Lossky. Le tout est harmonieusement mis au service de son exposition du texte.

Thérèse Glardon propose d'abord une traduction suivie, presque complète, du Cantique des cantiques, qu'elle reprendra ensuite par

petites sections dans le commentaire. Elle suit le découpage en dix chants proposés par R. Tournay et adopté par la Bible de Jérusalem (éd. de 1998).

Son commentaire existentiel est à la fois spirituel et psychologique ; il ne tente pas de créer un scénario dramatique comme celui imaginé par Frédéric Godet qui voyait la bien-aimée enlevée par Salomon à son berger chéri. Il s'agit d'une bien-aimée qui tente de rejoindre son amoureux, avec des épisodes où ils se cherchent, se trouvent, se dérobent et se retrouvent. C'est l'illustration de la relation de l'âme avec son Dieu, mais sans aucune mièvrerie ni aucun dolorisme. Le couple n'est pas une image évaporée, mais des humains bien réels où la femme peut être à l'occasion très virile et prendre l'initiative ; c'est ce couple bien réel où chacun doit être lui-même pour rencontrer et aimer l'autre, qui est image de la relation entre l'humain et le divin.

Ce qui m'a touché dans ce livre, c'est, à travers ce jeu de recherche et de dérobade, la découverte de l'autre comme unique, de la même manière que le Petit Prince de Saint-Exupéry trouve sa rose unique parmi les milliers de roses du jardin. Dieu qui veut conquérir chacun de nous par son amour, nous unifie en nous regardant comme seul et unique – c'est le regard d'amour du bien-aimé qui voit son aimée comme unique, rayonnante et forte – ce qui, en un certain sens, nous isole en nous rendant unique. Cependant « cette solitude n'est donc pas repli sur soi, mais ouverture et disponibilité pour une communion sans limite avec le Dieu infini » (p. 182) ; je suis appelé à « devenir un devant l'Un pour l'Un ». « Profondément unifié en moi-même, je rejoins non seulement l'autre et l'Autre, mais aussi toutes les créatures... » (p. 183).

Ce livre contient beaucoup d'autres richesses qu'il ne vous reste plus qu'à découvrir ! ■

Alain Décoppet

Hanz Gutierrez, *Au temps du coronavirus – Chroniques d'un monde en quête de remèdes*, Villeurbane 2021, Éds Palanquée – ISBN 978-2-9557870-8-3 – 144 pages – 11 €.

Originaire du Pérou, Hanz Gutierrez est diplômé en philosophie, en théologie et en médecine. Passionné par les sciences humaines et religieuses, il s'intéresse aux questions de bioéthique et de santé. Sa curiosité des autres et du monde qui l'entoure le rend sensible aux

arts et à la littérature. Après avoir été étudiant, enseignant et chercheur dans les universités de Strasbourg (où il a défendu une thèse sur l'herméneutique de Jürgen Moltmann), Loma-Linda (Californie) et Tübingen (Allemagne), il est aujourd'hui professeur à la Faculté de Théologie Adventiste à Florence, en Italie.

Ce livre, écrit durant la première vague du corona virus (mars à octobre 2020), partage quelques réflexions à chaud sur ce qui arrive. On pourrait comparer sa démarche à celle de Boccace : en 1348, alors que l'Europe était ravagée par la terrible épidémie de peste, Boccace s'était retiré de Florence avec des amis pour retrouver de la beauté, loin des horreurs de la mort qui rôde. De leurs échanges durant ces *dix jours* symboliques, naîtra le fameux *Décameron* (de *déca*, dix et (*he*)*meron*, jours). À l'instar de Boccace, l'auteur nous invite à une prise de recul similaire face à la pandémie de Corona – pas forcément physique, car internet nous offre de merveilleuses possibilités insoupçonnables auparavant. L'important est que son imagination puisse retrouver de l'espace pour créer.

Pour réfléchir à la crise engendrée par la pandémie, Hanz Gutierrez fait des parallèles avec diverses situations semblables, réelles ou imaginaires, décrites par diverses œuvres de portée universelle. Ainsi, avec Gabriel García Márquez¹, il nous invite à retrouver les valeurs d'amour, de lenteur, de vulnérabilité, de solidarité et d'humilité qui caractérisent les héros de son roman *L'Amour au temps du choléra*. Avec l'*Antigone*, de Sophocle, il nous fait réfléchir à l'importance à apporter du *soin à la personne*, on pourrait dire la préoccupation de l'humain, quand domine le souci d'efficacité. *La peste* de Camus, *La Guerre du Péloponnèse* de Thucydide, qui relate l'épidémie de peste qui frappa Athènes en -429, et d'autres auteurs, comme Lucrèce, lui inspirent des réflexions dont on peut tirer profit en période de crise, comme celle du Corona. Il termine son parcours en méditant des textes des psaumes de David, particulièrement le Psaume 61 où l'auteur trouve en Dieu refuge, écoute et confiance.

Ce livre apporte des réflexions intéressantes face à la pandémie de Covid-19. Il montre que des non-chrétiens ont pu avoir des intuitions et prôner des valeurs évangéliques, mais son traitement des Psaumes, s'il est bien le point culminant de son parcours, n'apporte guère plus que ce qu'un lecteur fidèle de la Bible pourrait y trouver. Pourquoi n'a-t-il pas traité de l'attitude de David face à une épidémie (de peste ?) comme celle racontée en 2 S 24 = 1 Ch 21 ? ■

Alain Décoppet

¹ Auteur colombien, prix Nobel de littérature en 1982.

Shafique Keshavjee, *La couronne et les virus – Et si Einstein avait raison ?* – Saint-Maurice et Saint-Légier, 2021, Coédition Saint-Augustin/Éditions HÉT-PRO – ISBN : 978-2-88926-218-2 – 206 pages – CHF 24 ou € 18.

Shafique Keshavjee, après des études en sciences sociale et politique et en théologie, a obtenu un doctorat en Science des religions. Consacré pasteur de l'Église Évangélique Réformée du Canton de Vaud, il a été professeur à la Faculté de Théologie de Genève ; il est maintenant retraité. Il est connu du grand public pour divers ouvrages comme *Le roi, le sage et le bouffon* et, plus récemment, *Pour que plus rien ne nous sépare* et *L'islam conquérant*, dont *Hokhma* a fait la recension.

Avec ce livre, Shafique Keshavjee renoue avec sa manière de nous transmettre ses idées au travers d'un scénario, dont la pandémie du Corona (= la *couronne* du titre) virus sert de toile de fond. Ici, l'« honorable professeur » (l'auteur) est consulté par Li-Ying, une chercheuse chinoise en immunologie, retenue à Paris par la pandémie. Elle lui envoie un mail pour chercher à comprendre ce que fait Dieu dans tout ça ? Elle est imprégnée de taoïsme, mais est dans une quête spirituelle ouverte, influencée par Wenliang, son cousin chrétien, récemment décédé du Corona. Curieusement, ce dernier porte le même nom que l'oculiste du Wuhan qui a lancé l'alerte de l'existence de ce terrible virus, sans qu'il soit précisé s'il s'agit ou non du même personnage. Mais ce n'est pas le seul mystère que l'énigmatique Li-Ying cache dans sa poche. S'en suit une série d'échanges de courriels auxquels vont se mêler, par le truchement de Li-Ying, Gamzou, un voisin juif hassidique un peu loufoque, dont le fils, Ruben, est devenu Juif messianique ; Zhen, le frère de Li-Ying, semeur de zizanie ; Zineb, une courageuse collègue de travail musulmane qui voit les virus de l'islam...

Au travers de ces pages, Shafique Keshavjee soulève les questions que posent, non seulement les pandémies, mais aussi la violence et toutes les causes de souffrances. Il voit aussi les virus qui atteignent non seulement le corps des hommes, mais leur âme et leur esprit, la philosophie, la politique, l'économie, la science, les religions, etc. L'humanité est infectée par le virus de Babylone, ce que la Bible appelle le péché = le fait de manquer le but. Il est caractérisé par l'orgueil, l'autosuffisance, la corruption, la méfiance et le désespoir. Le virus qui a fait, par exemple, du marxisme un messianisme violent a touché Pékin et la Chine. Le pire de l'Occident se joint au pire de l'Orient

pour ruiner le monde. Et si le meilleur de l'Orient pouvait se joindre au meilleur de l'Occident ?

Et si Einstein avait raison ? À la page 91, on trouve cette citation improbable et pourtant bien de la plume d'Einstein : « Si l'on sépare le judaïsme des prophètes, et le christianisme tel qu'il fut enseigné par Jésus-Christ de tous les ajouts ultérieurs, en particulier ceux des prêtres, il subsiste une doctrine capable de guérir l'humanité de toutes les maladies sociales ».

C'est donc bien à un retour au message de la Bible, dépouillé des ajouts ultérieurs, que nous sommes appelés. Mais ce message, Shafique Keshavjee le formule en termes nouveaux, susceptibles de parler à un certain lectorat contemporain en recherche. Il parlera de Dieu comme de l'Aleph, la première lettre de l'alphabet hébreu qui, selon la kabbale, est l'origine de tout. Jésus est le Grand Thérapeute. Le premier désir d'Aleph pour l'homme (la kabbale parle de *kether* – *couronne*) est le plaisir et le délice. L'homme ne peut être guéri de ses virus qu'en revenant humblement à Aleph ; dans le contact avec lui, par la méditation, il découvrira sa propre beauté et pourra recevoir la vraie vie. C'est un appel à la Sainteté, c'est-à-dire à une consécration à la Vie, et au Sabbat, c'est-à-dire au respect des rythmes de la vie. Wenliang pense que c'est parce que les hommes n'ont pas voulu du Sabbat que le virus les a contraints à se reposer – pp. 164-165, ce qui fait penser à Lv 26,34-35 et 2 Ch 36,21. Le précepte de Hillel cité par l'auteur en exergue de son livre, prend alors tout son sens :

« Si je ne suis pas pour moi, qui le sera ?

Si je ne suis que pour moi, que suis-je ?

Et si ce n'est pas maintenant, alors quand ? »

(Pirquei Avot 1/14)

Cette nécessité de retrouver sa propre identité, si nécessaire pour vivre, ne peut se faire sans les autres, et doit se faire maintenant. Pour l'auteur, c'est un principe qui est vrai aussi au niveau des peuples qui doivent certes se soucier d'eux-mêmes, mais aussi penser au niveau international.

La couronne et le virus est certainement un livre important qui paraîtra peut-être ésotérique ou kabbalistique à certains : il ne se livre pas du premier coup. Shafique Keshavjee en a parlé comme d'une sorte de testament spirituel. Souhaitons que ce ne sera que son premier testament et qu'il en rédigera d'autres ! ■

Alain Décoppet

Fadiev Lovsky, *Notules bibliques – Brèves méditations de quelques passages des deux Testaments* – Paris 2020, Édts Parole et Silence – ISBN 978-2-88959-210-4 – 432 pages – € 24.

Fadiev Lovsky (1914-2015), professeur d'histoire, appartenait à l'Église réformée de France. Cofondateur de l'Amitié Judéo-Chrétienne de France en 1948, il dirigea les Cahiers d'Études Juives de la revue protestante *Foi & Vie*, et devint secrétaire, puis président de la commission « Église et peuple d'Israël » de la Fédération protestante de France. En 2000, il reçut le Prix de l'Amitié Judéo-Chrétienne de France. Il est l'auteur, entre autres, de deux ouvrages remarquables : *Anti-sémitisme et Mystère d'Israël* (1955) et *La déchirure de l'absence* (1971).

Ces *Notules bibliques* sont un ouvrage posthume que la fille de l'auteur a eu la bonne idée de sortir de ses tiroirs et de mettre à la portée du public. Elles ont reçu de magnifiques préfaces du pasteur David Bouillon, professeur à la HÉT-PRO, et de Pierre d'Ornellas, archevêque de Rennes. Ce sont de courtes méditations qui vont de deux lignes à deux ou trois pages (rarement davantage), sans verbiage ni délayage, qui donnent des réflexions percutantes comme un coup-de-poing. Elles vous tirent vers le ciel, comme un avion le fait d'un planeur, puis, quand le filin est décroché, vous laissent poursuivre votre réflexion en vol libre.

Une centaine de pages du volume est consacrée au Premier Testament, avec une place de choix réservée aux livres de la Genèse et de Job. La deuxième partie, sur le Nouveau Testament, remplit les trois quarts du volume avec une large place pour les quatre Évangiles.

Comme l'auteur suit les livres bibliques dans leur ordre et partage les pensées qu'ils lui inspirent, il est difficile de trouver un fil rouge qui permettrait d'en donner un résumé. On est frappé par sa proximité simple et sa familiarité avec Dieu et les personnages bibliques : il n'hésite pas à entrer en dialogue avec eux et à les interpeller à l'occasion. De cette façon, il rejoint le lecteur et exprime les questions potentielles qu'il pourrait se poser.

Le souci de l'unité des chrétiens au sein de l'Église, quelle que soit la dénomination à laquelle ils appartiennent, est sous-jacent à sa pensée. À ses yeux, elle est liée à la place que l'Église accorde à Israël et à la relation qu'elle entretient avec le peuple élu. Il voit dans la rupture entre l'Église et Israël, au cours des premiers siècles de l'ère chrétienne, l'archétype des schismes successifs qui se sont produits ultérieurement au sein de l'Église. Il s'en explique aux pp. 52ss à

propos de la relation entre Saül et David : ce dernier, bien que choisi par Dieu pour remplacer Saül, n'en a pas moins continué à l'honorer comme l'oint de Dieu et a refusé de porter la main sur lui. Fadiey Lovsky conclut : « La pierre de touche de notre amour entre chrétiens, et de notre espérance à leur sujet (même s'ils nous déroutent ou nous condamnent), c'est notre respect pour les Juifs, à cause de leur élection en vue de leur plénitude. L'origine de nos divisions, c'est que si nous avons surpris Saül endormi, nous l'aurions tué ». À ce sujet relevons les pages lumineuses qu'il consacre à Romains 9–12 (pp. 339-345).

Ces méditations très concrètes et rafraîchissantes sortent des sentiers battus. Elles pourront aussi bien accompagner un premier parcours de découverte de la Bible, que renouveler et stimuler la réflexion des lecteurs les plus chevronnés. À consommer sans modération !

Alain Décoppet

René Jacob, *L'Évangile de Marc – L'Évangile de la Foi* – Paris 2020, Éds de L'Harmattan – ISBN : 978-2-343-19407-3 – 530 pages – €42.

René Jacob est prêtre du diocèse d'Arras. Il est titulaire d'une licence d'enseignement en lettres classiques. Il est également licencié en Écriture Sainte de l'Institut Biblique Pontifical de Rome et diplômé de l'École Biblique et Archéologique de Jérusalem. Il a enseigné au Grand Séminaire de Lille, à l'Institut Pastoral et à la Faculté de Théologie de Lille.

Ce gros volume est un commentaire suivi de tout le deuxième Évangile. Il est précédé d'une introduction qui ne se perd pas dans des spéculations sur l'auteur ou la date de rédaction, mais suit la tradition de l'Église. Quant à la méthode utilisée, René Jacob, opte pour une approche synchronique qui lui permet de mettre en valeur une construction très cohérente de l'Évangile de Marc. Dans la foulée de Pierre Murlon Beernaert, il a découvert l'importance du chiasme dans la composition des textes d'origine sémitique.

Ses recherches l'ont amené à découper l'Évangile en 21 sections, toutes concentriques ; elles sont réparties en deux ensembles de dix (7 + 3) sections chacun ; le chapitre 16, avec le récit du tombeau vide, forme une 21^e section, également concentrique. Les 7 premières sections du premier ensemble (1,1 à 6,29) se centrent sur l'identité de Jésus, et les 3 dernières (6,30 à 8,26) marquent l'abolition du pur et de l'impur. Pour le deuxième ensemble, les 7 premières sections

(8,27 à 13,37) parlent de l'identité des disciples et les trois dernières sections (14,1 à 15,39) racontent la passion de Jésus.

J'ai trouvé ce commentaire intéressant : l'auteur a un réel souci d'apporter quelque chose de nouveau dans l'interprétation de l'Évangile de Marc, de le faire comprendre et d'édifier ainsi l'Église. Il donne en fin de chaque section des résumés pour bien montrer comment la structure est significative.

Cependant, je qualifierais de réductrice l'option de René Jacob de vouloir trouver partout des structures concentriques ; cela l'amène à une rigidité discutable : ainsi, dans la première partie, par exemple, il est obligé (p. 47) de ne pas compter le récit du baptême de Jésus pour que sa structure puisse jouer. Dans son commentaire du chapitre 4, et bien qu'il s'en justifie d'une manière intéressante, René Jacob ne m'a pas convaincu quand il rattache la parabole du semeur (Mc 4,1-9) à ce qui précède et doit par conséquent la détacher de son explication et la séquence des autres paraboles. Vouloir tout réduire au chiasme ne me paraît pas rendre complètement justice à la manière dont fonctionne la pensée sémitique. Celle-ci, comme j'ai tenté de le montrer dans mon article « Le midrash, une source de la rhétorique biblique »², est fondamentalement binaire : elle procède en mettant en regard deux propositions dont elle cherche le rapport de ressemblance ou de différence, comme on trouve la solution d'une énigme. À la base donc, pour poser le problème, deux propositions en regard suffisent – si l'énigme est posée sous forme concentrique (cela existe, certes), l'auteur donne au centre un élément qui oriente vers la solution de l'énigme. Il y a donc plusieurs structures pour présenter une énigme : parallèle (ABC-A'B'C'), concentrique (AB C B'A'), spéculaire (AB-B'A'), et la liste n'est pas épuisée.

Cette réserve étant faite, relevons le travail de valeur de ce commentaire qui s'adresse à un public connaissant le grec biblique (généralement traduit). Les schémas permettant de voir la structure d'ensemble peuvent être consultés sur : <http://www.evangeliedemarc.online/>. ■

Alain Décoppet

Bulletin de commande

HOKHMA

à imprimer et renseigner

Joindre le règlement à la commande :

Pour le monde entier (sauf le Canada) :

HOKHMA – c/o CROIRE-PUBLICATIONS, 48 rue de Lille, 75007 PARIS (chèque ou virement à l'ordre de Croire-Publications),

RIB : Établissement : 20041 / Guichet : 00001 / N° compte : 2990961A020 / Clé RIB : 61 / Domiciliation : Paris IDF Centre Financier, 11 rue Bourseul, 75900 Paris Cedex 15

IBAN : FR88 / 2004 / 1000 / 0129 / 9096 / 1A02 / 061 – B.I.C. : PSSTFRPPPAR

Canada : *HOKHMA – Ligue pour la Lecture de la Bible, 1701 r. Belleville, LEMOYNE, QC, J4P 3M2 (chèque à l'ordre de la Ligue)*

Nom : Prénom :

Adresse :

Code postal : Ville :

Pays :

Je commande la série des numéros disponibles 1976-2021, soit 104 fascicules au prix de : 160 € / 220 CHF / 224 CA\$ (port compris) soit 75 % de réduction.

Je m'abonne pour un an (ou j'abonne la personne suivante) au tarif normal / réduit (entourer ce qui convient) :

Tarif Normal : 20 € / 25 CHF / 25 CA\$

Tarif Réduit : 17 € / 21 CHF / 21 CA\$

Nom : Prénom :

Adresse :

Code postal : Ville :

Pays :

Et je choisis les deux numéros disponibles suivants en cadeau (offre réservée aux nouveaux abonnés) :

.....

COMMANDE DE NUMEROS SÉPARÉS : VOIR PAGE SUIVANTE



SÉRIE HOKHMA

Pour découvrir ou faire connaître notre revue,

Achetez ou offrez la série, *104 fascicules* (dont un numéro double), plus de *8000 pages* de théologie, et vous découvrirez ce lieu unique où, au cœur du protestantisme francophone, des étudiants, des pasteurs et des professeurs dialoguent et échangent à partir d'horizons très divers...

La **série** de 1976 à 2021 complète vous est proposée
(déduction faite des numéros épuisés
progressivement téléchargeables sur www.hokhma.org)
pour la somme de 160 €, 220 CHF, 224 CA\$ (frais de port compris),
soit une remise de plus de 75 %.

Ecrivez-nous aux adresses de la page 3 de couverture.

Responsable de ce numéro : Benoît Lemestrez et Michaël de Luca

Adresse de la rédaction : Michaël de Luca, 167 chemin du Fraischamp,
84210 Le Beaucet, France

Service de presse : Alain Décoppet, av. Louis-Ruchonnet 20,
CH-1800 Vevey (Tél. 00 41 21 922 99 17)

Comité de rédaction : Alain Décoppet, Michaël de Luca, Benoît Lemestrez, Jean-René Moret, Anne-Catherine Pardon, Raymond Pfister.

Tout en souscrivant généralement au
contenu des articles publiés,
le comité de rédaction
laisse à leurs auteurs
la responsabilité des opinions émises.

Réciproquement,
l'auteur d'un article ne s'engage pas
à souscrire à tout ce qui est exprimé
dans *Hokhma*.

Composition et mise en page :

Scriptura – F-68320 Jebbsheim

Impression :

IMEAF, F-26160 La Bégude de Mazenc.
Tél. 00 33 (0)4 75 90 20 70.

Dépôt légal : 4^e trimestre 2021.
N° d'impression 20210475 ISSN 0379 - 7465

Rendez-vous sur le site de la revue : www.hokhma.org

HOKHMA

Un esprit, une équipe

Partage

La revue *Hokhma* vit de rencontres d'étudiants et de théologiens de différentes facultés et Eglises protestantes. Elle cherche à stimuler le partage de l'espérance chrétienne entre croyants d'horizons divers, en favorisant la réflexion et la prière communes. Dans ce cheminement, l'équipe *Hokhma* souhaite contribuer à un renouveau de la foi.

Fidélité

Hokhma place au cœur de sa démarche l'écoute et l'obéissance au Dieu vivant, Père, Fils et Saint-Esprit qui se fait connaître aux hommes par les Ecritures. Etre fidèle à sa Révélation comprend une double exigence : penser la foi dans la crainte du Seigneur et ancrer ses efforts dans la communion de l'Eglise.

Recherche

L'étude des Ecritures implique une attitude à la fois positive et critique à l'égard des méthodes d'approche de la Bible. Par ce discernement, *Hokhma* désire être un lieu où la recherche se met au service de la meilleure compréhension possible du texte, dans la prise au sérieux de toute l'Ecriture et l'ouverture aux interrogations du monde contemporain.

Hokhma

est la transcription du mot hébreu signifiant « sagesse ».
Notre revue essaiera, deux fois par an, de mériter son nom :
« Etre science dans le respect du seul sage ».