

Matthieu I: 18-25 Essai d'interprétation

Autor(en): **Grayston, K.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **23 (1973)**

Heft 3

PDF erstellt am: **26.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381016>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

MATTHIEU 1 : 18-25

ESSAI D'INTERPRÉTATION

I. Dans la Bible de Jérusalem, cette péricope est intitulée « Conception virginale de Jésus » ; mais ce sous-titre rend-il vraiment compte de l'intention première du texte ? Lorsqu'on examine ces huit versets de plus près, on y remarque déjà une complexité originelle, qu'on peut dégager de la façon suivante :

18a. En-tête.

« Et voici comment Jésus-Christ fut engendré. »

18b-19. Introduction par le narrateur : la mise en scène — qui commence avec une proposition au génitif absolu de forme non classique.

« Marie, sa mère, était fiancée à Joseph : or, avant qu'ils eussent mené vie commune, elle se trouva enceinte par le fait de l'Esprit Saint. Joseph, son époux, qui était un homme droit et ne voulait pas la dénoncer publiquement, résolut de la répudier sans bruit. »

20-21. Première partie de la péricope, reliée aux versets précédents à nouveau par une proposition au génitif absolu de forme non classique.

« Il avait formé ce dessein, quand l'ange du Seigneur lui apparut en songe et lui dit : « Joseph, fils de David, ne crains point de prendre » chez toi Marie, ton épouse : car ce qui a été engendré en elle vient » de l'Esprit Saint ; elle enfantera un fils, auquel tu donneras le nom de Jésus : car c'est lui qui sauvera son peuple de ses péchés. »

22-23. Citation des paroles d'Ésaïe à titre de preuve.

« Or, tout ceci advint pour accomplir cet oracle prophétique du Seigneur :

Voici que la vierge concevra et enfantera un fils,
auquel on donnera le nom d'Emmanuel.
nom qui se traduit : « Dieu avec nous. »

N.B. Leçon présentée le 26 novembre 1971 à la Faculté de Théologie de l'Université de Genève.

24-25. Deuxième partie de la péricope.

« Une fois réveillé, Joseph fit comme l'ange du Seigneur lui avait prescrit : il prit chez lui son épouse ; et, sans qu'il l'eût connue, elle enfanta un fils, auquel il donna le nom de Jésus. »

II. Analysons tout d'abord la péricope comprenant les versets 20, 21, 24, 25. La première partie du verset 20 ταῦτα δὲ αὐτοῦ ἐνθυμηθέντος (mais quand il réfléchit à ces choses-ci) peut être laissée de côté sans examen plus approfondi puisqu'elle sert simplement de transition avec les versets précédents.

La péricope comprend deux parties qui s'équilibrent l'une l'autre, à la manière hébraïque, par le procédé de la répétition. Un ange révèle à Joseph, dans un songe, ce qu'il ignorait auparavant au sujet de sa fiancée, et il lui commande de l'emmener chez lui et de donner un nom à l'enfant. Joseph accepte cette information, en tire les conclusions et obéit. L'ange s'adresse à Joseph selon une formule courante : « N'aie pas peur ». Ces mots, précédant une révélation, se trouvent fréquemment dans l'Ancien Testament ; par exemple : « Ne crains pas, Abram, je suis ton bouclier, ta récompense sera très grande » (Gen. 15 : 1). Et plus tard, à Isaac : « Je suis le Dieu de ton père Abraham. Ne crains rien, car je suis avec toi. Je te bénirai, je multiplierai ta postérité, en considération de mon serviteur Abraham » (Gen. 26 : 24). Ces exemples ont d'autant plus d'importance que Matthieu, en tête de la généalogie, désigne Jésus comme fils de David, fils d'Abraham ; et il commence l'énumération des ancêtres par Abraham. Mais la formule « n'aie pas peur » a le sens plus général d'une parole de réconfort donnée aux hommes qui rencontrent les messagers de Dieu, ou qui sont mis en présence de Dieu et sont témoins de son activité. Cette formule révèle à l'auditeur une présence accablante mais elle l'empêche en même temps d'être accablé. On trouve encore cette expression dans la bouche de Jésus lorsqu'il marche sur les eaux (Mat. 14 : 27, d'après Marc), lors de sa transfiguration (Mat. 17 : 7 inséré dans un texte de Marc), lorsqu'il apparaît aux femmes, après sa résurrection (Mat. 28 : 10), aussi bien que sur les lèvres de l'ange de la résurrection (Mat. 28 : 5). Dans ces moments de grande crainte religieuse, on peut recevoir la révélation divine et y survivre, grâce à ces mots bienveillants (μὴ φοβεῖσθε).

Lorsque l'ange s'adresse à Joseph, la forme grammaticale est la suivante : μὴ φοβηθῆς (« ne vous abstenes pas par la peur »¹) sans doute parce que la révélation, qui produira la réaction de crainte, n'a pas encore été faite.

Quelle est cette révélation ? C'est la nouvelle : « ce qui a été engendré en elle vient de l'Esprit Saint ». On verra plus loin la signi-

¹ BLASS-DEBRUNNER § 336 (3).

fication possible de cette annonce ; elle signifie en tout cas que Marie porte l'enfant *saint*. C'est-à-dire qu'elle est une femme qui remplit un rôle *sacré* particulier et insolite dans la communauté juive. Une fois que ce rôle est révélé en songe, on peut s'attendre à ce que Joseph soit pris d'une terreur religieuse ; mais, en même temps que la révélation, il y a un ordre donné à Joseph. On lui confère, à lui aussi, un rôle sacré, car on lui ordonne de donner à l'enfant un nom prédéterminé. Ainsi, Marie et Joseph sont tous deux les agents de l'action divine, mais la signification profonde de la péripécie est centrée sur l'acte capital de nommer l'enfant (telle est la conviction générale aujourd'hui¹). Ce n'est donc pas la naissance qui est mise en évidence ici. La mention qui en est faite au verset 21 est suivie immédiatement par l'ordre plus important de nommer l'enfant et par la justification du choix de ce nom. De même la mention de la naissance, dans une proposition subordonnée, au verset 25, n'est guère que la condition préalable à l'acte de nommer l'enfant. Le récit qui suit, sur Hérode et les rois mages, ne tient compte de la naissance que dans une proposition au génitif absolu. Ainsi donc, l'accent qui est mis dans les deux parties de la péripécie, de même que le texte cité à l'appui, montre que le don du nom est l'élément le plus important du récit.

Il est à peine nécessaire de donner des preuves de l'importance de la « nomination » chez les Juifs. Donner un nom à quelqu'un, c'est reconnaître ce qu'il est : discerner son origine, son rôle, sa destinée. On peut en signaler de nombreux exemples dans les récits consacrés à Abraham. Un ange rencontre Agar, l'esclave de Sarah, et lui dit : « Tu es enceinte et tu enfanteras un fils. Et tu lui donneras le nom d'Ismaël (Dieu entend) car Yahvé a entendu ta détresse » (Gen. 16 : 11). Plus tard, Dieu dit à Abraham : « Mais ta femme Sara te donnera un fils, tu l'appelleras Isaac (Dieu sourit) » (Gen. 17 : 19). D'une manière semblable, l'enfant de Marie est nommé Joshua, c'est-à-dire : le Seigneur sauve. Puisque le nom est prédéterminé et n'a pas été choisi librement, il est le signe de l'action divine accomplie par Joseph. Pour les Hébreux, l'initiative de Dieu et l'obéissance de Joseph sont essentielles toutes les deux. Par conséquent, la forme originelle de l'histoire, cadrant entièrement avec le judaïsme et en accord avec le plus ancien type de piété, explique comment Jésus reçut son nom.

Il me semble que l'introduction, que le rédacteur donne à toute l'histoire au verset 18a, révèle le même intérêt : Τοῦ δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἡ γένεσις οὕτως ἦν. On traduit couramment par : « Or la naissance

¹ R. BULTMANN : *The History of the Synoptic Tradition* (Oxford, 1968), p. 292, n. 2 ; K. STENDAHL : « Quis et unde ? », in : *Judentum, Urchristentum, Kirche*, éd. W. Eltester (Beihefte zur ZNTW, 2^e éd., Berlin, 1964), p. 100.

de Jésus-Christ se passa de cette façon ». Mais « Jésus-Christ » (si vera lectio) ne se trouve dans Matthieu qu'au verset 1 : 1 βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ (rouleau de l'origine de Jésus-Christ), bien que la généalogie se termine au verset 16 par : « de laquelle naquit Jésus que l'on appelle le Christ ». On ne trouve nulle part ailleurs l'article avec Jésus-Christ, et l'ordre des mots suggère (comme Stendahl l'a fait remarquer ¹) qu'il y a une référence intentionnelle à ce qui a été écrit auparavant. Donc on devrait probablement traduire ce verset de la façon suivante : « Telle fut l'origine de ce nom Jésus-Christ ».

Selon certaines idées anciennes, pourtant, il n'est pas suffisant de connaître l'origine du nom de quelqu'un ; il faut aussi connaître la liste des noms à laquelle ce nouveau nom a été ajouté. La généalogie nous dit quel genre d'homme nous devons prendre en considération, qui était son père et quels étaient ses ancêtres. Par conséquent, la péricope de Matthieu concernant le nom de Jésus est intimement liée à la généalogie précédente, et la communication de l'ange à Joseph en tant que « fils de David » a une signification considérable, du moins dans cet évangile. Matthieu reprend de Marc le récit où l'aveugle Bartimée s'adresse à Jésus en tant que « fils de David » (bien qu'il remplace Bartimée par deux aveugles, 20 : 30-31) ; il indique encore trois autres occasions dans lesquelles on s'est adressé à Jésus ainsi : l'épisode des deux aveugles (9 : 27) et le résumé de guérisons (12 : 23) qui lui sont propres ainsi que l'addition qu'il fait au récit de Marc concernant la femme syro-phénicienne (15 : 22). Matthieu est seul responsable de ces mentions de « fils de David », et il les lie clairement à l'acte de guérison, de sa première référence, au chapitre 9, jusqu'à son emprunt à l'évangile de Marc, au chapitre 20. Citons encore trois autres mentions de « fils de David » : la première à l'occasion de l'entrée triomphale de Jésus à Jérusalem (21 : 9) où Matthieu répète le Hosanna de Marc et en ajoute un autre avec l'addition de « au fils de David ». On lisait les récits de Marc et de Matthieu, dans les églises, en pensant que Hosanna était une acclamation car on avait oublié sa vraie signification (en revanche, le récit de Luc est tout à fait exact). Seconde mention : immédiatement après ce que l'on nomme la purification du Temple, Jésus, d'après Matthieu, accomplit des guérisons, et il est acclamé à nouveau par « Hosanna au fils de David », cette fois par des enfants dans le Temple (21 : 15). Jésus nous dit ce qu'il pense de cette louange en citant le psaume 8 dans la version des LXX (en effet, la traduction grecque convient, ce qui n'est pas le cas du texte hébreu original). Enfin, moyennant quelques changements, Matthieu reproduit la seule autre

¹ *Op. cit.*, p. 101.

référence de Marc au fils de David (Matthieu 22 : 42-45) : l'utilisation embarrassante du Psaume 110 : 1 pour soutenir que l'opinion des scribes sur le Messie — Matthieu l'appelle l'opinion des Pharisiens — est fautive. Il ne peut pas être le fils de David puisque David, qui récite le psaume sous l'action de l'Esprit, parle de la personne à laquelle Dieu s'adresse en disant « mon Seigneur », et on ne met pas en question le fait que la personne à laquelle on s'adresse ainsi est le Messie.

L'interprétation de ce dernier passage est très incertaine. Il est possible qu'on ne puisse retrouver aujourd'hui l'intention première de cet argument, que cette intention remonte à Jésus lui-même ou à un groupe restreint de la première communauté chrétienne. Il n'est même pas facile de retrouver ce qu'il signifiait pour Matthieu. On peut éventuellement proposer une interprétation aussi simple que celle-ci : le Messie n'est pas le fils de David, c'est-à-dire qu'il ne tient ni son caractère ni sa fonction de David, car le Messie est supérieur à David ; nous pouvons savoir ce qu'il est grâce à la communication que le Seigneur lui fait directement. Le Messie est celui qui reste assis à la droite de Dieu jusqu'à ce que Dieu supprime ses ennemis. Peut-être y a-t-il un contraste sous-entendu entre le roi davidique des psaumes de Salomon, qui détruit par sa parole ceux qui règnent sans justice ainsi que les nations impies, et le Messie du psaume 110, qui attend que Dieu abaisse les puissances hostiles.

S'il en est bien ainsi, les mentions que fait Matthieu du « fils de David » présentent un schéma d'une logique acceptable. Il ne fait aucun doute dans son esprit qu'on s'est adressé à Jésus comme au « fils de David », mais au sens d'un guérisseur renommé — ce qui est peut-être le rôle d'un prophète, mais qui est tout à fait contraire à l'esprit du Messie quelle que soit l'acceptation du titre que les Juifs puissent en donner. L'acclamation, lors de l'entrée triomphale, doit être interprétée elle-même à la lumière des guérisons dans le Temple ; en dernier ressort, Jésus lui-même explique pourquoi le fait d'être « fils de David » ne peut pas être en soi une raison suffisante pour prétendre être le Messie. Puisque, comme nous le voyons, Matthieu fait autant d'efforts pour désamorcer ce titre à la puissance explosive, il faut en conclure que le titre était utilisé pour désigner Jésus dans la communauté de Matthieu, mais qu'il y était aussi mis en question ; de plus, il faut tenir compte de l'idée qu'il ne convenait pas à Matthieu que l'ange s'adresse à Joseph comme au « fils de David. » A vrai dire, il faut considérer sans doute tout l'épisode de la « nomination » comme un élément de la tradition antérieure à Matthieu ¹.

¹ Cf. W. KNOX : *The Sources of the Synoptic Gospels*, II, éd. H. Chadwick (Cambridge, 1957), p. 123-125.

Le fait qu'on puisse remarquer une certaine correspondance entre l'introduction et la conclusion de l'évangile de Matthieu prouve peut-être l'exactitude de cette suggestion. Comme Marc, l'évangéliste Matthieu ne prend que peu d'intérêt au récit des apparitions de Jésus ressuscité ; ce qui l'intéresse davantage c'est la continuation de l'histoire, fort peu plausible, des hommes qui gardaient le tombeau. Cependant il conclut son évangile en mentionnant une occasion impressionnante et décisive où Jésus en tant que professeur de Torah commande aux onze disciples d'enrôler le monde entier pour l'étude de la nouvelle Torah. C'est là un thème éminemment matthéen que de voir Jésus professeur suprême de Torah, bien que jusque-là Jésus n'ait eu de disciples qu'en Israël. C'est alors qu'il étend ce rôle aux nations ; mais cette extension avait été préfigurée déjà par la visite des sages de l'Orient et par la fuite de Jésus en Egypte puis par son retour. Par conséquent, on peut dire peut-être que le chapitre 2 correspond à la fin du chapitre 28. Le contenu du chapitre 1 se rapporte moins au dessein théologique de Matthieu qu'à la tradition de son église.

Après cette diversion, revenons à la péricope elle-même où le nom de Jésus est accompagné d'une glose ou d'une traduction : « Tu lui donneras le nom de Jésus, car c'est lui qui sauvera son peuple de ses péchés. » On trouve une traduction semblable pour le nom d'Emmanuel dans la citation d'Ésaïe — indication très nette que l'auteur ne peut s'attendre chez ses lecteurs à une grande familiarité avec la langue hébraïque. La glose accompagnant le nom de Jésus n'est pas du même genre : car il était nécessaire en ce cas de préciser, même au lecteur familier avec la langue hébraïque ou araméenne, le sens qu'il fallait attacher au nom de Jésus au moment où ce nom était donné à cet enfant. Par conséquent, on peut imaginer pour cette péricope un enracinement hellénistique plus tardif, en un temps où l'on ne comprenait pas le sens de Yehoshua, et où il était moins important de donner la signification du nom de Jésus que cela n'était le cas dans un contexte juif antérieur.

Dans ce contexte antérieur, quelle signification attachait-on au nom même et à sa traduction ? Dans quelle mesure Jésus sauvera-t-il son peuple de ses péchés ? Il est tout d'abord normal de penser que Jésus sauvera son peuple des conséquences de ses péchés, c'est-à-dire des suites douloureuses et du châtement consécutif aux mauvaises actions. Cela équivaldrait alors à dire que Jésus lui obtiendrait le pardon, ce qui est semblable à ce que les psalmistes attendaient de Dieu : « il rachètera Israël de toutes ses fautes ». Le sens de cette affirmation est expliqué dans un verset précédent du même psaume, qui dit que près de Dieu se trouve le pardon (Ps. 130 : 8, 4). Nous avons peut-être le même sens ici ; cependant, c'est une

pensée qu'on rencontre rarement. Dans le Nouveau Testament, on sanctionnait de diverses façons les mauvaises actions que les gens commettaient, mais on ne voit nulle part ailleurs les gens en être sauvés. Il y a une « parole sûre » que l'on trouve dans I Tim. 1 : 15, selon laquelle Jésus est venu dans le monde pour sauver les pécheurs ; mais même dans cette parole il est possible de déceler une différence notable entre sauver les pécheurs et sauver les pécheurs des conséquences de leur méchanceté. La « parole sûre » conserve toujours le sens fortement eschatologique du verbe *σῶζειν* (sauver). J'ai tendance à penser que la phrase « Il sauvera son peuple de ses péchés » correspond plus probablement au Messie pharisaïque du psaume de Salomon 17 qui purifie la nation de toutes les raisons qu'elle a de pécher. Le fils de David « refusera aux pécheurs leur héritage, il détruira totalement l'esprit fier des pécheurs... et il rassemblera un peuple saint, qu'il mènera vers la justice... Il purifiera Jérusalem et la rendra sainte, comme elle l'était jadis... Et il n'y aura pas d'iniquité en ces jours parmi eux, car tout sera saint et leur roi est le Seigneur Messie » (Ps. Sal. 17 : 26, 28, 33, 36). Pour moi, le nom de Jésus nous est donné comme une indication de l'espoir eschatologique d'un peuple saint et renouvelé.

Cette impression eschatologique est renforcée par la mention de l'ange et du songe. Il est fréquemment fait allusion aux anges et aux songes dans les deux premiers chapitres de l'évangile. Ailleurs, les anges n'interviennent que pour permettre le tremblement de terre de la résurrection et pour annoncer que celui qui avait été crucifié a été ressuscité (28 : 2, 5). Le seul autre songe est celui de la femme de Pilate (27 : 19). Or les anges et les songes sont caractéristiques de la littérature apocalyptique ; Joël promet des songes et des visions pour les derniers jours lorsque Dieu répandra son Esprit sur toute l'humanité. De ce fait, l'ange et le songe sont les éléments que Matthieu utilise pour donner une couleur eschatologique à son récit ; ils sont aussi importants symboliquement (et historiquement négligeables) que le tremblement de terre lors de la crucifixion (27 : 51).

Il est possible que la même couleur eschatologique soit maintenue par les mots *ἐκ τοῦ πνεύματος ἁγίου* (de l'Esprit Saint). Quelle peut être la signification de l'expression « conçu par le Saint Esprit » ? Selon la tradition, cela veut dire que la tâche d'un père humain a été remplacée par une opération de l'énergie divine de telle sorte qu'un œuf a été fertilisé d'une manière nouvelle et peut-être unique. Si tel est bien le sens, ce ne peut être ce que nous appellerions un énoncé de valeur historique ou scientifique puisqu'on ne peut guère le prouver historiquement ou scientifiquement. Ce serait par conséquent un énoncé de valeur mythique (mythe au sens rendu courant par Bultmann). Il décrirait l'être divin travaillant au niveau humain

comme si l'être divin prenait part (et seulement part) au déroulement des actions de l'homme. Mais avant d'établir plus en détail la signification des termes « conception par le Saint Esprit » il serait peut-être utile de faire quelques réserves quant à la compréhension traditionnelle de ces mots. Aux versets 21 et 25, le texte présente des variantes qui requièrent l'attention. Au verset 21a, la vieille version syriaque insère un σοί, de telle sorte qu'on peut lire « elle te donnera un fils » plutôt que simplement « elle donnera naissance à un fils ». Le changement est minime, mais il en résulte que Joseph est inclus de manière naturelle dans l'opération plutôt qu'exclu d'une manière surnaturelle. La vieille version syriaque maintient sa position au verset 25, le manuscrit du Sinaï ajoutant αὐτῷ, le manuscrit de Cureton (et la version bohaïrique) ajoutant τὸν avant υἱόν — c'est-à-dire « elle lui donna un fils » ou « elle donna naissance au fils déjà mentionné ». Mais au verset 25, il y a une variante encore plus importante : la version syriaque du Sinaï et la vieille version latine omettent : οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτὴν ἕως οὗ de telle sorte qu'on peut lire simplement « il prit chez lui son épouse et elle lui donna un fils ». Dans la version syriaque de Cureton et dans le Diatessaron, on lit à cet endroit : « il prit sa femme et vécut dans la pureté avec elle jusqu'à ce qu'elle lui donnât un fils ». Ce fait a convaincu plus d'un critique que les mots « ne la connut pas avant » ne faisaient pas partie du texte original, mais qu'ils avaient été ajoutés après coup pour empêcher tout malentendu au sujet de la naissance virginale. Il est clair qu'on ne peut fonder un argument solide sur une évidence aussi fragile ; mais en supposant que tout le texte remonte à la source primitive, que voulait dire, à l'origine, « il ne la connut pas avant qu'elle lui eût donné un fils » ? Je suis enclin à insister sur ma suggestion antérieure selon laquelle Joseph est contraint de se rendre compte que Marie porte l'enfant *saint*. Donc, puisqu'il prend sous son toit une femme qui remplit ce rôle sacré, il doit lui aussi se comporter en conséquence (en s'abstenant de s'approcher de Marie) afin de se conduire lui aussi saintement. En faisant cette suggestion, j'ai à l'esprit l'histoire de David au sanctuaire de Nob, où lui et ses compagnons peuvent recevoir le pain consacré à condition que leurs corps soient saints par abstention de rapports avec des femmes (I Sam. 21 : 4, 5 ; cf. Ex. 19 : 15, I Cor. 7 : 5).

Cependant revenons à l'étude de l'expression « conception par le Saint Esprit » — les spéculations des Juifs, à ce sujet, peuvent peut-être nous aider. Dans l'œuvre *De Cherubim*, Philon explique Genèse 4 : 1 : « Or Adam connut Ève sa femme, et elle conçut et donna naissance à Caïn, en disant « j'ai engendré un homme avec l'aide du Seigneur ». Mais il n'est pas dit que Abraham, Jacob, Isaac et Moïse connurent leurs femmes (§ 40). Par exemple, Ex. 2 : 21 et suivants disent sim-

plement « il donna à Moïse sa fille Séphora. Elle donna naissance à un fils ». Et Philon de commenter : « Sans même qu'il y ait prières ou supplications, Moïse, qui a pris Séphora, la vertu qui vole et se tient haut, la trouve enceinte sans que ce soit des œuvres d'aucun mortel » (§ 47). En fait les femmes des patriarches représentent les vertus qui reçoivent directement la semence de Dieu mais donnent des descendants à la personne à laquelle elles appartiennent. Philon trouve ensuite une indication supplémentaire de ce mystère dans Jér. 3 : 4 « un oracle rendu au nom de Dieu qui s'adressait à la vertu la plus pacifique », oracle dans lequel Dieu se décrit lui-même (mais pas selon MT ou les LXX) comme le *ἄνδρα τῆς παρθενίας σου* (le mari de ta virginité). Et il conclut : « Il est convenable que Dieu s'entretienne avec la nature vraiment virginale, celle qui est pure et qui ne connaît pas le toucher impur », et de fait Dieu ne voulut pas parler à Sarah avant qu'elle eût « aboli tout ce qui était façon de femme, et fût rangée à nouveau au rang de vierge pure » (§ 50).

Ceci appartient à l'allégorie alexandrine mais peut avoir quelque rapport avec la question de la virginité dans les récits de la naissance. Tout ce que je veux montrer en ce moment, c'est qu'un Juif, qui connaissait la Bible, pouvait parler de procréation divine d'une façon importante, symbolique et non historique. Mais il ne fait aucun doute que le vrai parallèle de la conception par le Saint Esprit est la révélation donnée à Jérémie de sa relation avec Dieu : « Avant que je t'eusse formé dans le ventre de ta mère, je te connaissais, et avant que tu fusses sorti de son sein, je t'avais consacré ». Si un Juif entendait ses concitoyens parler de conception par le Saint Esprit, qu'est-ce que cela pourrait signifier pour lui si ce n'est la naissance d'un homme saint possédant l'autorité et le langage d'un prophète ? Le contexte eschatologique créé par Matthieu fait de Jésus le Saint des derniers temps, non seulement désigné par Dieu avant même sa conception dans le sein de sa mère Marie, mais aussi nommé et reconnu par Joseph comme le Sauveur eschatologique.

III. J'en ai maintenant terminé avec la péricope, et il faut nous occuper à présent des versets qui restent — et tout d'abord du récit contenu dans l'introduction, aux versets 18b-19. Ces versets contiennent déjà ce qui ne sera révélé qu'au verset 20. Par leur énoncé, on sait dès maintenant que Marie porte un enfant du Saint Esprit, bien que cette information ne soit révélée que plus tard. Les versets d'introduction répondent en tout cas à une question différente de celle posée par la péricope, question qui était celle-ci : comment Jésus reçut-il son nom ? Les versets d'introduction nous posent une autre question : pourquoi Joseph n'a-t-il pas divorcé d'avec sa fiancée ? On accepte l'idée que Joseph et Marie sont bien connus dans l'Eglise, et que

l'Eglise connaît l'accusation portée contre Marie : enceinte à la suite d'un adultère. Dans son livre, *Jérusalem au temps de Jésus*¹, Jeremias a examiné le point de vue juif officiel sur l'illégitimité et il a montré les graves conséquences d'une naissance due à un adultère. Donc, à une certaine époque du christianisme primitif, il a peut-être été très important pour l'Eglise de faire face à cette accusation et d'y répondre. Il semblerait qu'au moyen du récit contenu dans l'introduction à la péricope, Matthieu utilise la péricope de « nomination » en vue d'un but secondaire bien défini.

IV. Il est possible que ce soit le même but qui ait poussé Matthieu à ajouter la preuve scripturaire d'Esaië². C'est l'une de ces citations-formules propres à Matthieu et qui se signalent par des traits spéciaux. Dans ses citations « normales » de l'Ancien Testament (celles qui figurent dans les sentences de Jésus et dans les déclarations qui lui sont adressées), Matthieu est en général en accord avec la version des LXX ; et lorsque les citations apparaissent dans plus d'un évangile, la citation matthéenne est plus proche des LXX que les autres. De ce fait, on peut admettre comme sûr que Matthieu et son église utilisaient la version des LXX. Mais les citations du récit spéciales à Matthieu ne suivent pas strictement les LXX. On les trouve toutes dans des textes propres à Matthieu ou dans des insertions faites par Matthieu dans l'évangile de Marc. Elles sont toutes introduites par la formule ἵνα (ὅπως) πληρωθῆ ou par une formule du même genre (afin que s'accomplît). Les citations normales de l'Ancien Testament, chez Matthieu, sont employées à l'appui d'une doctrine ou d'une façon de se conduire ; il faut relever que Matthieu connaît bien le thème de l'accomplissement sans cette formule (tel est d'ailleurs aussi le cas pour les autres évangiles). De ce fait, la formule « afin que s'accomplît » n'est pas nécessaire pour appuyer le thème de l'accomplissement général. Mais elle est utilisée pour étayer le thème de l'accomplissement dans des cas particuliers. Il me semble qu'on peut affirmer que les citations-formules de Matthieu proviennent d'une source particulière. Puisque certaines d'entre elles sont insérées dans les récits de Marc, il est vraisemblable qu'elles viennent d'une source orale — donc de la tradition de l'église enseignante.

Enfin, j'irai plus loin encore et dirai qu'elles préviennent toutes une attaque hostile : lorsqu'il est question dans le récit d'une situation embarrassante, par exemple la fuite vers l'Egypte, le massacre des enfants, la Galilée demi-païenne, centre du travail de Jésus, et la trahison de Judas. C'est pourquoi, la citation d'Esaië 7 : 14 est une

¹ Trad. anglaise (London, 1969) : Chap. XV : Illegitimate Israelites, B I Bastards, p. 337-342.

² Cf. K. STENDAHL : *The School of St. Matthew* (Uppsala, 1954), p. 97-99.

réponse, sous forme d'apologie, à l'accusation selon laquelle la façon dont Jésus avait été conçu cachait un scandale. Comme certaines des autres citations-formules, elles ne peuvent plus guère, à notre avis, convaincre le lecteur moderne. La version des LXX se lit :

ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ λήμψεται
καὶ τέξεται υἱόν
καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ

Là où il y a καλέσεις (tu appelleras), MT a « elle appellera » ; mais Matthieu met à la place καλέσουσιν (ils appelleront), parce que, en fait, l'enfant de Marie ne fut pas appelé Emmanuel mais Jésus. Ce que Matthieu veut dire sans doute, c'est que, bien qu'il ait été nommé Jésus, il fut revêtu par les gens de la qualité d'Emmanuel. On a fait de ce mot hébreu un usage homilétique et il faut le traduire pour la communauté hellénistique : ainsi l'enfant est reconnu comme étant « Dieu présent parmi nous ». Ceci reflète une approche (hellénistique) du *caractère* de Jésus différente de l'approche hébraïque du *nom* de Jésus. Mais le texte, bien qu'exégétiquement maladroit, est essentiellement un moyen de contrecarrer l'accusation d'adultère. Bien entendu, l'utilisation par les LXX de παρθένος pour traduire « *almah* » (au lieu de ἡ νεᾶνις d'Aquila, Symmachus et Theodotion) est par la suite très utile, du fait précisément qu'elle est ambiguë. De cette ambiguïté résulte la possibilité de rapporter l'histoire en se basant sur la traduction de παρθένος par *vierge*.

V. Si mon analyse est correcte, il y a manifestement quatre étapes dans l'utilisation du récit de Matthieu.

Étape 4 : Étape où la naissance virginale est au centre de l'attention. Puisque la naissance virginale joue un rôle très restreint dans le Nouveau Testament, bien qu'elle jouât un rôle plus important dans la période post-apostolique, il doit s'agir ici de l'étape la plus récente.

Étape 3 : Étape où il fut nécessaire de réfuter les accusations sur la conception et la naissance de Jésus. Cette étape a laissé davantage de traces dans le Nouveau Testament, et elle apparut probablement lors d'un conflit entre chrétiens et juifs à une époque ancienne de l'Église.

Étape 2 : Étape où Matthieu se montre anxieux devant les conséquences entraînées par le fait qu'il a présenté Jésus comme le « fils de David », et par conséquent comme le Messie ; il développe sa façon personnelle de présenter Jésus.

Etape 1 : Etape où quelqu'un composa un double paragraphe sur le sauveur eschatologique, désigné par Dieu pour être conçu et reconnu dans une famille *am-ha-areç*. Ceci remonte sans doute à la première étape, la plus ancienne de toutes, et s'accorde avec d'autres indications dans l'évangile. Cela se rapproche de ce que les adeptes de la piété juive disaient de l'incarnation, lorsque les chrétiens hellénistiques en parlaient dans leurs langues respectives.

K. GRAYSTON.