

*Julius-Maximilians-Universität Würzburg.
Katholisch-Theologische Fakultät.*

L'exclusion des Païens et la Dimension universelle du Salut
dans l'Évangile de Matthieu.

Dissertation inaugurale pour l'obtention
du grade de docteur en Théologie.

Présentée par Jean-Parfait NTSAMA,
prêtre du Diocèse de Mbalmayo, Kamerun

Sous la direction du:
Prof. Dr. Bernhard Heiningen

Würzburg 2010

DÉDICACE

A mes regrettés parents Augustin BOMBA et Marcelline NGA-FOUDA en signe de reconnaissance pour la graine d'humilité qu'ils ont semée en moi.

Et

A mon oncle l'Abbé Lucien ANYA NOA de vénérée mémoire, en guise de gratitude pour l'amour des Saintes Écritures qu'il a fait naître en moi.

INDICATIONS FORMELLES

Les précisions sur la forme que nous voulons faire ici porteront sur trois points essentiels que sont: la manière de se référer dans les notes de bas de pages, la bibliographie et les abréviations.

Dans les notes de bas de pages, les références seront données de façon abrégée, c'est-à-dire que nous donnerons seulement le nom de l'auteur, le prénom (abrégé), le premier substantif du titre et la page. L'occasion sera donnée aux Lecteurs de découvrir l'intégralité de la référence dans la Bibliographie.

Pour ce qui est de la bibliographie proprement dite, elle sera divisée en quatre parties. La première partie portant sur les sources se subdivisera en deux rubriques: les sources bibliques, entendue ici la Bible et toutes ses parties comme les synopses, les concordances etc, et les sources judéo-hellénistiques et de l'histoire greco-romaine. La deuxième partie sera composée des instruments de travail (Lexiques, Dictionnaires etc...). La troisième unité comprendra les monographies et les commentaires. Enfin la quatrième partie sera constituée uniquement des articles.

Les abréviations quant à elles sont conformes à celles contenues dans le livre de *S. M. Schwertner*, *Index international des abréviations pour la théologie et domaines apparentés*, de Gruyter, Berlin u.a. ²1992. A celles-là s'ajoutent quelques autres abréviations que nous avons utilisées:

AT	= Ancien Testament.
CBL	= Calwer Bibel Lexikon.
CE	= Cahiers Évangile.
EWNT	= Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament.
LThNT	= Lexique Théologique du Nouveau Testament.
LACL	= Lexikon der Antiken Christlichen Literatur.
LXX	= La Septante.
NT	= Nouveau Testament.
NTD	= Das Neue Testament Deutsch.
NThW	= Neues Theologisches Wörterbuch.
ThWNT	= Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament.
VTB	= Vocabulaire de Théologie Biblique.
v.	= Verset.
vv.	= Versets.

En ce qui concerne les abréviations des livres bibliques, nous avons opté pour celles de la Bible de Jérusalem, aux Éditions du Cerf, Paris 1998.

AVANT-PROPOS

Le présent travail a été présenté et accepté comme thèse de Doctorat en Théologie (Exégèse du Nouveau Testament) à la Faculté de théologie catholique de l'Université Julius-Maximilian de Würzburg en Bavière le 5 Juillet 2010. S'il est vrai que toute thèse doctorale vient couronner les efforts intellectuels d'un individu, il n'en demeure pas moins vrai que celle-ci requiert une dimension sociale, dans la mesure où elle est comparable à la construction d'un édifice pour laquelle plusieurs personnes, chacune à son niveau, viennent poser leur pierre. C'est pour cette raison que nous tenons à remercier ici toutes ces nombreuses personnes qui ont participé à la conception et à l'éclosion de ce projet qui a atteint aujourd'hui sa maturité.

Notre premier sentiment de gratitude va d'abord en direction de notre évêque son Excellence Mgr Adalbert Ndzana qui a eu cette géniale intuition de nous envoyer poursuivre nos études en Allemagne.

Notre reconnaissance s'oriente ensuite vers notre directeur de thèse à savoir le Prof. Dr. Bernhard Heininger, titulaire de la chaire d'exégèse du Nouveau Testament de l'université de Würzburg. Son ouverture d'esprit, ses vastes connaissances bibliques, sa patience à diriger un étudiant dont la maîtrise de la langue allemande au début faisait défaut, ses suggestions bibliographiques ainsi que ses encouragements nous ont aidé à mener à bien ce travail. Par ses sévères critiques, bien sûr dans la charité, le Prof. Dr. Bernhard Heininger nous faisait appliquer, sans le savoir, ce conseil que le vénérable Nicolas Boileau donnait en son temps aux amateurs de la littérature et de la poésie dans le premier chant de son manifeste «Art Poétique»: «Hâtez-vous lentement, et, sans perdre courage, vingt fois sur le métier remettez votre ouvrage, polissez-le sans cesse et le repolissez; Ajoutez quelquefois, et souvent effacez». Prof. Dr. Bernhard Heininger, nous vous disons sincèrement Merci.

Nous voulons également remercier ici le deuxième lecteur de ce travail le Prof. Dr. Theodor Seidl, dont l'expertise nous a permis de l'améliorer. Il en va de même des Profs. Dr. Wolfgang Weiss, Dr. Otmar Meuffels et Dr. Dr. Gerhard Droesser qui ont accepté volontiers de faire partie du jury lors de la soutenance de cette thèse.

Qu'il nous soit permis de remercier de tout cœur le diocèse de Würzburg qui nous a accueilli en nous octroyant une bourse d'études. Nous voulons dans le même sillage dire merci à Monsieur l'abbé Clemens Bieber, curé de la paroisse Saint Laurent de Kleinostheim et à ses chrétiens qui nous ont offert un cadre de vie plus ou moins propice pour mener à bien notre travail.

Notre ingratitude serait grande si nous ne remercions pas à cet endroit notre confrère l'abbé Philippe Alain Mbarga pour les efforts consentis pour nous obtenir non seulement un directeur de thèse, mais aussi une bourse d'études, sans oublier ses multiples conseils pour notre acclimatation dans ce pays qui nous était étranger. Il en va de même pour notre confrère Emmanuel Lemana Zanga du diocèse d'Obala qui a

guidé nos premiers pas à l'université de Würzburg et nous a aidé pour la conception de cette thématique.

Nous exprimons aussi notre sentiment de gratitude à Mme Agnes Rosenhauer, étudiante en Doctorat (Exégèse du Nouveau Testament) à l'université de Würzburg, qui nous a beaucoup aidé pour le formatage de ce travail. Dans le même sillage, nous ne saurions oublier ici Mme Anne-Marie Renouard qui a lu et relu ce travail pour le corriger. Pour sa plus grande disponibilité, nous lui en savons gré.

Nous ne saurions terminer ce mot sans avoir une pensée spéciale pour nos frères et sœurs au Cameroun, pour nos amis et connaissances, ainsi que pour nos confrères du Dicoèse de Mbalmayo, particulièrement à nos compagnons d'épreuve en Europe (les Abbés Martin Dieudonné Ondo, Gaston François Bindélé Manga, Thomas Bienvenu Tchoungui, Godefroy Noah Onana, Jean Stanislas Abena, Michel Marc Mvomo, André Valery Ndongo, Marcellin Zang Mvondo). Pour leur soutien moral et leurs conseils pendant les moments difficiles où l'amertume de la vie était sur le point d'ébranler notre existence, nous leur disons sincèrement «Merci».

Enfin, que tous les bons Samaritains et toutes les âmes de bonne volonté dont nous n'avons pas pu citer les noms ici, mais qui ont œuvré de loin ou de près pour la réalisation de cet ouvrage daignent trouver dans ces quelques lignes, l'expression de notre profonde gratitude. A tous et à chacun grâce et paix soient données de la part de Dieu notre Père et de Jésus-Christ notre Seigneur.

TABLE DES MATIÈRES

DÉDICACE	I
INDICATIONS FORMELLES	II
AVANT-PROPOS	III
INTRODUCTION GÉNÉRALE	7
1 ÉNONCÉ DE LA PROBLÉMATIQUE	7
2 ÉTAT DE LA RECHERCHE	8
2.1 LE DÉPLACEMENT IDENTITAIRE (ELIAN CUVILLIER).....	8
2.2 LA COMPLÉMENTARITÉ (AXEL VON DOBBELER).....	12
2.3 L'ORDRE DE MISSION UNIVERSELLE NE SUPPRIME PAS LA MISSION EN ISRAËL, MAIS SON EXCLUSIVITÉ (HEINZ GIESEN).....	15
2.4 L'ÉVANGILE DE MATTHIEU COMME APPROCHE INTÉGRATIVE (MATTHIAS KONRADT).....	19
2.5 LA MISSION AUPRÈS DES PAÏENS DANS L'ÉVANGILE DE MATTHIEU COMME UN ORDRE DU RESSUSCITÉ (BORIS REPSCHINSKI).....	25
3 APPROCHE HISTORICO-SOCIOLOGIQUE DE LA COMMUNAUTÉ DE MATTHIEU	31
3.1 LOCALISATION DE LA COMMUNAUTÉ DE MATTHIEU.....	31
3.2 LA COMMUNAUTÉ MATTHÉENNE FACE AU JUDAÏSME.....	32
3.3 LA SITUATION INTERNE DE LA COMMUNAUTÉ MATTHÉENNE.....	35
4 UN PROJET, UNE METHODE	38
4.1 LE PROJET.....	38
4.2 OPTION MÉTHODOLOGIQUE ET PLAN DU TRAVAIL.....	40
CHAPITRE I: LA FONCTION DES FEMMES PAÏENNES DANS LA GÉNÉALOGIE MATTHÉENNE (MT 1,1-17)	47
1 ANALYSE STRUCTURELLE DE MT 1, 1-17	48
2 LA GÉNÉALOGIE COMME GENRE LITTÉRAIRE	50
3 CARACTÉRISATION DES QUATRE FEMMES PAÏENNES DE LA GÉNÉALOGIE DE MATTHIEU	50
3.1 TAMAR.....	50
3.2 RAHAB.....	52
3.3 RUTH.....	53
3.4 LA FEMME D'URIE.....	55
4 IMPLICATIONS THÉOLOGIQUES DE LA PRÉSENCE DES FEMMES PAÏENNES DANS LA GÉNÉALOGIE DE JESUS	56
4.1 INVENTAIRE ET APPRÉCIATION DES DIFFÉRENTES THÈSES.....	56
4.1.1 LES QUATRE FEMMES COMME PÉCHERESSES.....	56
4.1.2 LES QUATRE FEMMES COMME NON-JUIVES.....	57

4.1.3. LES QUATRE FEMMES COMME ANTICIPATION DU SOI-DISANT SCANDALE DE MARIE.....	58
4.2 NOTRE POINT DE VUE: JÉSUS, UN MESSIE UNIVERSEL.....	59
CHAPITRE II: LES PAÏENS DEVANT LE ROI DES JUIFS (MT 2,1-12).....	61
1 DIVISION ET TRADUCTION DU TEXTE.....	61
2 LA CRITIQUE LITTÉRAIRE.....	63
2.1 DÉLIMITATION DE Mt 2, 1-12.....	63
2.2 ANALYSE SYNTAXIQUE.....	66
2.3 L'ANALYSE DES FIGURES ET ACTANTS CONTENUS DANS LE TEXTE. ...	70
2.3.1 CARACTÉRISATION DES ACTANTS.....	70
2.3.2 STRUCTURE DES ACTANTS.	72
2.4 TRADITION ET RÉDACTION EN Mt 2,1-12.....	72
3 LE GENRE LITTÉRAIRE.	73
4 ARRIÈRE PLAN HISTORIQUE DE MT 2,1-12.....	75
4.1 L'HISTOIRE DE L'ENFANCE DE MOÏSE.	75
4.2 L'HISTOIRE DE BALAAM.....	76
4.3 LE VOYAGE DE TIRIDATE A ROME.	77
4.4 LE MOTIF DE L'ÉTOILE.....	78
4.5 LE MOTIF DE LA ROYAUTE.....	79
5 LA CONCEPTION DES MAGES DANS LES TRADITIONS BIBLIQUES ET ANTIQUES.....	82
5.1 DANS LA LXX.....	83
5.2 CHEZ PHILON D'ALEXANDRIE.	84
5.3 DANS LE NOUVEAU TESTAMENT.	85
5.3.1 LE MAGICIEN Bar-Jésus/Elymas (Ac 13,4-12).....	85
5.3.2 LES MAGES EN Mt 2,1-12.	86
5.4 LE SENS DE LA RÉHABILITATION DES MAGES CHEZ MATTHIEU.	87
5.4.1 APOLOGIE ANTI-MAGIQUE.....	87
5.4.2 L'OUVERTURE AUX NATIONS PAÏENNES.	87
5.4.3 MAGES D'ORIENT COMME SYMBOLES DE L'ACCOMPLISSEMENT DES ESPÉRANCES MESSIANIQUES EN ISRAEL.	88
6 LES ACCENTS THÉOLOGIQUES DE MT 2, 1-12.	90
6.1 L'IMPACT UNIVERSEL DE LA VENUE DE JÉSUS.	90
6.2 LA PROSKUNÈSE DES MAGES OU LA FORME ADÉQUATE DE SE PRÉSENTER A JESUS.	90
6.3 JÉSUS; UN ROI-MESSIE.....	92
6.4 DIEU, PROTECTEUR DE LA VIE DE JÉSUS.	92
7. CONCLUSION.....	94
CHAPITRE III: L'AIRE GÉOGRAPHIQUE DE L'ACTIVITÉ DIDACTIQUE ET THÉRAPEUTIQUE DE JÉSUS (MT 4,23-25).....	95
1 TEXTE ET TRADUCTION.	95

2 DÉLIMITATION ET STRUCTURE DE MT 4,23-25.	96
3 TRADITION ET RÉDACTION.	97
4 LA GALILÉE DES PAÏENS (MT 4,15).	99
5 ANALYSE DÉTAILLÉE DE MT 4,24.	101
6 CONCLUSION.	103
CHAPITRE IV: LE CENTURION DE CAPHARNAÛM (MT 8,5-13).	105
1. TEXTE ET TRADUCTION.	105
2. PLAN ET STRUCTURE DE MT 8,5-13.	107
3. ANALYSE DU GENRE LITTÉRAIRE DE MT 8,5-13	109
4. ÉTUDE COMPARATIVE DE MT 8,5-13 ET LC 7,1-10.	109
5. LE CENTURION DE CAPHARNAÛM (MT 8,5-13) ET LA FEMME CANANÉENNE (MT 15,21-28).	115
6. INTERPRÉTATION: EN QOI CONSISTE LA GRANDE FOI DU CENTURION DE CAPHARNAÛM?	117
6.1 EXTRAORDINAIRE CONFIANCE EN LA PUISSANCE DE LA PAROLE DE JÉSUS.	117
6.2 FOI EN L'AUTORITÉ UNIVERSELLE DE JÉSUS.	118
6.3 FOI EN L'UNIVERSALITE DU SALUT.	120
7 CONCLUSION.	123
CHAPITRE V: CONCENTRATION DE LA MISSION SUR ISRAËL (MT 10, 5-6)	124
1. DIVISION ET TRADUCTION DU TEXTE.	124
2. ANALYSE STRUCTURALE.	124
2.1 DÉLIMITATION.	124
2.2 STRUCTURE D'ENSEMBLE DU DISCOURS MISSIONNAIRE (Mt 10).	125
2.3 PLAN ET STRUCTURE DE Mt 10,5-6.	126
2.4 ÉTUDE ET STRUCTURE DES ACTANTS.	127
3 HISTOIRE DES TRADITIONS EN MT 10,1-15.	128
4. LA QUESTION DE L'ORIGINE DE MT 10,5-6 ET MT 10,23.	131
5. DÉCRYPTAGE DU TEXTE.	134
5.1 LE RÔLE DES DOUZE DANS L'ÉVANGILE DE MATTHIEU.	134
5.2 Εἰς ὁδὸν ἐθνῶν et εἰς πόλιν Σαμαριτῶν.	135
5.3 Τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ.	136
6 CRITIQUE DE RÉDACTION DE MT 10,5-6.	138
6.1 INTENTION PASTORALE.	139
6.2 L'ITINÉRAIRE DE LA MISSION EN Mt 10,5-6: REFLET DU CONCEPT TRADITIONNEL DE MISSION.	140
7 CONCLUSION.	141

CHAPITRE VI: LA FOI DE LA CANANÉENNE (MT 15,21-28).	143
1. DIVISION ET TRADUCTION DU TEXTE.	143
2. ANALYSE LITTÉRAIRE	144
2.1 LE CONTEXTE.	144
2.2 PLAN ET STRUCTURE DE MT 15,21-28.....	146
2.3 ÉTUDE SYNOPTIQUE DE MT 15,21-28 ET MC 7,24-30.	148
2.4 ETUDE ET STRUCTURE DES ACTANTS.	154
2.5 GENRE LITTÉRAIRE DE MT 15,21-28.	157
2.6 RELATION ENTRE MT 10,6 ET MT 15,24.....	158
3. INTERPRÉTATION DE MT 15,21-28.	160
3.1 LA PERICOPE DE LA CANANÉENNE: TOURNANT DÉCISIF POUR L'UNIVERSALITÉ DE LA MISSION.	160
3.2 LA GRANDE FOI DE LA CANANÉENNE.	161
3.2.1 FOI EN JÉSUS COMME MESSIE D'ISRAËL.	161
3.2.2 FOI EN L'UNIVERSALITÉ DU SALUT.....	162
3.3 LE REJET DE JESUS PAR ISRAËL: FONDEMENT DE LA MISSION AUPRÈS DES PAÏENS.	163
4 CONCLUSION.	163
CHAPITRE VII: LA PROPHÉTIE DE L'OUVERTURE AUX PAÏENS (MT 24,14)	164
1. TEXTE ET TRADUCTION.	164
2 LE CADRE DE LA PROPHÉTIE.	164
3. ÉTUDE SYNOPTIQUE DE MC 13,10 ET MT 24,14	165
4. LE CONTENU DE MT 24,14.	166
4.1 Τὸ Εὐαγγέλιον.	166
4.2 Ἡ Οἰκουμένη.	167
4.3 Τὸ Ματθαίον.	168
4.4 Πάντα τὰ ἔθνη.	168
5. LECTURE INTER-TEXTUELLE ENTRE MT 24,1-31 ET MT 28,16-20.	169
6. LA POINTE DIDACTIQUE DE MT 24,14.	171
CHAPITRE VIII: LE TÉMOIGNAGE D'UNE PAÏENNE: LA FEMME DE PILATE (MT 27,19).	172
1. DIVISION ET TRADUCTION DU TEXTE.	172
2. ANALYSE LITTÉRAIRE.	172
2.1 LE CONTEXTE DE MT 27,19.	172
2.2 APPROCHE SYNOPTIQUE DE MT 27,11-26//MC 15,2-15.....	174
3. ANALYSE DÉTAILLÉE DE MT 27,19.	177
3.1 TRADITION ET RÉDACTION.....	177

3.2 FONCTION NARRATIVE DE MT 27,19.	180
4 DU CONTENU DE MT 27,19.	181
4.1 LE SENS DE <i>Bῆμα</i>	181
4.2 CARACTÉRISATION DE LA FEMME DE PILATE.	182
4.3 LE PHÉNOMÈNE DES SONGES CHEZ MATTHIEU	183
4.4 LE MOTIF DE LA JUSTICE.	184
5. VISÉE THÉOLOGIQUE DE MT 27,19.	187
5.1 MT 27,19 COMME SYMBOLE DE L'INSPIRATION DIVINE.	187
5.2 FOI DES PAÏENS ET INCRÉDULITÉ DES CROYANTS.	188
5.3 LE PROCÈS DE JÉSUS: SYMBOLE DU RETOURNEMENT DU PROCESSUS DE LA MISSION CHEZ MATTHIEU.	189
5.4 LA FEMME DE PILATE COMME DISCIPLE DE JÉSUS.	189
CHAPITRE IX: L'ENVOI EN MISSION UNIVERSELLE (MT 28,16-20).	191
1. TEXTE ET TRADUCTION	191
2 DÉLIMITATION ET STRUCTURE DE MT 28,16-20.	192
2.1 DÉLIMITATION.	192
2.2 STRUCTURE.	192
3. ANALYSE ET STRUCTURE DES ACTANTS.	194
3.1 INVENTAIRE ET CARACTÉRISATION DES ACTANTS.	194
3.2 STRUCTURE DES ACTANTS.	195
4. CRITIQUE DES FORMES.	195
5. TRADITION ET REDACTION.	199
5.1 L'INTRODUCTION NARRATIVE (vv. 16-18A).	199
5.2 LE DISCOURS SUR L'AUTORITÉ (v. 18B).	200
5.3 L'ORDRE DE MISSION (vv. 19-20A).	201
5.4 LA PROMESSE D'ASSISTANCE (v. 20B).	203
6. INTERPRÉTATION DE MT 28,16-20.	204
6.1 LA SEQUENCE NARRATIVE (vv. 16-18A).	204
6.1.1 LES ONZE.	204
6.1.2 LA GALILÉE.	204
6.1.3 LA MONTAGNE.	205
6.1.4 LA PROSKUNÈSE ET LE DOUTE DES DISCIPLES.	207
6.2 DE L'AUTORITÉ (v. 18B).	210
6.3 L'ORDRE DE MISSION (vv. 19-20A).	211
6.3.1 L'OBJET DE LA MISSION.	211
6.3.2 LES DESTINATAIRES DE LA MISSION.	212
6.4 LA PROMESSE DE L'EMMANUEL (v. 20B).	218
7 CONCLUSION.	219
CHAPITRE X: RÉSULTATS D'UNE RECHERCHE.	221

1. LES PAÏENS SE TROUVAIENT DEPUIS LE COMMENCEMENT DANS L'HORIZON DE L'ACTIVITÉ DE JESUS.	221
2. LES PAÏENS SONT DES FIGURES PARADIGMATIQUES DANS L'ÉVANGILE DE MATTHIEU	222
3. L'UNIVERSALISME MATTHÉEN A UN FONDEMENT THÉOLOGIQUE	226
4 LA TENSION ENTRE LE PARTICULARISME ET L'UNIVERSALISME DANS L'ÉVANGILE DE MATTHIEU: REFLET D'UNE COMMUNAUTÉ EN DISCUSSION.....	230
4.1 LA POSITION INTERMÉDIAIRE.....	230
4.2 LA POSITION RADICALE.....	232
4.3 LA POSITION LIBÉRALE.....	233
CONCLUSION GÉNÉRALE.....	236
BIBLIOGRAPHIE.....	251
INDEX.....	269

INTRODUCTION GÉNÉRALE.

1 ÉNONCÉ DE LA PROBLÉMATIQUE.

Nul ne peut nier la tension constante qui existe entre le particularisme et l'universalisme dans l'évangile de Matthieu. En effet une double tendance est discernable dans cet évangile¹. Ceci est plus manifeste dans le fait que deux ordres de mission diamétralement opposés, donnés par Jésus sont rapportés dans le premier évangile². Dans un premier temps, Jésus envoie les Douze en mission en leur donnant cette interdiction formelle: «Ne prenez pas le chemin des païens et n'entrez pas dans une ville des Samaritains: allez plutôt vers les brebis perdues de la maison d'Israël» (Mt 10,5-6). Cette parole reviendra plus tard sous forme rédactionnelle en ce qui concerne Jésus lui-même dans la péricope de la cananéenne. Dans le cas d'espèce, Jésus va, non seulement ignorer de prime abord la détresse de la femme, mais aussi il va lui donner cette réponse choquante: «Je n'ai été envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël» (Mt 15,24).

Dans un second temps et à côté de ce particularisme à outrance, on peut déceler dans la narration matthéenne ce que *U.Luz* appelle des signaux d'universalisme³ qui ont pour but d'annoncer que la Bonne Nouvelle est aussi pour les païens. Ainsi la présence des quatre femmes païennes dans l'arbre généalogique de Jésus (Mt 1,3.5.6), la visite et l'adoration des mages païens au roi des juifs (Mt 2,1-12), la grande foi du centurion de l'armée romaine (Mt 8,5-13) et de la femme cananéenne (Mt 15,21-28), les paraboles des vigneronniers homicides (Mt 21,33-43) et du festin nuptial (Mt 22,1-10), les prophéties de Jésus dans le discours eschatologique (Mt 24,9.14), le témoignage de la femme de Pilate (Mt 27,19) et enfin la confession de foi du centurion païen (Mt 27,54) sont autant d'événements proleptiques qui débouchent sur cet universalisme explicite marqué par cet ordre d'envoi en mission universelle: «Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre. Allez donc, de toutes les

¹ Cf. *P.J.Tomson*, *Matthäusevangelium* 313, qui pour sa part parle d'un double visage que possède l'évangile de Matthieu, à savoir un visage juif et un visage anti-juif.

² C'est ce que *U.Luz*, *Judéo-chrétien* 86, remarquait en termes: «Un des constats les plus problématiques de l'évangile de Matthieu est l'opposition abrupte entre 10,5-6 et 28,19-20». *E.Cuwillier*, *Matthieu* 74, parle de son côté de la cohabitation dans l'évangile de Matthieu entre un assez fort particularisme et un universalisme résolu aux accents polémiques. *U.Schnelle*, *Theologie* 422, va dans le même sens en montrant que la relation entre l'église et Israël est non seulement la question centrale de l'ecclésiologie, mais aussi de la théologie matthéenne dans l'ensemble. Car l'évangile de Matthieu offre une découverte très passionnante, dans la mesure où d'une part on y trouve des indices d'une position judéo-chrétienne particulariste et d'autre part de nombreux indices plaident pour une position universelle, qui depuis longtemps a dépassé le judaïsme.

³ Cf. *U.Luz*, *Judéo-chrétien* 86.

nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit, et leur apprenant à observer tout ce que je vous ai prescrit. Et voici que je suis avec vous pour toujours jusqu'à la fin de l'âge» (Mt 28,18-20). Toute cette énumération laisse clairement percevoir que la mission auprès des païens est un souci permanent de l'évangéliste Matthieu⁴. Ceci montre sans aucun doute que cette problématique sur la question des rapports entre le particularisme expressif et l'universalisme programmatique dans le premier évangile qui a captivé la recherche exégétique⁵ depuis toujours reste encore actuelle et mérite pour ladite raison une attention toute particulière. Voilà qui nous a motivés à notre tour, à choisir comme thème de notre dissertation: L'exclusion des païens et la dimension universelle du salut dans l'évangile de Matthieu: Dichotomie du langage ou procédé littéraire. La problématique ici étant de savoir si le Jésus mathéen dans son ouverture aux païens n'entre pas en contradiction avec le plan de salut divin annoncé dans l'Écriture? Sinon alors, comment concilier l'idée d'un salut réservé exclusivement aux juifs et l'ouverture aux païens présentes dans le même évangile?⁶ La conviction qu'une telle problématique a été abordée par d'autres personnes et sous d'autres cieux nous oblige dès lors à un aperçu sur l'état de la question.

2 ÉTAT DE LA RECHERCHE.

S'il y a un problème qui est fréquemment débattu dans la recherche sur l'évangile de Matthieu, c'est certainement celui de la mission auprès des païens. Il serait donc illusoire de notre part de prétendre revenir ici sur tous ces travaux. Aussi avons nous pensé utile de nous limiter sur quelques récentes contributions de la précédente décennie, qui ont abordé la même problématique en partant d'une même hypothèse de travail, à savoir: la tension permanente et incontestable entre le slogan par lequel le Jésus terrestre limite la mission des douze et la sienne en Israël (Mt 10,5-6; 15,24) et l'ordre de mission universelle donné par le Ressuscité aux onze à la fin du premier évangile (Mt 28,19).

2.1 LE DÉPLACEMENT IDENTITAIRE (ELIAN CUVILLIER).

En 1997, *E.Cuvillier*, publie un article⁷ dans lequel il entend élucider la tension entre le particularisme et l'universalisme dans le premier

⁴ Cf. *U.Luz*, *Judéo-chrétien* 87, qui fait de la mission auprès des païens un thème central de l'évangile de Matthieu. *U.Schnelle*, *Theologie* 423, parle de l'universalisme comme un programme dans l'évangile de Matthieu.

⁵ Cf. *A.von.Dobbeler*, *Restitution* 21-27, donne d'ailleurs à ce sujet un bel aperçu sur l'état de la recherche sur cette question.

⁶ C'est en fait la même problématique que *J.Schmidt*, *Heilsverkündigung* 24, pose en d'autres termes. Il s'agit pour lui en effet de savoir comment Matthieu et sa communauté ont résolu théologiquement le conflit entre l'accomplissement de la loi juive et son engagement programmatique de la mission auprès des païens.

⁷ Cf. *E.Cuvillier*, *Particularisme* 481-502.

évangile en partant de cette hypothèse de travail⁸. Pour ce faire, il entreprend, à partir d'une lecture essentiellement synchronique⁹, d'analyser, de façon serrée trois récits de Matthieu (Mt 10,5-6; 15,21-28 et 28,19-20) pour voir la manière dont le récit prend en charge, dans sa logique narrative, ces affirmations contradictoires.

Concernant le premier récit à savoir le discours missionnaire (Mt 10), *E.Cuvillier* le divise en trois sections (10,1-15; 10,16-23; 10,24-42)¹⁰. Pour analyser la première section, c'est-à-dire la mission des temps fondateurs (10,1-15), l'auteur la situe d'abord dans son contexte et établit des liens étroits entre le choix et l'envoi de Douze en mission avec l'activité publique de Jésus en Galilée¹¹. Vu donc sous un angle strictement historique, on peut aboutir à une interprétation qui fait de ce texte une description de la mission pré-pascale par laquelle Jésus a espéré convertir Israël. Une interprétation similaire ressort du travail de *G.Strecker*¹². Cependant une lecture attentive de l'ensemble du discours missionnaire, et en tenant surtout compte du contexte subséquent à ces quinze premiers versets, cette interprétation historicisante et traditionnelle mérite, aux dires de l'auteur d'être questionnée. Ainsi l'absence de départ des Douze, qui interrompt la lecture chronologique et linéaire de l'histoire du salut, l'élargissement de la mission aux païens (v. 18), le fait que du vivant de Jésus, aucun des Douze n'a été livré aux tribunaux, et enfin cette parole énigmatique de Jésus: «En vérité je vous le déclare, vous n'achèverez pas le tour des villes d'Israël avant que ne vienne le Fils de l'homme» (v. 23b), tous ces arguments ont amené

⁸ *E. Cuvillier*, Particularisme 481, s'interroge en fait sur le comment articuler, dans l'évangile de Matthieu, d'un côté les affirmations particularistes préoccupées du salut d'Israël et des traditions héritées du Judaïsme (par ex. 2,21; 5,17-20; 10,5b-6; 15,24; 23,2-3), et d'autre part les affirmations universalistes concernant les nations païennes et leur évangélisation (par ex. 4,14; 12,21; 24,14; 26,13; 28,19a) Son principal objectif étant de savoir, s'il est possible de concilier l'affirmation de la mission au seul peuple d'Israël (10,5b-6 et 15,24) et l'ordre de mission universelle (28,19a).

⁹ Pour l'auteur, la méthode synchronique qu'il choisit est attentive au détail et à la logique narrative du récit dans son ensemble. Mais celle-ci sera soutenue par le questionnement historique sur la composition et la situation de la communauté des destinataires. Cf. *E.Cuvillier*, Particularisme 489-490.

¹⁰ Cf. *E.Cuvillier*, Particularisme 490.

¹¹ Cf. *E.Cuvillier*, Particularisme 491, Selon l'auteur, le choix et l'envoi des Douze en mission sont étroitement liés, chez Matthieu, à l'activité de Jésus en Galilée et au constat qu'il fait de l'égarement du peuple d'Israël (9,35-38): l'un (choix et envoi des Douze) ne se comprend pas sans l'autre (constat de l'égarement d'Israël). Car, confronté à la pauvreté spirituelle et à l'égarement du peuple (9,36), le Jésus matthéen est présenté comme l'envoyé eschatologique de Dieu auprès d'Israël.

¹² En effet, analysant le logion de Mt 10,5-6 qui restreint la mission des Douze au seul peuple d'Israël *G.Strecker*, Conception 101, aboutit à la conclusion selon laquelle l'exclusivité de la mission en Israël dans le logion considéré ne devrait pas être expliquée à partir de la situation du rédacteur, mais correspond à sa vision historique. Dès lors, cette restriction ne vaudrait que pour Jésus et pour ses disciples de son vivant, dans la mesure où c'est pendant la vie de Jésus que la prédication vise exclusivement le peuple juif, pour l'appeler à la repentance.

E.Cuvillier à battre en brèche cette interprétation linéaire de l'histoire du salut¹³.

Dans la deuxième section (vv. 16-23), Matthieu utilise un langage apocalyptique qui a pour conséquence un changement de registre que *E.Cuvillier* constate sur plusieurs plans¹⁴. Ce changement de ton souligne donc le passage d'une représentation linéaire de l'histoire (vv. 1-15) à une réflexion sur la condition du disciple contemporain de l'évangéliste¹⁵. Voilà qui met encore en défaut l'interprétation historicisante du texte.

Enfin, faisant une lecture christologique de la troisième et dernière section (vv. 24-42), *E.Cuvillier* constate un changement de perspective à partir du v. 24, car ici c'est la relation maître/disciple qui est désormais envisagée. Le disciple est à l'image du Christ: il est rejeté parce que le Christ a été rejeté. Cette réflexion christologique débouche encore sur un déplacement de statut du disciple, qui devient maintenant «petit». Et par cette identification du disciple au «petit», Matthieu veut, aux dires de l'auteur, proposer une compréhension originale de la vocation du disciple¹⁶. Toute cette analyse de Mt 10 amène *E.Cuvillier* à cette conviction que c'est à un déplacement d'identité que le récit matthéen convie ses auditeurs, déplacement qui permet à Matthieu de rapprocher sur le plan narratif la figure des Douze du vécu des membres de sa communauté¹⁷.

Dans l'examen du deuxième récit (Mt 15,24), *E.Cuvillier* abonde dans le même sens en montrant que par l'insistance et la grande foi de la femme cananéenne, le Jésus matthéen a cédé à sa demande. En guérissant ainsi la fille de cette païenne, le Jésus matthéen s'est en quelque sorte laissé déplacer et s'est ouvert à la perspective que l'annonce du Règne de Dieu est pour tous, même les païens. Et ceci est

¹³ Parlant justement du v.23b, *E.Cuvillier*, Particularisme 492, estime que par ce verset, la reconstitution traditionnelle qui fait du discours missionnaire la présentation d'un événement du passé se trouve mise en défaut. Car ce qui est décrit en Mt 10 recèle quelque chose d'inachevé qui concerne donc encore le présent du chrétien matthéen.

¹⁴ D'abord il y a changement du statut des Douze. Ils passent du statut d'ouvriers dans le champ de Dieu (9,38 et 10,10) à celui de brebis au milieu des loups (v. 16). Ensuite leur refus devient la règle générale et prend la forme d'une opposition violente généralisée. Et en même temps les liens familiaux se désagrègent (v. 21), les disciples subissent la haine de tous (v. 22). Cf. *E.Cuvillier*, Particularisme 493.

¹⁵ Cf. *W.D.Davies/D.C.Allison*, Matthew II 179; *E.Cuvillier*, Particularisme 494, corroborait également cette idée en montrant qu'il ne s'agit pas ici de raconter une histoire du passé, mais de réfléchir sur le quotidien du chrétien matthéen, un quotidien fait d'opposition, de rejet et conflit.

¹⁶ Cf. *E.Cuvillier*, Particularisme 495, pour qui le fait d'être missionnaire, ne consiste pas seulement à apporter quelque chose, mais à être accueilli dans sa petitesse. Ainsi compris, cette figure ne concerne pas seulement le groupe des Douze, au contraire, dans la mesure où il se situe, comme disciple/missionnaire, en situation de précarité, tout membre de la communauté matthéenne peut se reconnaître dans cette figure des petits.

¹⁷ Cf. *E.Cuvillier*, Particularisme 495.

paradigmatique pour le disciple¹⁸. En définitive, il s'agit également en Mt 15,24 de la négation de la périodisation de l'histoire du salut et surtout d'un déplacement identitaire¹⁹.

L'analyse enfin de la dernière péricope portant sur la mission universelle (Mt 28,19a) a permis à *E.Cuvillier* de découvrir en Mt 15,21-28 la clé de lecture qui permet d'articuler Mt 10,5b-6 et 28,19a. Il comprend dès lors l'ouverture de la mission universelle comme la résultante, non pas d'une périodisation de l'histoire, mais d'un déplacement identitaire²⁰. Ainsi, Matthieu en ne validant en Mt 10 ni le départ ni le retour des Douze, voulait amener son auditoire à comprendre que cette mission concerne, non pas tant le groupe historique des Douze, mais d'abord lui, le disciple de la communauté matthéenne et que cette mission ne devient effective que dans le départ du disciple contemporain de l'évangile²¹. Il en va de même de cette parole de Jésus à la fin de l'évangile de Matthieu: «Voici que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde» (Mt 28,20). Le *vous* ici, selon *E.Cuvillier*, s'adresse non seulement au groupe historique des Onze, mais aussi aux disciples contemporains de l'évangile désormais envoyés prêcher l'Évangile aux nations. Ceci pour la simple et unique raison qu'à l'époque de la rédaction de l'évangile, les Onze sont morts et la fin du monde n'est toujours pas arrivée.

Au terme de son analyse des trois textes choisis, *E.Cuvillier* aboutit à deux intuitions fortes: D'une part il comprend le récit matthéen comme une stratégie de communication au moyen de laquelle l'évangéliste invite les membres de sa communauté à passer d'une réception du récit comme grandeur historique appartenant au passé, à une réception du récit comme possibilité offerte d'entrer dans le monde du récit en tant que contemporain de Jésus, auditeur de ses paroles. Plus explicitement dit, le récit de Matthieu est un lieu où s'opère, pour l'auditeur, le passage d'une compréhension lointaine et particulariste de la mission (celle des Douze, apportant la guérison à Israël) à une mission actuelle et universaliste (celle de l'auditeur construit par le récit). D'autre part, comme deuxième grande intuition, il déduit que ce n'est pas la question de la durée et de la périodisation qui est au cœur de la préoccupation de Matthieu et il identifie la question identitaire comme essentielle pour le premier évangile et ses auditeurs historiques. C'est donc à un déplacement identitaire que Matthieu convie sa communauté, déplacement auquel la lecture narrative nous rend attentifs, comme il va

¹⁸ Cf. *E.Cuvillier*, Particularisme 498 (note 37).

¹⁹ *E. Cuvillier*, Particularisme 498: „Mt 15,21-28 refuse la périodisation de l'histoire du salut et, en même temps, conteste le privilège exclusif du peuple élu. C'est bien d'un déplacement dont il est question: celui de Jésus et peut-être aussi celui des disciples. Au plan de la christologie, la conséquence est importante: Jésus, le Messie d'Israël, est lui-même l'objet d'un déplacement identitaire, et l'histoire de ce déplacement sert de paradigme à la communauté.»

²⁰ Cf. *E.Cuvillier*, Particularisme 499.

²¹ Cf. *E.Cuvillier*, Particularisme 500.

lui-même si bien le résumer dans ce mot: «Appliqué ici à la question missionnaire, Mt 10 atteste d'un moment symbolique où, dans la parole de Jésus, la communauté de Mt se déplace à l'intérieur de sa propre histoire. En Mt 15,21-28, Mt inscrit ce déplacement dans le parcours du Jésus historique lui-même: ce qui est arrivé à Jésus fait mémoire et devient paradigme du parcours de la communauté elle-même. Mt 28,16-20 est l'aboutissement d'un parcours qui, entre temps, a fait le détour du Golgotha.»²²

2.2 LA COMPLÉMENTARITÉ (AXEL von DOBBELER)

Dans l'optique aussi de clarifier la relation entre le discours missionnaire (Mt 10) et l'envoi en Mission universelle en Mt 28, A. von Dobbeler fait paraître en l'an 2000 son intéressant article²³. Dans cet article, il part du constat de l'apparente contradiction entre Mt 10,5b-6 qui limite la mission des Douze aux seules brebis perdues de la maison d'Israël et Mt 28,18-20 qui proclame l'universalité de la mission; une problématique qui met en débat, comme le souligne si bien U.Luz, le sens du récit matthéen tout entier²⁴. Ensuite il entreprend un examen critique des deux modèles de solution qui s'affrontent mutuellement dans cette thématique. D'un côté, il y a le modèle de la succession historique, selon lequel la composition de l'évangile de Matthieu reflète la succession historique de la mission en Israël et de la mission auprès des païens²⁵. Toutes les variantes de cette solution se résument dans l'idée que du point de vue de l'évangéliste, la phase particulariste de la mission en Israël appartient ou devrait appartenir au passé. Dès lors l'instruction de Jésus en Mt 10,5b-6 ne requiert plus aucune validité présente²⁶. De l'autre côté il y a la perspective linéaire de l'histoire du salut qui se subdivise elle-même en un double modèle, à savoir le modèle de substitution et le modèle d'élargissement²⁷. Selon le modèle de substitution, le peuple d'Israël en méconnaissant Jésus son Messie, a piétiné sa position privilégiée vis à vis de l'église païenne. Par voie de conséquence l'envoi des disciples par le Ressuscité auprès des peuples païens supprime et remplace la mission auprès du peuple d'Israël²⁸.

²² E.Cuwillier, Particularisme 501.

²³ Cf. A. von Dobbeler, Restitution 18-44.

²⁴ Cf. U.Luz, Matthäus I 92.

²⁵ Cf. A. von Dobbeler, Restitution 21-22. Ici l'auteur donne un bon aperçu des partisans et surtout les différentes variantes de ce modèle de solution.

²⁶ Cette thèse est battue en brèche par A. von Dobbeler, Restitution 23, qui estime que la restriction de la mission sur Israël ne peut pas être considérée comme une époque révolue, sinon Matthieu n'aurait pas limité temporellement en 10,23 la concentration sur Israël par la venue du Fils de l'homme.

²⁷ Cf. A. von Dobbeler, Restitution 23.

²⁸ Cette position est soutenue par J.Lange, Erscheinen 177, qui voit en Mt 28,18-20 un universalisme sans Israël et sans ce qui est resté d'Israël, mieux encore un universalisme contre Israël et ce qui en est resté. Car, parce qu'il n'a pas reconnu l'autorité de Jésus, Israël a perdu maintenant son rôle; U.Luz, Matthäus I 92 (note 14); Matthäus II 278; Perspektive 244; J.Gnilka, Matthäus I 362; Matthäus II 381;

Cette thèse est mise en défaut par *A. von Dobbeler*, qui, analysant Mt 21,43 et Mt 27,25 aboutit à la conclusion selon laquelle ce qui est ici supprimé, ce n'est pas la mission auprès d'Israël, mais plutôt son exclusivité²⁹.

Quant à la deuxième phase du modèle de la perspective linéaire de l'histoire du salut, elle voit en Mt 28,19-20 l'élargissement, mieux le prolongement de l'ordre de mission de Mt 10,6³⁰. La conséquence immédiate de cette interprétation est claire. Avec la destruction des frontières, la différence théologique entre Israël et les païens disparaît, et avec l'ordre de mission du Ressuscité, Israël n'est plus rien d'autre qu'un peuple parmi tant d'autres³¹. Si donc Israël perd d'une part sa position privilégiée vis à vis des païens, et d'autre part s'il est vu sans différence comme peuple aux côtés des peuples païens, cela signifie qu'il est aussi, sans différence aucune, destinataire de la mission qui a pour objectif tous les peuples. La limite d'une telle interprétation aux dires de l'auteur vient du fait que Mt 10 et Mt 28 du point de vue de la théologie missionnaire pour ainsi dire, ont été mis dans le même sac, qui a présupposé que, ici comme là-bas dans la mission en Israël comme dans la mission auprès de tous les peuples, il s'agit fondamentalement de la même chose³².

Après avoir ainsi mis en défaut tous ces essais de solution sus-évoqués, *A. von Dobbeler* aboutit donc à sa thèse dans laquelle il nie l'existence de toute contradiction et tension entre Mt 10,5b-6 et Mt 28,18-20. Sa conviction est que pour l'évangéliste et sa communauté, la mission auprès d'Israël (Mt 10,5b-6) et la mission auprès des païens se situeraient dans une relation de complémentarité entre elles. Car elles ont non seulement des destinataires différents, mais aussi poursuivent des objectifs différents et sont caractérisées par des commissions différentes. Ces deux ordres de mission sont complémentaires, parce qu'ils se complètent dans leur différence et représentent ainsi les parties d'un tout, à savoir la mission messianique de Jésus et de ses disciples qui consiste, selon Mt 24,14 dans la proclamation du royaume dans l'univers tout entier³³. Cette mission messianique se concrétise donc pour Israël et pour les païens de différente manière. Pour Israël, il s'agit de la restitution du peuple tombé par terre, qui a été relevé et préparé ainsi pour le règne de son Dieu. Pour les païens, il s'agit de les ramener

U.Luck, Matthäus 126; *G. Bornkamm*, Auferstandene 300; *R.Walker*, Heilsgeschichte 9; *D.P.Senior*, Passion 260; *I.Broer*, Antijudaismus 340; Verhältnis 10; *G. Garbe*, Hirte 59.150.212; *D.Marguerat*, Jugement 347.

²⁹ Cf. *A. von Dobbeler*, Restitution 25-26.

³⁰ Cf: *G.Strecker*, Weg 33. 117 (note 6); *R.Bartnicki*, Tätigkeit 255 (note 16); *H.Frankemölle*, Jahwebund 121 (note 15); *J.Gnilka*, Matthäus I 362 (note 15); *A.Sand*, Matthäus 596 (note 15).

³¹ Cf. *J.P.Meier*, Nations 102; *D.Marguerat*, Jugement 377; *I. Broer*, Verhältnis 37; *W.Kraus*, Passion 416.

³² Cf. *A. von Dobbeler*, Restitution 27.

³³ Cf. *A. von Dobbeler*, Restitution 28 (note 40).

avant tout sous la domination d'un seul Dieu, et ceci signifie les convertir des idoles au Dieu vivant et vrai. La restitution d'Israël et la conversion des païens seraient dès lors deux aspects complémentaires d'une seule et unique mission messianique³⁴.

Ces deux ordres de mission avons nous relevé, se différencient d'une part du point de vue des destinataires et d'autre part du point de vue des commissions. Ainsi, pour ce qui est des destinataires, en Mt 10,5b-6 les Douze sont envoyés uniquement aux brebis perdues de la maison d'Israël³⁵. Quant à Mt 28,19 les Onze sont envoyés à toutes les nations (*πάντα τὰ ἔθνη*) que *A. von Dobbeler* considère comme désignant la totalité des nations païennes à l'exception d'Israël³⁶. Et ceci se confirme clairement au vu des différentes tâches confiées aux missionnaires dans les deux cas. En effet du point de vue du contenu de la mission auprès des brebis perdues de la maison d'Israël, il est dit clairement que Jésus a donné l'autorité aux Douze pour expulser les esprits impurs et pour guérir toute maladie et toute infirmité (Mt 10,1). Cette mission devient plus explicite encore en Mt 10,7-8 où il est déclaré que les disciples doivent proclamer la proximité du règne des cieux, guérir toute langueur, ressusciter les morts, purifier les lépreux et chasser les démons. *A. von Dobbeler* a synthétisé toutes ces activités en montrant que les disciples sont envoyés auprès des brebis perdues de la maison d'Israël pour accomplir les œuvres du Christ (*ἔργα τοῦ Χριστοῦ*) et entrer ainsi dans l'œuvre messianique de Jésus³⁷. La mission auprès des païens en Mt 28 a, par contre, un autre but, à savoir «faire des disciples en les baptisant et en leur apprenant à garder la loi» (Mt 28,19). Il est à remarquer qu'ici il n'y a plus aucune évocation des œuvres du Christ dont il était question en Mt 10. Ceci montre que Mt 10 et Mt 28 ont des contenus différents. Ce que confirme d'ailleurs le verbe *μαθητεύειν*³⁸ qui

³⁴ Cf. *A. von Dobbeler*, Restitution 28.

³⁵ Pour *A. von Dobbeler*, Restitution 29-30, les brebis perdues de la maison d'Israël sont des brebis qui vivent une situation de détresse à triple facette. Une détresse physique dans ce sens qu'on y trouvait parmi les brebis, des malades et des possédés (Mt 9,35). Elles vivaient aussi une dimension spirituelle de la détresse qui se dégage bien de Mt 1,21: «C'est lui qui sauvera son peuple de ses péchés.» et enfin une dimension socio-politique de la détresse lorsqu'on considère l'expression «elles étaient abattues et prostrées comme les brebis qui n'ont pas de pasteurs» comme une critique acerbe aux autorités du peuple.

³⁶ L'auteur part du fait que dans le judaïsme contemporain de Jésus ainsi que dans le Nouveau Testament, le mot *ἔθνη* désigne de préférence la totalité des nations païennes à l'exception d'Israël. Aussi ne trouve-t-il aucune raison fondamentale pour que *πάντα τὰ ἔθνη* ne puisse signifier la même chose chez Matthieu. Cf. *A. von Dobbeler*, Restitution 32.

³⁷ Ces œuvres du Christ, aux dires de l'auteur authentifieraient la présentation de la proximité du royaume des cieux et répondraient à la détresse des destinataires dans toutes ses dimensions. L'œuvre messianique en Israël signifierait dès lors la suppression totale de la détresse et dans un sens plus large la restitution du peuple de Dieu qui, malgré la proximité du règne des cieux et des signes messianiques du salut et de la guérison, refuse la conversion. Cf. *A. von Dobbeler*, Restitution 33.36.

³⁸ Cf. *A. von Dobbeler*, Restitution 36, pour qui ce verbe montre que la prédication missionnaire auprès des païens a pour objectif la conversion de tous les païens.

est central dans cette péricope. Car le baptême doit se comprendre selon *H.Frankemölle* comme l'élément fondamental pour devenir disciple³⁹. Rien d'étonnant qu'en Mt 28,19, ce baptême se rapporte uniquement aux païens, où il vaut comme victoire d'une conversion réussie⁴⁰.

Au terme de ses réflexions, *A. von Dobbeler* a débouché sur cette conclusion: Matthieu voit les disciples de Jésus envoyés aussi bien auprès des brebis perdues de la maison d'Israël qu'auprès des nations païennes, cependant avec des objectifs bien différents. Du point de vue d'Israël, il est question de la restitution du peuple, et pour ce qui est des païens, il s'agit de la conversion au Dieu vivant. Mais les deux ordres de mission convergent en ceci qu'ils sont d'une manière complémentaire l'expression de l'unique mission messianique de Jésus et de ses disciples, et que la Tora, aussi bien dans la mission en Israël que dans la mission auprès des païens joue un rôle primordial⁴¹.

2.3 L'ORDRE DE MISSION UNIVERSELLE NE SUPPRIME PAS LA MISSION EN ISRAËL, MAIS SON EXCLUSIVITÉ (HEINZ GIESEN)

En 2002, dans le cadre de sa contribution en l'honneur de son vénérable collègue Albert Fuchs, *H.Giesen* publie un article⁴² dans lequel, tout comme les deux précédents auteurs que nous venons d'étudier, il part du contraste manifeste entre d'une part la mission exclusive de Jésus (Mt 15,24) et de ses disciples (Mt 10,5-6) en Israël, et d'autre part l'ordre de mission universelle (Mt 28,19) dans le premier évangile. A la différence des autres, il focalise son attention sur la question: Qui sont les ἔθνη/ἔθνηκοί selon Matthieu. Seraient-ce les païens ou alors les nations avec inclusion d'Israël⁴³? Convaincu que cette question ne peut être résolue que par rapport au contexte, il se propose de prendre en considération Mt 28,18-20 qu'il considère comme le texte fondamental à ce sujet. Cependant, avant d'y arriver, il passe en revue certains textes de la narration matthéenne dans lesquels les mots ἔθνη/ἔθνηκοί sont mis en exergue. C'est ainsi qu'en analysant l'expression «Galilée des nations» (Mt 4,15), *H.Giesen* estime qu'elle n'est rien d'autre qu'une indication anticipée de la mission post-pascale auprès des païens⁴⁴. Ceci pour la simple raison que d'une part la «Galilée des nations» est, selon lui tout un pays⁴⁵, et pas seulement une partie comme l'a laissé penser *J.Gnilka* en identifiant la Galilée des nations à la haute Galilée⁴⁶, et que d'autre part la Galilée habitée par les païens n'occupe pas le devant de la

³⁹ Cf. *H.Frankemölle*, Matthäus II 549 (note 13).

⁴⁰ Cf. *A. von Dobbeler*, Restitution 41.

⁴¹ Cf. *A. von Dobbeler*, Restitution 41.

⁴² Cf. *H.Giesen*, Sendung 123-156.

⁴³ Cf. *H.Giesen*, Sendung 123.

⁴⁴ Cf. *H.Giesen*, Sendung 123.

⁴⁵ Cf. *H.Giesen*, Galiläa 23f

⁴⁶ Cf. *J.Gnilka*, Matthäus I 97f.

scène⁴⁷. La désignation «Galilée des nations», conclut-il, ne signifie pas que le Jésus terrestre s'est déjà tourné vers les païens, mais elle préfigure plutôt la mission auprès des païens⁴⁸.

Ensuite, dans son examen de Mt 10,5-6 et Mt 15,24, *H.Giesen* montre que Jésus de Nazareth ne se sent pas envoyé aux païens et il n'envoie pas non plus ses disciples auprès de ces derniers, d'autant plus qu'il est interdit formellement aux Douze de prendre le chemins des païens et d'entrer dans une ville de Samaritains. Leur mission se limite uniquement aux brebis perdues de la maison d'Israël⁴⁹. Il en va de même de la propre mission de Jésus qui est également circonscrite en Israël (Mt 15,24). Cependant la guérison de la fille de la femme cananéenne est un signe éloquent qu'avec Jésus les temps messianiques ont commencé⁵⁰. Cet épisode, tout comme nous l'avons remarqué dans l'expression «Galilée des nations» ne résout pas encore la question de la mission auprès des païens, mais il n'est qu'une préfiguration de l'activité missionnaire post-pascale de la communauté matthéenne auprès des nations païennes⁵¹.

Dans le même ordre d'idée, *H.Giesen* analyse la partie eschatologique du discours missionnaire (Mt 10,17-23) et porte une attention particulière sur cette parole de Jésus. «Méfiez-vous des hommes: ils vous livreront aux sanhédrins et vous flagelleront dans leurs synagogues; vous serez traduits devant des gouverneurs et des rois, à cause de moi, pour rendre témoignage en face d'eux et des païens» (Mt 10,17-18). S'il est vrai comme le pensent certains commentateurs, que dans son discours missionnaire, Matthieu n'a pas traversé les frontières d'Israël⁵², et que avant la Pâque aucune livraison des disciples devant des sanhédrins païens n'a eu lieu, l'évocation des païens dans ce contexte renvoie donc, selon *H.Giesen*, à la mission post-pascale auprès des païens⁵³. *H.Giesen* poursuit dans le même cadre son investigation par l'examen du discours eschatologique, en particulier ces paroles du Jésus matthéen qui prédisent la persécution des disciples et la proclamation de l'évangile avant la fin des âges (Mt 24,9-14). Il commence par situer ces

⁴⁷ Il prend ici le contre-pied de *A.Kretzer*, *Herrschaft* 79; *G.Lohfink*, *Bergpredigt* 25; *E.Schweizer*, *Matthäus* 37

⁴⁸ Cf. *H.Giesen*, *Sendung* 129.

⁴⁹ Selon *H.Giesen*, *Sendung* 129-130, les brebis perdues de la maison d'Israël ne sont pas les brebis perdues dans la maison d'Israël, comme par exemple les pécheurs, mais plutôt tous les Israélites. Car comme déjà selon Jean-Baptiste, c'est Israël tout entier qui selon Jésus a besoin de la conversion. Et de plus ce ne sont pas différents groupes en Israël qui sont placés en parallèle, mais c'est Israël d'un côté et le monde païen et les Samaritains de l'autre.

⁵⁰ Cf. *H.Giesen*, *Krankenheilungen* 94.97; *J.Gnilka*, *Matthäus* I 303-305; *G.Tisera*, *Universalism* 208f.

⁵¹ Cf. *H.Giesen*, *Sendung* 133.

⁵² Cf. *H.Giesen*, *Sendung* 135; *U.Luz*, *Matthäus* II 110; *M.Lohmeyer*, *Apostelbegriff* 379 qui s'opposent ici à *W.Trilling*, *Israel* 128; *F.Hahn*, *Verständnis* 108; *J.Gnilka*, *Matthäus* I 376 qui estiment le contraire.

⁵³ Cf. *H.Giesen*, *Sendung* 135.

prophéties dans leur contexte. Pour l'auteur, elles constituent une partie de la réponse de Jésus aux disciples en Mt 24,3. En effet, ces derniers l'ont interrogé par rapport à sa prédiction sur la destruction du Temple: quand tout cela aura-t-il lieu, et quel sera le signe de son avènement et de la fin de l'âge? Au lieu de répondre directement à cette question, Jésus prédit plutôt les persécutions qu'auront à subir les disciples de la part des juifs et des païens: «Alors on vous livrera aux tourments et on vous tuera; vous serez haïs de toutes les nations à cause de mon nom» (Mt 24,9). Les tourments dont il est question ici ne constituent pas une situation quelconque de détresse, mais un temps mauvais, de tracasserie que les apocalyptiques attendaient avant le début du nouvel âge⁵⁴. Ce temps de tourments que vivent les disciples est donc caractérisé comme le temps de la fin, dans lequel ils seront, au nom de Jésus, haïs de toutes les nations (πάντα τὰ ἔθνη)⁵⁵. Or ceux qui haïssent les disciples sont manifestement les mêmes qui refusent leur Bonne Nouvelle⁵⁶. Ainsi de l'avis de *H.Giesen*, la mission auprès des nations est présupposée en Mt 24,9. Mais quant à la compréhension du mot «nations», voilà qui fait l'objet de controverses⁵⁷. Car, considérant que dans ce contexte la dimension universelle domine et qu'aucune opposition n'est clairement signifiée contre Israël, bien des commentateurs ont conclu à une inclusion d'Israël dans l'expression «toutes les nations»⁵⁸. Position que *H.Giesen* contredit en montrant qu'aussi bien en Mt 24,9 qu'en Mt 24,14, il est question des païens sans inclusion d'Israël⁵⁹.

⁵⁴ Voici ce qui est écrit dans le livre des Jubilés à ce sujet: «Tout cela arrivera en une génération mauvaise commettant sur la terre le péché, dont l'œuvre est l'impureté, la fornication, la profanation et l'abomination. On dira alors: «Les anciens avaient des jours nombreux, jusqu'à mille ans, et ces jours étaient bons, tandis que ceux de notre vie, si l'on vit longtemps, sont soixante-dix ans, quatre-vingts ans si l'on est vigoureux, et ils sont mauvais. Il n'y a aucune paix dans le temps de cette génération. Dans cette génération, les enfants reprendront leurs pères et leurs aînés à cause des péchés iniques, à cause des paroles de leur bouche, à cause des grands méfaits qu'ils commettront, parce qu'ils abandonneront les ordonnances du pacte établi par le Seigneur entre Lui et eux pour qu'ils le gardent et exécutent tous ses commandements, toutes ses ordonnances et toute sa loi sans que personne s'en écarte à droite ou à gauche. Tous ont fait le mal. Chaque bouche profère le péché, toutes leurs oeuvres sont l'impureté et l'abomination, et toute leur conduite est dans l'ordure, l'impureté et la corruption»» (Jub 23,14-17. Voir aussi 1 Tim 4,1-5; 2 Tim 3,1-13; Ap 13,11-18.

⁵⁵ Cette expression a quatre occurrences dans le premier évangile: Mt 24,9.14; 25,32; 28,19.

⁵⁶ Cf. *H.Giesen*, Sendung 137; *D.A.Hagner*, Matthew II 694.

⁵⁷ Cf. *H.Giesen*, Sendung 137.

⁵⁸ Cf. *U.Luz*, Matthäus III 422; *H.Frankemölle*, Matthäus II 397; *W.Trilling*, Israel 28; *J.P.Meier*, Nations 98; *K.-C.Wong*, Theologie 103; *W.D.Davies/D.C.Allison*, Matthew III 342; *M.Konradt*, Israel 334 (note 256), donne également un bel aperçu pour les représentants de la position inclusive ainsi qu'exclusive.

⁵⁹ Pour l'auteur, plusieurs raisons plaident pour une telle prise de position. Dans un premier temps il est convaincu que le salut reste offert à Israël jusqu'à la parousie comme l'indique Mt 10,23 où il est écrit que les disciples n'achèveront pas le tour des villes d'Israël avant que ne vienne le Fils de l'homme. Ensuite le fait que Matthieu ait parlé auparavant de la haine des juifs contre les messagers de Jésus montre que dans notre contexte ici il est question des païens sans Israël. Enfin, que les chrétiens ont été

Toujours dans le même sillage, *H.Giesen* poursuit son investigation par l'examen de Mt 12,18-21, texte dans lequel Jésus est présenté comme celui qui annonce le droit aux nations et celui en qui les nations mettront leur espérance. Pour une bonne intelligence de ce texte, nous allons d'abord le situer comme l'auteur dans son contexte. En effet, parce que les disciples de Jésus ont arraché les épis le jour du Sabbat pour calmer leur faim, et que Jésus lui-même a guéri l'homme à la main desséchée le jour du Sabbat, les pharisiens décidèrent de le tuer (Mt 12,1-14). L'ayant su, Jésus se retira de là, suivi par une multitude de malades qu'il guérit et auxquels il interdit formellement de le faire connaître (Mt 12,15-17). Secret du silence qu'il va justifier par cette longue citation d'Isaïe 42,1-4, reprise par Mt 12,18-21 que nous voulons rendre ici dans son intégralité:

«Voici mon Serviteur que j'ai choisi, mon Bien-Aimé qui a toute ma faveur. Je placerai sur lui mon Esprit et il annoncera le Droit aux nations. Il ne fera point de querelles ni de cris et nul n'entendra sa voix sur les grands chemins. Le roseau froissé, il ne le brisera pas, et la mèche fumante, il ne l'éteindra pas, jusqu'à ce qu'il ait mené le Droit au triomphe: en son nom les nations mettront leur espérance».

Dans cette citation, il apparaît que le mot *ἔθνη* a une double occurrence (Mt 12,18d.21). Aussi se pose-t-il le problème de savoir si le mot *ἔθνη* ici inclut oui ou non Israël. Pour résoudre ce problème, deux éléments sont importants pour *H.Giesen* dans cette citation, à savoir que le Fils-Serviteur annoncera la *κρίσις* aux païens et que les païens, après qu'il aura mené la *κρίσις* au triomphe, mettrons en lui leur espérance⁶⁰. Cette *κρίσις* n'est pas, aux dires de l'auteur, le jugement, mais plutôt la justice, le droit⁶¹. Or le moment précis pendant lequel Jésus mène le droit à son triomphe ne coïncide pas avec le Jugement Dernier, mais avec la Résurrection par laquelle la mission auprès des païens commence⁶². Il est donc clair que l'annonce de la mission païenne post-pascale est une réaction à la décision des pharisiens de tuer Jésus⁶³. Autrement dit, par

persécutés par les juifs (Ap 4,1-3; 5,17f; 8,1f; 1Thess 2,14-16) et que Matthieu le sache (Mt 5,11; 10,23; 23,34-36) ne constitue pour l'auteur aucune preuve que l'expression «toutes les nations» inclut Israël. Cf. *H.Giesen*, Sendung 137.

⁶⁰ Cf. *H.Giesen*, Sendung 140.

⁶¹ Cf. *H.Giesen*, Sendung 140; *J.Lange*, Erscheinen 264; *D.A.Hagner*, Matthew I 338; *U.Luck*, Matthäus 148; *J.Miler*, Citations 151. «Il est donc préférable de traduire *κρίσις* par *justice*. Le Fils-Serviteur n'annonce pas le jugement de Dieu qui le désigne tel; mais annonçant la justice, montrant ce qui est juste dans sa manière d'être et d'agir, il atteste le jugement de Dieu qui le désigne comme Fils-serviteur.»

⁶² Cf. *H.Giesen*, Sendung 141.

⁶³ Cf. *H.Giesen*, Sendung 141, qui situe d'ailleurs la citation d'Isaïe qu'il venait d'analyser dans un contexte d'opposition rude entre Jésus et les autorités juives. Ainsi pendant que Dieu fait de Jésus celui qui apporte le salut selon les Écritures, les autorités juives voient en lui un transgresseur de la loi qu'il faut mettre à mort (Mt 12,17). De fait, nul n'entendra plus sa voix sur les grands chemins (v. 19), signe que

le rejet de Jésus par les autorités juives, le salut a été offert aux non-juifs. Ainsi conclut *H.Giesen*, les ἔθνη sont ici en Mt 12,18d.21 comme en Mt 4,15 les nations païennes, avec exclusion d'Israël⁶⁴. Il pourrait en être de même de l'expression «πάντα τὰ ἔθνη» (Mt 25,32) dans la scène du jugement dernier. Car il s'agirait probablement ici, selon l'auteur, des hommes que la Bonne Nouvelle de Jésus n'a pas atteints ou qui l'ont refusée. Le jugement concernerait donc non pas des nations, mais des individus. Ceci se confirme clairement par la reprise en Mt 25,32b de l'expression «πάντα τὰ ἔθνη» par le pronom αὐτούς⁶⁵.

En conclusion, toute cette exploitation des textes a amené *H.Giesen* à un résultat en trois points précis. Ainsi pour ce qui est de l'emploi du mot ἔθνη chez Matthieu, l'auteur montre que le premier évangéliste ne l'utilise pas de manière uniforme. Dans les textes où les ἔθνη/ἔθνηκοί sont opposés parallèlement avec des juifs, ils représentent sans doute les nations païennes sans inclusion d'Israël⁶⁶. Ensuite, quant à la restriction de la mission du Jésus terrestre (Mt 15,24) et de ses disciples (Mt 10,5-6) en Israël, elle redonne tout simplement la situation historique. C'est dire que les guérisons du serviteur du centurion païen ainsi que de la fille de la femme cananéenne ne font aucune exception à cette règle. Elles sont à comprendre, comme déjà la venue des Mages en Mt 2,1-12, dans l'arrière plan du pèlerinage eschatologique des peuples, qui indique le début de la fin des temps⁶⁷. Enfin il y a à retenir que l'ordre de mission universel en Mt 28,16-20 n'abroge pas la mission en Israël, mais il la complète et supprime plutôt l'exclusivité de la mission en Israël⁶⁸.

2.4 L'ÉVANGILE DE MATTHIEU COMME APPROCHE INTÉGRATIVE (MATTHIAS KONRADT).

A la suite de *H.Giesen*, *Matthias Konradt* publie en 2004 sa contribution⁶⁹ dans laquelle il problématise la thématique d'Israël. Ce travail sera appuyé en 2006 par son excellent livre portant sur Israël, l'église et les nations dans l'évangile de Matthieu⁷⁰. En effet, dans ces deux contributions, il fait un constat clair: la question d'Israël représente sans doute le point principal dans la narration matthéenne de l'histoire de Jésus⁷¹. Et parmi les caractéristiques saillantes de l'évangile sur ce point,

Jésus sera rejeté par beaucoup en Israël. Ainsi face à l'accueil de Jésus par les nations païennes, s'oppose son refus par les juifs.

⁶⁴ Cf. *H.Giesen*, Sendung 142; *A.Sand*, Matthäus 259; *E.Schweizer*, Matthäus 183; *U.Luz*, Matthäus II 249; *K-C.Wong*, Theologie 100.

⁶⁵ Cf. *H.Giesen*, Sendung 142 (note 141).

⁶⁶ Cf. *H.Giesen*, Sendung 148 (note 188).

⁶⁷ Cf. *H.Giesen*, Sendung 148.

⁶⁸ Cf. *H.Giesen*, Sendung 148; Galiläa 43f; *P.Stuhlmacher*, Mt 28,16.20 30; *G.Theißen*, Religion 246, abonde dans le même sens lorsqu'il parle de la suppression du privilège d'Israël qui met les juifs au même pied d'égalité que les autres nations et qui donne aux juifs les mêmes chances de salut que les autres nations.

⁶⁹ Cf. *M.Konradt*, Sendung 397-425.

⁷⁰ Cf. *M.Konradt*, Israel 493 p.

⁷¹ Cf. *M.Konradt*, Sendung 398; Israel 1.

viennent au premier plan la juxtaposition de l'ordre de mission universel à la fin de l'évangile (Mt 28,18-20) d'une part, et la restriction de la mission des disciples en Israël, qui exclut explicitement les ἔθνη et les Samaritains (Mt 10,5-6) et qui a son pendant dans la mission de Jésus lui-même (Mt 15,24), d'autre part. Aussi formule-t-il comme hypothèse de travail cette question fondamentale: comment s'accordent dans la conception théologique du premier évangéliste d'un côté la concentration de l'activité de Jésus et de ses disciples sur Israël et de l'autre l'universalisme du salut?⁷² Dans le but de dépasser l'interprétation traditionnelle⁷³ et l'alternative proposée par *A. von Dobbeler*, qui considère les deux ordres de mission comme complémentaires⁷⁴, *M.Konradt*, se propose donc de soutenir la thèse selon laquelle, la succession des deux ordres de mission représente un moment intégral de la conception narrative dans laquelle Matthieu déploie sa christologie⁷⁵. Pour le dire autrement, Matthieu a structuré sa nouvelle narration de l'histoire de Jésus par un concept christologique qui établit la relation entre l'accentuation de la position privilégiée d'Israël, fondée sur l'histoire du salut, et l'universalité du salut en Jésus Christ. Pour sa part, il n'y a donc dans ce cadre aucune rupture dans l'histoire matthéenne de Jésus. Mt 28,19 ne représente d'aucune manière le soi-disant rejet des premiers destinataires de l'activité de Jésus qu'on lui attribue souvent, mais la coexistence de Mt 10,5-6 et Mt 28,19 est liée comme identité et signification de Jésus seront dévoilées de façon successive, mieux étape par étape⁷⁶. Pour fonder sa thèse, *M.Konradt* entend d'abord analyser la question de savoir dans quelle mesure la concentration de la mission en Israël dans les paroles de Mt 10,5-6 et Mt 15,24 est en tout point caractéristique ou programmatique pour la représentation de l'activité pré-pascale de Jésus et de ses disciples. Ensuite il focalisera aussi son attention sur cette autre interrogation: dans quelle mesure le retournement vers πάντα τὰ ἔθνη peut-il être compris comme une réponse au comportement coupable d'Israël? Enfin

⁷² Cf. *M.Konradt*, Israel 1.

⁷³ Cette interprétation voit une tension et une rupture entre les deux ordres de mission. Et elle voit en Mt 28,19 la réponse au refus incessant et collectif que Jésus a eu en Israël. C'est ce qui a entraîné pour le peuple de Dieu de l'Ancien Testament la perte de sa position privilégiée et a eu comme conséquence le retournement vers les ἔθνη. Les pourfendeurs de ce modèle d'interprétation sont par exemple *U.Luz*, Matthäus I 92; *J.Gnilka*, Matthäus I 362. Voir aussi la liste exhaustive donnée par *M.Konradt*, Sendung 398 (voir note 6); Israel 1(note 2).

⁷⁴ Selon, *M.Konradt*, Sendung 399; Israel 4, devant une telle interprétation, une question pertinente demeure: pourquoi les deux ordres de mission qui se complètent se retrouvent-ils à des endroits différents dans la narration matthéenne? En d'autres termes pourquoi la restitution d'Israël commence-t-elle avant Pâques et la conversion des païens seulement après?

⁷⁵ Cf. *M.Konradt*, Israel 14.

⁷⁶ Cf. *M.Konradt*, Sendung 399-400; Israel 15.

il tentera de rendre compréhensible le passage à l'universalité de la mission comme le point culminant de la mission de Jésus⁷⁷.

S'agissant de la première interrogation, *M.Konradt* montre que les déclarations de Jésus en Mt 10,5-6 et Mt 15,24 ne sont en aucun cas isolées dans l'histoire matthéenne de Jésus, au contraire elles représentent la pointe d'une tendance rédactionnelle du premier évangile. Autant dire que l'activité de Jésus est concentrée de manière programmatique sur Israël. Et de fait, cette orientation de la mission terrestre de Jésus sur Israël, Matthieu la démontre clairement juste au début du ministère public de Jésus dans le premier sommaire en Mt 4,23-25 en laissant se réaliser expressément l'activité de Jésus dans le peuple (ἐν τῷ λαῷ) c'est-à-dire en Israël⁷⁸.

Très instructive également à ce sujet est selon *M.Konradt* l'histoire de la guérison de la fille de la femme cananéenne (Mt 15,21-28). En effet, que Jésus après une forte résistance procure la guérison à la fin du récit, ceci n'a rien à voir avec la persévérance de la femme, car même après son cri et sa prière perpétuels, Jésus la repousse encore à travers le discours imagé du v. 26, pour Matthieu cette guérison est justifiée uniquement dans l'argument de la femme au v. 27, dans lequel la cananéenne se situant dans le cadre de l'histoire du salut, confirme la différence entre Israël et les païens⁷⁹. Un autre indice qui va dans le même sens, est le fait que la guérison que Jésus procure à la fille de la femme cananéenne n'est en aucun cas comme chez Marc le prélude pour une autre activité de Jésus dans une région païenne. Matthieu laisse plutôt Jésus retourner aussitôt en Galilée et exclut par le fait même, une intégration des non-juifs dans l'activité de Jésus⁸⁰.

Tout à fait semblable à Mt 15,21-28 est le récit de la guérison du serviteur du centurion romain (Mt 8,5-13). Ici comme avec la cananéenne, Jésus exprime son hésitation à résoudre le problème du centurion païen, par sa réponse ambivalente à la demande du centurion: «ἐγὼ ἔλθὼν θεραπεύσω αὐτόν». Réponse qui, comme nous le verrons plus tard, devrait être comprise moins comme une affirmation que comme une interrogation. Par son argumentation au v. 9 dans laquelle il

⁷⁷ Cf. *M.Konradt*, Sendung 400; Israel 15.

⁷⁸ Jésus commence donc ici, selon l'auteur, avec ce qui est en Mt 2,6 sa mission, à savoir paître Israël le peuple de Dieu. De même la suppression dans ce sommaire des villes comme Tyr et Sidon ainsi que l'Idumée qui sont considérées comme des territoires païens abonde dans ce sens. Cf. *M.Konradt*, Sendung 401.

⁷⁹ Cf. *M.Konradt*, Sendung 404; Israel 67, Ici l'auteur montre justement que par l'insertion de la particule *ναί* devant *κύριε* Matthieu laisse la femme confirmer de manière plus expressive, qu'il n'est pas bon de prendre le pain des enfants, c'est-à-dire Israël, et de le donner aux chiens c'est-à-dire les païens. Dans le même ordre d'idée, Matthieu fait plus tard parler à la femme «des miettes qui tombent de la table de leurs maîtres» et non comme chez Marc «des miettes des enfants» (Mc 7,28). Le contexte aidant, le mot *κυρίου* du langage imagé de la femme peut être décodé par son discours précédemment prononcé sur Jésus comme *κύριος*. Elle reconnaît par là en Jésus le Messie d'Israël, mais qui apporte aussi le salut aux païens.

⁸⁰ Cf. *M.Konradt*, Sendung 405.

esquisse une analogie entre lui et Jésus fondée sur le mot clé autorité (*ἐξουσία*), le centurion finit par obtenir gain de cause. Car comme la femme cananéenne, le centurion romain venait par cette analogie de reconnaître en Jésus le porteur de salut dont l'autorité s'étend finalement au-delà d'Israël⁸¹.

La guérison des deux démoniaques gadaréniens mérite également pour *M.Konradt* une attention particulière, plus précisément la question que les démoniaques posent à Jésus: «Que nous veux-tu, Fils de Dieu? Es-tu venu ici pour nous tourmenter avant le temps (*πρὸ καιροῦ*)?» (Mt 8,29) Or l'idée de la destruction du diable et des démons à la fin des temps étant très présente dans l'imagination juive⁸², ceci amène *M.Konradt* à considérer le mot *καιρός* comme se rapportant au jugement dernier⁸³. Remarquable est le fait, qu'il n'y a qu'en cette occurrence, que Matthieu parle d'une destruction des démons avant le temps. Ceci n'est donc pas pour l'auteur un hasard, mais c'est tout simplement la conséquence de la conception du récit matthéen de limiter l'activité pré-pascale de Jésus en Israël, les païens n'étant pas encore dans le point de mire⁸⁴. Il est donc clair que même ici en Mt 8,28-34, la mission terrestre de Jésus est orientée en particulier sur Israël.

En somme, comme réponse à sa première question, *M.Konradt* aboutit à la conclusion ci-après: Non seulement les modifications des données géographiques comme en Mt 4,24; 15,29 ou les passages rédactionnels comme en 4,23 et 9,33 sont des preuves évidentes de la tendance rédactionnelle du premier évangile, mais aussi les refontes de ces textes précédemment exposés, dans lesquels il était question de la rencontre de Jésus avec les non-juifs, ayant débouché à la fin par une action salvifique de Jésus s'insèrent sans problème dans cette logique. Car dans chacun de ces trois cas, Matthieu montre clairement que les guérisons se sont accomplies *extra ordinem*⁸⁵. Et en tant que telles, elles sont la préfiguration de l'avenir qui, avec la mort et la résurrection de Jésus fondera l'offre de salut aussi pour les païens. C'est donc tout un programme que Matthieu a soigneusement conduit dans sa narration, mais alors sur quelle base? voilà qui nous amène à la deuxième interrogation.

Dans la deuxième partie de son exposé, *M.Konradt* entend répondre à une double question; à savoir: sous quel *leitmotiv* Matthieu a-t-il conçu

⁸¹ C'est ce qui fait la différence entre le centurion romain et les foules qui entouraient Jésus. Car elles ont, tout comme le centurion reconnu que Jésus possédait l'autorité, mais à la mission universelle de Jésus, elles n'ont pas cru. Cf. *M.Konradt*, Sendung 406 (voir note 46); Israel 79.

⁸² TestJud 25,3: «Vous serez le peuple du Seigneur, et vous n'aurez qu'une seule langue. L'esprit d'égarement de Bélier n'existera plus, car il aura été jeté dans le feu éternel.» Voir aussi TestSim 6,6; TestLev 3,3; 18,12; TestSeb 9,8; AssMos 10,1; Ap 20,10.

⁸³ Cf. *M.Konradt*, Sendung 407 (voir note 49).

⁸⁴ Cf. *M.Konradt*, Sendung 407; Israel 80.

⁸⁵ Cf. *M.Konradt*, Sendung 407; Israel 80.

l'activité de Jésus en Israël et peut-on considérer le retournement vers les nations païennes comme une réponse au rejet de Jésus par Israël? Pour répondre à la première interrogation, l'auteur montre que la concentration de l'activité terrestre de Jésus en Israël est conçue sur la base de sa christologie. Et de fait Matthieu, tout au début de sa narration introduit Jésus comme Fils de David: «βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ Δαυὶδ υἱοῦ Ἀβραάμ.» (Mt 1,1) et par ce titre christologique, Matthieu donne un signal important pour sa présentation de l'histoire de Jésus⁸⁶. Présente aussi est la thématique de Fils de David dans le récit de la visite des mages païens, dans lequel Matthieu souligne les deux aspects qui ont une signification centrale dans sa présentation de Jésus comme Messie davidique⁸⁷. De même après la présentation de l'enseignement et des actes de puissance de Jésus en Mt 5-9, l'envoi en mission des disciples en Mt 10 inaugure le prolongement ecclésiologique de l'activité de Jésus⁸⁸. Dans cette logique, Matthieu établit dans sa narration une différence entre les foules et les couches dirigeantes. Cette différence s'illustre à plusieurs niveaux comme par exemple dans la prédication de jugement de Jean-Baptiste (Mt 3,7-12) et dans la présentation de l'activité de Jésus à Jérusalem, en l'occurrence dans le récit de l'entrée messianique à Jérusalem (Mt 21,1-9). De cette différenciation, il ressort que les foules représentent ceux à qui l'action salutaire de Jésus est destinée, tandis que les autorités sont depuis le début rangées dans le camp de l'opposition. Ce sont en fait ces autorités politiques et religieuses et ceux qui se sont laissés influencer par elles qui ont rejeté Jésus et non Israël dans son ensemble⁸⁹. Tout ceci a pour l'auteur une portée paradigmatique à savoir: qui sous l'égide des autorités malveillantes persécute les disciples, trouvera de même sa sanction. Et de fait la destruction de la ville de Jérusalem qui, depuis le début s'est rangée du côté de l'opposition (Mt 2,3) en est un exemple patent et ne représente que difficilement le rejet d'Israël. En définitive, il

⁸⁶ Cf. *M.Konradt*, Sendung 408; Israel 393.

⁸⁷ Pour l'auteur, ces deux aspects sont, d'une part, la situation du conflit, c'est-à-dire que la question des mages sur le nouveau roi des juifs bouleverse non seulement Hérode, mais aussi tout Jérusalem. Par là Matthieu donne un signal sur la fin de Jésus à Jérusalem ainsi que sur l'opposition consécutive des autorités politiques et religieuses contre celui qui, comme roi messianique met en question leur gouvernance. Significatif d'autre part est le fait que Matthieu, dans sa démonstration que Jésus est le Messie davidique utilise la métaphore vétéro-testamentaire du pasteur et du troupeau. Aussi présente-t-il Jésus de Bethléem comme le berger (ἡγούμενος) qui fera paître Israël le peuple de Dieu. Cf. *M.Konradt*, Sendung 408-409.

⁸⁸ Matthieu justifie en fait la mission en 9,36 dans la pitié de Jésus envers les foules qui étaient prostrées et abattues comme des brebis qui n'ont pas de berger. En insistant donc sur la situation désolante du troupeau en 9,36 et 10,6, Matthieu fait sans aucun doute ici une critique acerbe aux bergers d'Israël.

⁸⁹ C'est ainsi qu'analysant l'expression πᾶς ὁ λαός en Mt 27,25 dans le cadre du procès de Jésus *M.Konradt* identifie ces foules à celles qui s'étaient rassemblées devant Pilate et qui se laissaient séduire par les autorités. D'après le contexte, il s'agit vraisemblablement des habitants de Jérusalem et non de tout Israël. Cf. *M.Konradt*, Sendung 413; Israel 155. Voir aussi *M.Gielen*, Konflikt 352.

y a donc à retenir que la mission universelle auprès des païens n'est pas une réponse au refus de Jésus en Israël ou au rejet d'Israël par le Messie davidique⁹⁰. Mais qu'en est-il alors exactement? C'est justement à cette question que répondra cette troisième partie de l'exposé.

En effet, après avoir démontré le rôle important que joue la christologie dans la narration matthéenne, où Jésus est présenté à la fois comme Fils de David et Fils de Dieu, *M.Konradt* entend souligner dans cette partie de son argumentation la connection interne qui existe dans le récit matthéen, entre cette christologie esquissée et l'interprétation sotériologique de la mort de Jésus. Autrement dit la christologie ne trouve tout son sens que dans la sotériologie⁹¹. C'est dire que c'est sur la croix que Jésus est révélé comme Fils de Dieu. Et c'est dans cette mort salutaire du Fils de Dieu que le salut des païens est fondé. La mort de Jésus pour la multitude (*πολλοί*) en Mt 26,28, sa résurrection et l'élévation du Fils de Dieu comme Seigneur de l'univers, voilà qui constitue le moment opportun (*καιρός*) dans lequel toutes les promesses sont accomplies en Jésus, le moment dans lequel l'importance sotériologique et universelle de la mort de Jésus et son autorité universelle au ciel et sur la terre (Mt 28,18) viennent abroger la restriction du salut aux seules brebis perdues de la maison d'Israël et élargir à jamais la mission à toutes les nations⁹². Il est donc clair, et c'est ce qu'il faut retenir selon *M.Konradt*, que le retournement vers les païens est lié à la conception christologique de l'évangéliste Matthieu. La révélation de l'universalité du salut est associée à la mort salutaire de Jésus et à l'intronisation du Fils de Dieu comme Seigneur du monde. Le retournement vers les païens n'est donc pas une réponse au prétendu refus collectif de Jésus par Israël⁹³.

En définitive, il ressort de cette contribution de *M.Konradt*, que l'évangile de Matthieu se caractérise comme une approche intégrative, dans la mesure où, d'une part, il souligne positivement la position privilégiée d'Israël, et, d'autre part, il défend l'ouverture au monde païen et la lie avec la première. C'est dire que l'universalisme matthéen est lié à Israël, de même qu'Israël par l'élection d'Abraham, se voit rangé comme peuple aux côtés des autres nations. La présentation matthéenne de l'histoire de Jésus montre clairement que l'ouverture aux païens ne s'est pas réalisée au prix du salut d'Israël. Car Jésus, comme berger messianique, s'est chargé de la situation de détresse de son peuple et ses disciples ont continué cette œuvre messianique. Mais Jésus est en même temps le Fils de Dieu et le Seigneur de l'univers dont la mort et la résurrection fondent en principe l'universalité du salut. Pour

⁹⁰ Cf. *M.Konradt*, Sendung 415; Israel 398, contre *U.Luz*, Matthäus I 91.

⁹¹ Cf. *M.Konradt*, Sendung 422; Israel 403, Selon la logique de l'auteur, c'est avec la mort de Jésus que l'accomplissement du plan de salut divin atteint son objectif. Et c'est aussi dans la mort de Jésus que se réalise le salut du peuple promis en Mt 1,21.

⁹² Cf. *M.Konradt*, Sendung 423 (voir note 113); Israel 400.

⁹³ Cf. *M.Konradt*, Sendung 423.

le dire autrement, la signification universelle de la mort et de la résurrection de Jésus ouvre aux nations païennes le même accès au salut, mais elle ne supprime pas chez Matthieu le rôle prépondérant d'Israël⁹⁴.

2.5 LA MISSION AUPRÈS DES PAÏENS DANS L'ÉVANGILE DE MATTHIEU COMME UN ORDRE DU RESSUSCITÉ (BORIS REPSCHINSKI).

Dans le but de nous donner une vision globale sur la thématique de la mission auprès des païens, *B. Repschinski* a publié récemment en 2008 une contribution portant sur la mission auprès des nations païennes dans les évangiles synoptiques⁹⁵. Dans cet article, l'auteur part d'un constat simple: une crédibilité, ne serait-ce que principielle, accordée aux récits de Gal 2 et de Ac 15, a très rapidement et clairement montré que la question du rapport avec la loi pour les communautés néo-testamentaires a toujours conduit aux controverses, surtout quand celle-ci aurait à se préoccuper de l'afflux des païens dans ces communautés⁹⁶. Fort du fait que c'est sur la base de cet arrière-plan que les évangiles synoptiques élaborent leur position sur la mission auprès des païens, et sur une possible exigence de l'observance de la loi dans ces communautés qui vivent de plus en plus avec une présence païenne, *B. Repschinski* se propose donc dans cet article, d'examiner la question de savoir comment les trois évangiles synoptiques esquissent une théologie de la mission auprès des païens, sans toutefois rejeter les racines juives de la confession de foi chrétienne⁹⁷. Cependant, compte tenu de notre thématique, nous allons nous appesantir surtout sur ce qu'il dit sur la conception matthéenne de la mission auprès des païens, et nous ferons une brève allusion à la fin sur les autres synoptiques pour élucider la différence entre les trois conceptions.

Concernant la mission auprès des païens dans le premier évangile, *B. Repschinski* estime, comme la plupart des commentateurs que celle-ci prend un tournant décisif dans l'ordre de mission du Ressuscité aux onze. Car cet ordre de mission du Christ ressuscité est tourné totalement vers la mission auprès des nations païennes et entraîne comme conséquence l'abandon de l'observance de la loi juive⁹⁸. Cette vision des choses rejoint d'ailleurs ce qu'avait dit autrefois *O. Michel*⁹⁹. Une telle position conduit inéluctablement à l'apparente indescriptible connotation positive des païens dans le premier évangile. C'est justement ce que *B. Byrne* soutenait, lui qui considérait l'inclusion des païens dans le

⁹⁴ Cf. *M. Konradt*, *Israel* 404.

⁹⁵ Cf. *B. Repschinski*, *Heidenmission* 423-444.

⁹⁶ Cf. *B. Repschinski*, *Heidenmission* 423.

⁹⁷ Cf. *B. Repschinski*, *Heidenmission* 423.

⁹⁸ Cf. *D. R. Hare/D. J. Harrington*, *Disciples* 359-369; *B. Repschinski*, *Heidenmission* 423.

⁹⁹ *O. Michel*, *Abschluß* 26: „Seit der Erhöhung Jesu Christi fällt die Scheidewand des Gesetzes hin, wird das Evangelium zur Botschaft für „alle Völker“, d. h. für alle Menschen, ohne Rücksicht auf die Gesetzesfrage“.

premier évangile comme un élément essentiel de la christologie matthéenne¹⁰⁰. Et de fait, l'inclusion des personnes issues de la gentilité dans l'évangile de Matthieu, apparaît, pour *B. Repschinski*, comme une évidence. C'est dans cette logique qu'il voit la présence d'Abraham, le père des nations (Mt 1,1), les femmes païennes dans la Généalogie (Mt 1.3.5.6), les mages païens de l'Orient (Mt 2,1-12), les deux citations d'accomplissement en Mt 4,15 et Mt 12,18, le centurion de l'armée romaine et son inégalable foi (Mt 8,5-13), la visite de Jésus à Gadara (Mt 8,28-34) et dans la région de Tyr et Sidon (Mt 15,21-28), la guérison la fille de la femme cananéenne. Matthieu fait aussi allusion aux païens à qui le Royaume des cieux sera donné, pendant qu'il sera retiré aux juifs (Mt 21,43). Enfin le centurion au pied de la croix confesse la foi que les apôtres doivent annoncer aux nations comme ordre du Ressuscité. Cependant, à la lumière de l'affirmation du Jésus matthéen, qu'il a été seulement envoyé aux brebis perdues de la maison d'Israël (Mt 15,24), ce retournement de l'évangile de Matthieu vers une mission auprès des païens, apparaît pour *B. Repschinski*, tout comme pour d'autres commentateurs comme une surprise¹⁰¹.

Cependant, *Repschinski* remarque que cette supposée positive attitude de l'évangile de Matthieu vis à vis des païens a été mise en question par certains exégètes, en l'occurrence David Sim¹⁰². Dans le déploiement de sa critique, *Sim* subdivise les textes ci-dessus évoqués en trois groupes. Le premier groupe est composé des passages qui, selon les commentateurs du premier évangile, contiennent des paroles aimables vis à vis des païens. Pour *D. Sim*, l'origine païenne des personnes dans ces passages n'est d'aucune signification. C'est le cas par exemple des femmes de la Généalogie dont il minimise l'arrière-plan païen¹⁰³. Dans le même ordre d'idée et dans une exégèse convaincante de Mt 4,15-16, *D. Sim* montre que l'expression *ὁ λαὸς ὁ καθήμενος ἐν σκότει* en Mt 4,16 ne se rapporte pas à la mission future auprès des païens, mais plutôt à la mission initiale de Jésus en Galilée, qui n'est rien d'autre qu'une mission auprès des brebis perdues de la maison d'Israël. Tout comme l'exégèse de Mt 4,15-16, *B. Repschinski* trouve convaincante la mise en garde de *D. Sim* contre rapprochement hâtif de Mt 12,18-21 avec le principe de justice et du salut pour les païens¹⁰⁴.

Le deuxième groupe de *D. Sim* concerne les péricopes dans lesquelles les païens apparaissent en effet comme protagonistes, mais ne sont pas

¹⁰⁰ Cf. *B. Byrne*, *Messiah* 55-73;

¹⁰¹ C'est justement le cas pour *S. Brown*, *Community* 221, qui désigne la mission auprès des païens dans l'évangile de Matthieu comme un «deus ex machina». Voir aussi dans le même ordre d'idée *D. A. Hagner*, *Mattew II* 887; *B. Repschinski*, *Heidenmission* 424.

¹⁰² *D. C. Sim* fait cette mise en question dans deux de ses ouvrages, à savoir: son article intitulé *The gospel of Matthew and the gentiles*, publié en 1995 et son livre *The gospel of Matthew and Christian Judaism* publié en 1998.

¹⁰³ Cf. *D. C. Sim*, *Judaism* 218 (note 7).

¹⁰⁴ Cf. *B. Repschinski*, *Heidenmission* 425 (note 9).

perçus sous un angle positif. Dans cette catégorie, il cite la péricope portant sur l'expulsion des démons parmi les Gadaréniens et leurs porcs (Mt 8,28-34), texte qu'il interprète avec raison comme un refus de Jésus chez les païens¹⁰⁵. Un second exemple dans ce groupe est la péricope de la femme cananéenne (Mt 15,21-28) qui est décrite moins sympathique chez Matthieu que la syrophénicienne en Mc 7,24-30. Dans le même groupe, il classe aussi le récit des soldats au pied de la croix. A cause du verbe *ἐφοβήθησαν*, il interprète la confession de ces soldats comme une scène proleptique du jugement, dans laquelle les soldats préfigurent leur châtement pour la crucifixion de Jésus¹⁰⁶.

Dans le troisième groupe qui contient les paroles haineuses à l'égard des païens, *D. Sim* voit Mt 5,46-47; 6,7-8; 31-32; 18,15-17. Toutes ces paroles soulignent le contraste entre le comportement païen et ce qui est attendu par la communauté.

Cette mise en question de la supposée attitude positive de l'évangile de Matthieu vis à vis des païens, souligne, aux dires de *B. Repschinski*, la prudence de *D. Sim* contre une vision très simpliste de l'évangile comme réflexion d'une communauté en mission active auprès des païens¹⁰⁷. Et de fait, s'il est vrai que la communauté matthéenne se trouvait dans une situation où, d'une part, il y avait clairement des réserves vis à vis des païens, et d'autre part, où la mission auprès des païens était considérée comme un ordre expressif du Ressuscité, il n'y a donc aucun doute que l'évangile de Matthieu ait thématiqué sur ce conflit¹⁰⁸.

Pour bâtir sa réflexion, *B. Repschinski* va commencer par apprécier les analyses de *D. Sim*, en revenant sur certaines péripécies ci-dessus évoquées. Ainsi, concernant les femmes dans la Généalogie, il suppose que celles-ci sont d'origine païenne et il voit dès lors dans chacune de leurs actions l'entrée dans le peuple juif et leur contribution à la lignée davidique. Ce faisant, elles s'intègrent toutes dans une forme de judaïsme déjà existant, et ne constituent en aucun cas un nouveau peuple de Dieu¹⁰⁹. Il en est de même pour les mages venus d'Orient (Mt 2,1-12). Ils constituent en fait le contraste par rapport à Hérode et à sa cour composée des grands prêtres et des anciens du peuple juif. Selon *B. Repschinski*, Matthieu ne thématise pas ici sur le paganisme des mages. L'important pour lui est de démontrer que contrairement à Hérode et ses adjouvants, les mages consultent l'Écriture et font ensuite ce que l'Écriture dit. Par là, le constat est clair: les mages sont plus fidèles aux saintes Écritures juives que ceux qui enseignent cette Écriture

¹⁰⁵ Cf. *D. C. Sim*, Judaism 222 (note 7).

¹⁰⁶ Cf. *D. C. Sim*, Confession 401-424.

¹⁰⁷ Cf. *B. Repschinski*, Heidenmission 425. Pour une présentation détaillée de cette analyse de *D. Sim*, avec des critiques et des appréciations, on peut consulter avec grand intérêt *B. Repschinski*, Matthew 51-54.

¹⁰⁸ Cf. *B. Repschinski*, Heidenmission 425.

¹⁰⁹ Cf. *B. Repschinski*, Heidenmission 426.

(Mt 23,2). Ce contraste constitue une thématique récurrente de l'ensemble de l'évangile de Matthieu¹¹⁰.

En ce qui concerne le récit du centurion de Capharnaüm (Mt 8,5-13), il souligne, aux dires de *B. Repschinski*, un aspect important de la théologie matthéenne vis à vis des païens, à savoir que beaucoup viendront du levant et du couchant pour prendre part au festin eschatologique avec Abraham, Isaac et Jacob, tandis que ceux à qui ce festin était originellement destiné seront jetés dans les ténèbres extérieures (Mt 8,11-12). La foi du centurion de Capharnaüm a donc comme conséquence, qu'il sera admis dans la communauté avec les patriarches ainsi que dans le peuple de Dieu. La leçon dans cette péricope du centurion de l'armée romaine est, que le festin eschatologique sera retiré à ceux qui le revendiquent, et sera donné à ceux qui ont une foi énorme comme le centurion de Capharnaüm¹¹¹.

L'histoire de la femme cananéenne (Mt 15,21-28) quant à elle, se focalise sur la question des rapports entre les juifs et les païens, nous dit l'auteur de cette contribution. Le fait que cette question des païens dans la communauté de Matthieu ait déclenché une longue et houleuse controverse, est confirmé par l'imparfait *ἤρώτων* (Mt 15,23). La réponse de Jésus explique clairement la problématique: Jésus a été envoyé seulement aux brebis perdues de la maison d'Israël (Mt 15,24). Mais voici que l'intrusion inattendue et gênante d'une femme païenne vient troubler cet arrangement. Cette femme ne se laisse pas détourner, par la réaction de Jésus, de son projet de rendre hommage (*προσέκυνει*, Mt 15,25) à Jésus comme le feront également les disciples sur la montagne de la résurrection¹¹². La solution matthéenne du problème est assez étrange. *B. Repschinski* décèle ici trois niveaux: Matthieu identifie d'abord le problème comme une longue discussion à l'intérieur de la communauté. Ensuite vient une femme païenne pour lui rendre hommage, et enfin, elle reconnaît dans les maîtres sous la table desquels elle se trouve, le peuple d'Israël¹¹³. Par là, Matthieu crée non seulement une histoire sur la grande foi des païens, mais aussi et surtout sur la place inférieure de ces païens dans la communauté. C'est justement cette perspective qui permet, d'après *B. Repschinski*, une parfaite compréhension de certaines déclarations du premier évangile. Car la mission de Jésus, pour Matthieu, était en fait une mission pour le peuple d'Israël, voilà pourquoi les disciples non plus, ne devaient pas aller chez les païens ni chez les Samaritains. Cependant remarquable est en même temps le fait que dès la naissance de Jésus, les païens se retrouvent toujours parmi les protagonistes de l'évangile. Même au début du sermon sur la montagne dont la thématique principale est la sainteté de la loi juive, Matthieu identifie parmi les auditeurs, un mélange des juifs et des païens (Mt

¹¹⁰ Cf. *B. Repschinski*, *Stories* 308.

¹¹¹ Cf. *B. Repschinski*, *Heidenmission* 427.

¹¹² Cf. *D. C. Sim*, *Judaism* 223.

¹¹³ Cf. *B. Repschinski*, *Heidenmission* 427.

4,25). Dès lors l'espérance des païens sur l'humble Messie (Mt 12,15-21) apparaît, non pas comme une improvisation, mais une part de ce que Matthieu peut leur promettre¹¹⁴.

Tous ces éléments, remarque *B. Repschinski*, se trouvent réunis par Matthieu dans le mandat des disciples sur la montagne de la résurrection (Mt 28,16-20). Ainsi, tout comme au début de son ministère public (Mt 5,1), Jésus se retrouve ici encore sur une montagne. Ses disciples lui rendent hommage, comme l'ont fait auparavant les mages et la femme cananéenne. Jésus délègue son autorité universelle aux disciples, pour que, de toutes les nations, ils fassent des disciples en les baptisant. Une partie de cette mission est aussi d'apprendre aux païens à observer tout ce que Jésus a prescrit à ses disciples (Mt 28,20).

Au terme de son analyse sur la conception de la mission auprès des païens selon Matthieu, *B. Repschinski* a abouti à cette réflexion: une caractéristique frappante de la stratégie narrative de Matthieu est que dans l'évangile de Matthieu, les païens apparaissent toujours sur la scène comme des marginaux, des étrangers¹¹⁵. Ils sont évoqués comme des exemples négatifs ou alors comme des individualités qui peuvent aussi donner un exemple positif. Cependant, ces acteurs disparaissent tout le temps, comme les mages qui sont retournés en Orient. Cet aspect des choses est fortement souligné dans l'ordre de mission du Ressuscité à ses disciples, dans lequel la mission auprès des nations païennes est seulement le prolongement d'une mission dont Matthieu voit les débuts dans la mission de Jésus aux brebis perdues de la maison d'Israël¹¹⁶. Et de fait l'histoire de la rencontre de Jésus et la femme cananéenne a montré comment la question de la mission auprès des païens a été objet de controverses à l'intérieur de la communauté matthéenne. Cet épisode montre en fait que Matthieu a trouvé les voies et moyens pour ancrer la mission auprès des païens comme recommandation du Ressuscité dans l'œuvre du Jésus terrestre à l'intérieur de l'évangile. Cependant, Matthieu met aussi en évidence les limites de cette mission, dans la mesure où il est imposé aux païens d'observer la loi qui, dans l'interprétation de Jésus, exige une justice qui surpasse celle des pharisiens et des scribes. De même il est clair dans l'évangile de Matthieu, que la participation des païens à la vie de la communauté, contient une affiliation de deuxième classe qui se résumait dans la hiérarchie des maîtres et des chiens. Ainsi, conclut *B. Repschinski*, la communauté matthéenne n'était pas une communauté mixte, mais avait plutôt un fort caractère juif. Cette communauté recevait en effet les païens, mais ils n'étaient pas traités dans l'égalité des droits. Une telle communauté ne pouvait que s'enliser dans des conflits qui sont décrits en Mt 18¹¹⁷.

¹¹⁴ Cf. *B. Repschinski*, Heidenmission 428; *B. Byrne*, Messiah 69.

¹¹⁵ Cf. *B. Repschinski*, Heidenmission 428.

¹¹⁶ Cf. *B. Repschinski*, Heidenmission 429.

¹¹⁷ Cf. *B. Repschinski*, Heidenmission 429.

En définitive, Matthieu, dans sa conception de la mission auprès des païens, a choisi, aux dires de *B. Repschinski*, une voie totalement autonome, en ce sens qu'il comprend la mission auprès des païens comme un ordre du Ressuscité. Les onze sont à cet effet des garants de l'observance par les païens de tout ce que le Jésus historique a enseigné, y compris la perfection de la loi juive. Autant dire que Matthieu entend sauvegarder la continuité, en ceci que sa mission chrétienne auprès des païens est en même temps une mission judéo-chrétienne¹¹⁸. Matthieu a préparé cette mission en mettant en scène différentes personnes issues de la gentilité dans son évangile. Cependant il met toujours l'accent sur une compréhension des païens comme des hommes qui viennent se joindre à un groupe ayant un caractère juif.

Cette conception matthéenne de la mission auprès des païens est donc totalement différente de celles de Marc et de Luc. Pour *B. Repschinski*, Marc enracine profondément la mission auprès des païens dans l'œuvre du Jésus terrestre et souligne clairement que la mission de Jésus auprès des gentils était supérieure à la mission de Jésus en Galilée et en Judée. Pour Marc, continue-t-il, la mission auprès des païens remonte au Jésus historique qui l'a comprise comme une mission libre de toute loi¹¹⁹. Quant à Luc, il fait de la mission auprès des païens un phénomène de l'église primitive et non pas du Jésus historique. Bien qu'il enracine aussi la mission auprès des gentils dans l'activité du Jésus terrestre, il le fait par le biais des Samaritains dans le but de décrire la mission auprès des païens dans les Actes des apôtres comme une continuation de la mission de Jésus parmi les Samaritains, une mission qui s'est effectuée sous l'impulsion de l'Esprit saint et du Ressuscité¹²⁰. Luc décrit en définitive la mission auprès des païens comme une mission qui a été prédite par les Écritures juives, mais qui peut bien sûr aussi se défaire de la loi. En faisant ce compromis, Luc prend ainsi une position intermédiaire différente des positions extrémistes de Matthieu et de Marc¹²¹.

Après cet aperçu général sur la mission auprès des païens dans les évangiles synoptiques et en particulier sur la conception matthéenne de la mission auprès des gentils, nous nous rendons à l'évidence que la question du particularisme et de l'universalisme dans le premier évangile ne peut être résolue que d'un point de vue purement historique. Dès lors, une saisie globale de la communauté matthéenne s'avère d'une importance capitale

¹¹⁸ Cf. *B. Repschinski*, Heidenmission 443.

¹¹⁹ Cf. *B. Repschinski*, Heidenmission 443.

¹²⁰ Cf. *B. Repschinski*, Heidenmission 444.

¹²¹ Cf. *B. Repschinski*, Heidenmission 444.

3 APPROCHE HISTORICO-SOCIOLOGIQUE DE LA COMMUNAUTÉ DE MATTHIEU.

3.1 LOCALISATION DE LA COMMUNAUTÉ DE MATTHIEU.

L'évangile de Matthieu a sans aucun doute été écrit dans une communauté et pour une communauté¹²². Cependant, la localisation exacte de cette communauté demeure un casse-tête exégétique¹²³. Il n'y a qu'à inventorier toutes les différentes propositions et hypothèses déjà formulées pour pouvoir aboutir à une telle conclusion¹²⁴. Mais au-delà de cette discussion lassante, il n'est pas sans utilité de présenter la communauté matthéenne comme étant une communauté citadine¹²⁵. La grande majorité des commentateurs penchent pour la Syrie comme lieu de localisation de la communauté de Matthieu¹²⁶. Plusieurs arguments plaident d'ailleurs en faveur de cette hypothèse. Pour ce qui est des indices internes à la narration matthéenne, nous pouvons citer l'évocation de la Syrie en Mt 4,24 où l'évangéliste Matthieu laisse se répandre la renommée de Jésus (*καὶ ἀπήλθεν ἡ ἀκοή αὐτοῦ εἰς ὅλον τὴν Συρίαν*) et fait venir à lui les premiers nécessiteux issus de cette région. Ensuite, il y a la désignation de Jésus dans l'évangile de Matthieu comme Nazaréen (*Ναζωραῖος*) en Mt 2,23; 26,71, une appellation des chrétiens qui est typiquement syrienne¹²⁷. Quant aux arguments externes, il y a lieu

¹²² Cf. *E.Charpentier*, Matthieu 8; *P.J.Tomson*, Matthäusevangelium 314.

¹²³ En effet, sur cette question, *P.Bonnard*, Matthieu 9, estime que la critique doit avouer une ignorance presque complète. *J.Schmidt*, Heilsverkündigung 26, faisait également le même constat lorsqu'il montrait que beaucoup de problèmes auxquels l'interprétation de l'évangile de Matthieu se trouve confrontée, résultent du fait que deux questions classiques de l'introduction au Nouveau Testament, à savoir les questions du lieu d'origine et de la date de composition du premier évangile, si elles ne sont pas nullement résolues, le sont plutôt de manière insuffisante. Pour *P.Pokorný/U.Heckel*, Einleitung 478, le lieu de localisation de la communauté matthéenne reste inconnu.

¹²⁴ Toute la discussion ainsi que les principales villes évoquées se trouvent résumées chez *W.D.Davies/D.C.Allison*, Matthew I 138-147 ainsi que chez *A.Sand*, Matthäus 30-34. Aussi n'avons nous plus trouvé indispensable de rappeler toute cette discussion dans cette partie du travail.

¹²⁵ Cf. *J.Gnilka*, Matthäus I 530. *R.E.Brown*, Nouveau Testament 254, soutient aussi ce point de vue en s'appuyant sur les vingt-six occurrences du mot "ville" dans l'évangile de Matthieu contre quatre du mot «village». *M.Ebner*, Einleitung 146, est également de cet avis, car pour lui, c'est seulement en ville qu'on parlait grec. En campagne, on parlait plutôt le syriaque, un dialecte araméen.

¹²⁶ Cf. *G.Strecker*, Weg 37; *J.Gnilka*, Matthäus II 514; *U.Luck*, Matthäus 15; *U.Luz*, Matthäus I 100; *W.Carter*, Matthäus-Gemeinschaft 161; *W.D.Davies/D.C.Allison*, Matthew I 139; *P.Fiedler*, Matthäus 19; *J.Zumstein*, Matthieu 25; Antioche 118-122; *D.C. Sim*, Judaism 53-62; *G. Garleff*, Identität 83; *C. N. Jefford*, Milieu 44-47; *J. Gnilka*, Kirchenbild 128-131; *A.Sand*, Matthäus 33; *E.Cuvillier*, Matthieu 70. Quant à *M. Gielen*, Verflechtung 152, elle établit une relation entre la source Q et la communauté matthéenne et montre que cette communauté était originellement domiciliée au Nord de la Palestine d'où la source Q est née. mais elle estime que lors de la composition de l'évangile de Matthieu, la communauté s'était déjà établie en Syrie.

¹²⁷ Cf. *U.Luz*, Matthäus I 102.188; *M.Ebner*, Einleitung 146; *P.Pokorný/U.Heckel*, Einleitung 478; *R.E. Brown*, Nouveau Testament 254.

d'évoquer la réception de l'évangile de Matthieu par Ignace d'Antioche¹²⁸ et par la Didachè (Did 7,1; 8; 10,5; 16)), un écrit du premier siècle qui serait issu probablement aussi de la Syrie¹²⁹. Dans un souci de précision, plusieurs noms de villes comme Damas¹³⁰, Sidon et Tyr¹³¹ ont été avancés comme lieu où serait localisée la communauté matthéenne, mais parmi ces nombreuses propositions, Antioche, la capitale de la province de Syrie a trouvé un large consensus¹³². L'église de Matthieu ainsi localisée était totalement imprégnée des instructions de Jésus et vivait ainsi de sa parole telle qu'elle était transmise par la source des logia¹³³. Cette communauté vivait dans un environnement juif et avait certainement au moment de la rédaction du premier évangile des rapports avec le Judaïsme officiel. Rapports que nous allons tenter d'élucider dans ce paragraphe.

3.2 LA COMMUNAUTÉ MATTHÉENNE FACE AU JUDAÏSME.

La question de savoir si la communauté matthéenne peut encore être considérée comme une partie du judaïsme ou alors, si le divorce entre le judaïsme et cette communauté est depuis longtemps consommé, à partir du moment où cette communauté se présente comme une organisation indépendante, est l'une des questions les plus discutées dans la recherche sur le premier évangile¹³⁴. Pour exprimer l'alternative ainsi évoquée, les commentateurs ont souvent utilisé la métaphore des «murs», c'est-à-dire qu'il s'agit de répondre à la question de savoir si face au judaïsme officiel la communauté matthéenne se trouve encore «intra muros» ou déjà «extra muros»¹³⁵. Pour répondre à cette question, une exploitation de la narration matthéenne s'avère nécessaire. En effet une lecture attentive du premier évangile laisse percevoir des allusions fréquentes au judaïsme. Ces multiples références montrent que pour la communauté matthéenne, le judaïsme n'est pas seulement un

¹²⁸ Cf. IgnSm 1,1/Mt 3,15; IgnSm 6,1/Mt 19,12; IgnPhld 3,1/Mt 15,13; IgnPol 2,2/Mt 10,16.

¹²⁹ Cf. *W.D.Köhler*, Rezeption 19-56; *R.E.Brown*, Nouveau Testament 254; *U.Schnelle*, Einleitung 264; *P.Pokorný/U.Heckel*, Einleitung 479.

¹³⁰ Cf. *J.Gnilka*, Matthäus II 515.

¹³¹ Cf. *G.D.Kilpatrick*, Origins 134.

¹³² Cf. *E.Schweizer*, Gemeinde 138; *U.Luz*, Matthäus I 103; *R.Schnackenburg*, Matthäus I 8f; *I.Broer*, Einleitung I 113; *M.Ebner*, Einleitung 146; *P.Pokorný/U.Heckel*, Einleitung 479; *R.E.Brown*, Nouveau Testament 254.

¹³³ C'est ce que *U.Luz*, Judéo-chrétien 81, relevait avec beaucoup de finesse: «La communauté de Matthieu appartient historiquement au prolongement de la source des logia; elle est une communauté judéo-chrétienne, née de l'œuvre des messagers de Jésus qui étaient porteurs de la tradition de la source des logia et qui plus tard, après l'échec de la mission en Israël et après la guerre juive, se sont établis en Syrie». Voir aussi *J.Gnilka*, Matthäus I 531; *U.Luck*, Matthäus 17.

¹³⁴ Pour la discussion critique sur les différentes positions, on peut consulter avec beaucoup d'intérêt *U.Luz*, Matthäus I 94-96; *G.Stanton*, Gospel 124-139; *R.E.Menninger*, Israel 23-62; *P.Foster*, Community 22-79.

¹³⁵ Cf. *K.Backhaus*, Himmelsherrschaft 76; *M.Konradt*, Israel 385.

décor historique, mais aussi une réalité vécue¹³⁶. C'est ainsi que la communauté matthéenne se réclame des traditions juives les plus essentielles, mieux, se réclame de se tenir sur le sol du judaïsme¹³⁷. Cette réclamation de la communauté matthéenne comme composante du judaïsme est marquée et vérifiée dans le premier évangile par une multitude d'indices¹³⁸. Tous ces arguments pris ensemble ont amené bon nombre de commentateurs à continuer de situer la communauté matthéenne «intra muros iudaicos», c'est-à-dire qu'ils la considèrent comme un groupe minoritaire, qui malgré tous les conflits se trouve encore à l'intérieur de la Synagogue juive¹³⁹.

Cependant, à côté de cette position, un autre son de cloche se fait entendre. En effet, l'évangile de Matthieu lui-même produit des indices qui montrent que la mission de Jésus et de ses disciples en Israël a échoué (Mt 11,20-24; 23,37-39; 28,15) et que la rupture entre la communauté matthéenne et la synagogue semble déjà consommée¹⁴⁰. Ceci se traduit de façon concrète par les répressions et les persécutions organisées du judaïsme vis à vis des membres de la communauté de Matthieu (Mt 10,17-18; 23,34). Ce conflit entre la communauté matthéenne et Israël est aussi sensible sur le plan du langage. C'est ainsi que le Jésus matthéen parle de manière stéréotypée de «leurs

¹³⁶ Cf. *J.Zumstein*, Matthieu 22.

¹³⁷ Cf. *C.Ettl*, Konflikt 16.

¹³⁸ Ainsi l'enracinement vétérotestamentaire du premier évangile, marqué ici par l'abondance des citations d'accomplissement qui parsèment la narration matthéenne (Mt 1,23; 2,15.17.23; 3,3; 4,14;8,17;12,17; 13,14.35; 21,4; 26,54.56; 27,9). Significative aussi est l'observance par la communauté de Matthieu de toute la loi juive (Mt 5,17-20) et la pratique de la justice (Mt 3,15; 5,6.10.20; 6,1.33; 21,32). Nous pouvons aussi entre autre citer l'image monothéiste de Dieu, la foi en l'action de Dieu dans le monde et en l'alliance de Dieu avec Israël, la reconnaissance du temple comme l'institution religieuse centrale et l'acceptation fondamentale de l'autorité de l'enseignement des pharisiens (Mt 23,2f). Matthieu recourt également aux commandements de la Thora tels que l'aumône, la prière et le jeûne (Mt 6,1-18), le Sabbat (Mt 12,1-14; 24,20), aux prescriptions de pureté (Mt 15,1-20; 23,25f), ainsi qu'aux figures prophétiques du judaïsme comme Moïse (Mt 19,7f; 23,2) et Elie (Mt 11,14; 17,9-13). Cf. *C. Ettl*, Konflikt 16 (note 61).

¹³⁹ Cette position est soutenue par *G.Bornkamm*, Enderwartung 36, qui affirme avec véhémence: «Auf Schritt und Tritt bestätigt das Matthäusevangelium, daß die von ihm repräsentierte Gemeinde sich vom Judentum noch nicht gelöst hat»; *R.Hummel*, Auseinandersetzung 29.31.159, qui présume une appartenance externe et une indépendance interne de la communauté matthéenne vis à vis de la synagogue; *J.A.Overman*, Gospel 3; *A.J.Saldarini*, Community 11-13, qui décrit la communauté de Matthieu comme une association déviante à l'intérieur du judaïsme; *A. von Dobbeler*, Restitution 42; *C.Ettl*, Konflikt 11 (note 51); *M.Gielen*, Konflikt 473, qui estime que la compréhension de soi de Matthieu et de sa communauté est juive et la séparation de la communauté avec le judaïsme n'est pas encore totalement effectuée; *S.Brown*, Community 216; *B. Repschinski*, Stories 343-349; *P. Fiedler*, Israel 69-73.

¹⁴⁰ *U.Luz*, Matthäus I 95, résume bien cette position dans ce mot: «M.E. gehört die mathäische Gemeinde, deren Mission im Land Israel zu Ende gekommen ist, nicht mehr zur jüdischen Synagoge». Dans le même sens voir aussi *E. Schweizer*, Gemeinde 9-13; *J.P.Meier*, Vision 15-17; *U.Schnelle*, Theologie 423; Einleitung 265; *P.Pokorný/U.Heckel*, Einleitung 453; *K.Pantle-Schieber*, Anmerkungen 145-162; *J.Roloff*, Kirche 146-154; *D. A Hagner*, Sitz im Leben 32-53; *R. Feldmeier*, Gnade 92; Israel 141.

synagogues» (Mt 4,23; 9,35; 10,17; 12,9; 13,54; 23,34; et aussi Mt 6,2.5; 23,6). Il parle aussi régulièrement des «scribes et pharisiens juifs» (Mt 5,20; 7,29; 12,38; 15,4; 23,2.13.15.23.25.27.29). Ceci laisse supposer que la communauté matthéenne avait ses propres scribes et sa propre assemblée, qui dans l'évangile de Matthieu est nommée *ἐκκλησία* (Mt 18,15-17; Cf Mt 16,18). Le Jésus matthéen fait aussi une critique acerbe de l'agir hypocrite des pharisiens et des scribes (Mt 6,1-18; 23,1-36) et propose la pratique de la parfaite justice (Mt 5,20) et l'accomplissement de la volonté de Dieu (Mt 5,21-48; 6,9-10; 12,50; 15,4; 18,14; 19,3-9; 21,31), qui apparaissent comme la condition «sine qua non» pour l'entrée dans le Royaume des cieux (Mt 23,13). Enfin, dans un discours parabolique, il condamne de façon radicale Israël et prophétise sur la constitution d'un nouveau peuple qui va produire les fruits escomptés (Mt 21,33; 22,14). Un tel langage distancié suggère et confirme bien la séparation désormais irrémédiable de la communauté matthéenne d'avec le judaïsme. Cette apparente rupture consommée a ainsi amené beaucoup de commentateurs à situer la communauté de Matthieu comme une entité extérieure aux murs du judaïsme¹⁴¹.

En ce qui nous concerne, il faut dire que le discours du Jésus matthéen sur «vos/leurs Synagogues» (Mt 4,23; 9,35; 10,17; 12,9; 13,54; 23,34) a bel et bien souligné la distance entre la communauté de Matthieu et le judaïsme, mais rien ne nous permet d'aboutir absolument à la conclusion selon laquelle, cette communauté s'était déjà totalement séparée du judaïsme¹⁴². En effet, la recherche d'autonomie de la communauté matthéenne et l'institution de ses propres assemblées en concurrence avec les synagogues pharisiennes s'insèrent en fait dans le cadre d'un processus de différenciation interne au judaïsme¹⁴³. Voilà qui rend difficile de prendre une position carrée par rapport au débat sur la métaphore des murs, c'est-à-dire sur la question de savoir si la communauté matthéenne se situait à l'intérieur ou à l'extérieur des murs du judaïsme au moment de la rédaction du premier évangile, dès lors que les murs eux-mêmes sont une mouvance cognitive¹⁴⁴. Dans ce cas précis, une position plus nuancée s'avère judicieuse, à savoir que le judaïsme constitue le contexte de vie primaire de la communauté matthéenne et que la situation historique dans laquelle est inscrite cette

¹⁴¹ Cf. *J.Zumstein*, *Matthieu 23*, qui estime que l'église de Matthieu n'est plus un conventicule hérétique à l'intérieur de la synagogue, mais une institution désormais autonome. Telle est également la position de *U.Luz* dans la plupart de ses écrits. Ainsi *U.Luz*, *Matthäus I* 96; *Jesusgeschichte* 26; *Antijudaismus* 310-327. Dans le même ordre d'idée voir aussi *R.E.Brown*, *Nouveau Testament* 257.

¹⁴² Cf. *S.Brown*, *Community* 215; *A.J.Saldarini*, *Community* 66; *M.Gielen*, *Konflikt* 120-122; *J.C.Ingelaere*, *Universalisme* 58; *M. Gielen*, *Konflikt* 120-122; *M. Konradt*, *Israel* 386.

¹⁴³ Cf. *R.Hummel*, *Auseinandersetzung* 28-33, qui soutient que l'église de Matthieu se trouve dans un stade de consolidation d'une vie privée, sans cependant se séparer de l'association juive; *M.Konradt*, *Israel* 386; *M.Ebner*, *Einleitung* 143, qui parle d'un conflit d'autorité des scribes à l'intérieur du judaïsme.

¹⁴⁴ Cf. *K.Backhaus*, *Himmelsherrschaft* 79.

communauté est en permanence marquée par les conflits virulents entre les partisans de Jésus et la synagogue pharisienne¹⁴⁵. En définitive et de façon bien formulée, nous pouvons dire avec *M.Ebner* que sur le plan sociologique, la communauté matthéenne s'est séparée du point de vue du cadre et du personnel de la synagogue, mais elle combat en fait pour le même héritage¹⁴⁶. Cette communauté qui entretenait des rapports conflictuels avec le judaïsme, était en même temps guettée par de nombreux écueils à partir de l'intérieur.

3.3 LA SITUATION INTERNE DE LA COMMUNAUTÉ MATTHÉENNE.

La communauté matthéenne a une mission dans et pour le monde. Voilà pourquoi d'un point de vue interne, on trouve en elle comme dans le monde des «bons et des mauvais» (Mt 5,45). Elle existe comme «corpus permixtum» dans lequel les justes et les injustes vivent ensemble (Mt 13,24-30.47-50; 22,10-14; 25,1-13.31-46)¹⁴⁷. Ce caractère multiculturel de la communauté matthéenne ne pouvait qu'entraîner des conflits et des dissensions au sein de la communauté, mieux ne pouvait qu'enfoncer la communauté dans une crise sans égale¹⁴⁸. C'est ainsi que plusieurs problèmes menaçaient la vie de la communauté.

Premièrement, l'appel incessant dans le premier évangile à faire la volonté de Dieu (Mt 7,21; 12,50; 21,31) est, sans aucun doute, une invitation à demeurer dans l'action de Dieu sans s'affaiblir dans la foi et dans l'amour. Cependant, cet idéal de vie est plus que menacé dans la communauté matthéenne par le «peu de foi» (*ὀλιγόπιστος*) des disciples (Mt 8,26; 14,31; 16,8; 17,20) qui est aussi synonyme du doute (Mt 14,31; 28,17)¹⁴⁹. Pour résoudre ce problème, Matthieu développe une longue parénèse dont le point culminant se trouve dans l'exhortation à accomplir toute la Tora (Mt 5,17-19) et aussi la parfaite justice (Mt 3,15; 5,6.10.20; 6,1.33; 21,32), à pratiquer et à produire les fruits de la foi¹⁵⁰.

¹⁴⁵ Cf. *J.Gnilka*, Matthäus 533; *M.Konradt*, Israel 389; *K. Backhaus*, Himmelherrschaft 79, qui situe le milieu historico-religieux de la communauté matthéenne «circum muros»; *J.Zumstein*, Matthieu 24, pour qui l'église de Matthieu vit à un carrefour social et religieux. D'une part, elle appartient à un milieu religieusement dominé par le judaïsme et socialement structuré par la synagogue. D'autre part elle cherche à conquérir son autonomie et affirmer son indépendance par rapport à ce milieu.

¹⁴⁶ Cf. *M.Ebner*, Einleitung 143; *C.Ettl*, Konflikt; *M.Konradt*, Sendung 424, va dans le même sens lorsqu'il affirme: „Es geht dem Evangelisten darum, seine Gemeinde als legitime Sachwalterin des theologisches Erbes Israels zu positionieren“.

¹⁴⁷ Cf. *C.W.F.Smith*, Church 160; *E.Charpentier*, Matthieu 9; *G.Scheuermann*, Gemeinde 191; *J.Gnilka*, Matthäus I 532; *K.C.Wong*, Theologie 170; *E.Cuvillier*, Matthieu 76; *U.Schnelle*, Theologie 422; Einleitung 266; *P.Pokorný/U.Heckel*, Einleitung 476; *H. Giesen*, Sendung 123; *H. J. Eckstein*, Weisung 387-390; *W. D. Davies/D. C. Allison*, Matthew II 192.

¹⁴⁸ Cf. *K.C.Wong*, Theologie 195.

¹⁴⁹ Cf. *P.Pokorný/U.Heckel*, Einleitung 459.

¹⁵⁰ Cf. Mt 3,10; 5,48; 7,16-20; 12,33; 13,8; 21,18-22.33-46.

Le second grand problème auquel la communauté matthéenne sera confrontée est celui des faux prophètes (*ψευδοπροφήται*). En effet, Matthieu attire l'attention de sa communauté sur ces derniers qui sont des loups rapaces dans la bergerie (Mt 7,1; 24,11). Bien que le profil théologique de ces adversaires ne soit pas clair, on peut, en se référant à Mt 5,17-20; 7,12-27; 11,12; 24,10-13, les classer parmi les antinomistes hellénistiques¹⁵¹. Matthieu les traite de *ἀνομία* c'est-à-dire des gens sans loi, qui commettent l'iniquité (Mt 7,23; 24,12). Ils produisent des mauvais fruits (Mt 7,16-20) et ne font pas la volonté de Dieu (Mt 7,21). Ils contournent la conception éthique de Matthieu et compromettent ainsi par leur comportement scandaleux la foi de certains membres de la communauté et même l'unité de celle-ci (Mt 7,15-23; 18,6-9; 24,12)¹⁵².

Par ailleurs, une lecture attentive du discours ecclésiastique (Mt 18) laisse percevoir, par le renforcement des menaces de sanctions et des mises en garde, qu'il y avait un certain nombre d'abus dans la communauté. C'est ainsi qu'en Mt 18,10, l'exhortation est faite à une partie de la communauté de ne pas mépriser d'autres membres de la communauté, en l'occurrence les petits. Il en va de même pour le verbe *πλανάω* qui vient trois fois de suite pour la petite parabole de la brebis égarée (Mt 18,12-14) et qui est une preuve tangible qu'il y avait des égarements dans la pratique des membres de la communauté de Matthieu. La dureté de cœur dans la vie communautaire a relégué la miséricorde au second plan, au point où l'évangéliste trouve nécessaire d'en faire une exhortation spéciale en Mt 18,35. Tous ces arguments montrent donc que la communauté matthéenne vivait une situation de profonds bouleversements¹⁵³.

Enfin, Matthieu devait affronter la redoutable question de l'universalisme et du particularisme dans sa communauté. Il était question ici de savoir si les membres de la communauté doivent persister dans une voie particulariste, c'est-à-dire ne prêcher qu'aux juifs et vivre à la juive. Ou alors s'ils doivent s'ouvrir à la mission universelle. En d'autres termes, il s'agissait de savoir si les membres de la communauté matthéenne devaient entreprendre oui ou non la mission auprès des païens¹⁵⁴. Cette brûlante question est le reflet de la tension

¹⁵¹ Cf. *U.Schnelle*, *Theologie* 422; *Einleitung* 267.

¹⁵² Cf. *G.Scheuermann*, *Gemeinde* 251; *M.Ebner*, *Einleitung* 144; *U.Schnelle*, *Theologie* 422; *P.Pokorný/U.Heckel*, *Einleitung* 459.

¹⁵³ Cf. *G.Scheuermann*, *Gemeinde* 250-252, qui décrit le processus de bouleversement de la communauté matthéenne en trois phases: la première phase est la rupture de la communauté d'avec la synagogue; la deuxième phase est le conflit avec les faux prophètes (Mt 7,15-23; 18,6-9; 24,10-12); Enfin, comme réaction aux malentendus internes qui constituent la troisième phase, Matthieu renforce les mesures disciplinaires (Mt 18).

¹⁵⁴ C'est cette question centrale que *U.Luz*, *Judéo-chrétien* 87, insinue dans son article lorsqu'il écrit: «Je voudrais laisser ouverte la question de savoir s'il y avait dans la communauté matthéenne des groupes se consacrant déjà à l'évangélisation des païens, si bien que Matthieu aurait pris position dans un débat interne à son Église,

dans le cercle des héritiers de la source des paroles du Seigneur (Q) entre les missionnaires itinérants¹⁵⁵ et les sympathisants sédentaires de Jésus. En effet, les missionnaires itinérants de la source Q semblent ouverts vis à vis des païens (Q 7,1-10; 13,28-30). C'est ainsi qu'ils prévoient d'ailleurs dans leurs traditions des règles d'exception, au cas où dans leur pérégrination il leur est servi un repas qu'un juif ne doit pas normalement manger: «Demeurez dans cette maison-là, mangeant et buvant ce qu'il y aura chez eux» (Q 10,7). Une affirmation qui est réprimée dans la version matthéenne du discours missionnaire (Mt 10,10). Il est donc clair que l'interdiction expressive de la mission auprès des païens (Mt 10,5-6) se trouve en contradiction avec l'attitude ci-dessus décrite des missionnaires itinérants et se comprend dès lors comme un avertissement contre ces derniers. Elle constitue à notre avis l'œuvre des scribes radicaux de la communauté matthéenne qui ne peuvent se représenter la mission auprès des païens que sous la condition d'une acceptation par ces derniers de toute la Tora¹⁵⁶. Ce groupe sédentaire de la communauté matthéenne se considérait comme le peuple de Dieu eschatologique auquel était destinée la Bonne nouvelle du royaume de Dieu. Or ne serait-ce que pour porter cette Bonne Nouvelle au peuple d'Israël tout entier, la vie itinérante s'avérait nécessaire pour les membres de la communauté de Matthieu. D'où l'option résolue pour une mission vers les gentils prônée par Jésus à la fin de l'évangile de Matthieu (Mt 28,16-20)¹⁵⁷.

Au terme de notre investigation sur la communauté matthéenne, nous aboutissons à cette synthèse. La communauté matthéenne est une communauté multiculturelle, composée de chrétiens d'origine juive et de chrétiens issus de la gentilité¹⁵⁸. C'est une communauté qui était localisée en Syrie, probablement aux alentours d'Antioche. Elle était menacée par les ennemis de l'extérieur, en l'occurrence le judaïsme qui constituait son contexte social primaire et avec lequel elle entretenait des

ou si la communauté tout entière se trouvait encore devant le problème de la mission parmi les païens.»

¹⁵⁵ Les missionnaires itinérants sont en fait les tous premiers successeurs de Jésus qui, comme lui-même, menaient un genre de vie ascétique, abandonnant ainsi maison, famille (Lc 14,26; 12,51-53), biens matériels (Lc 9,57-62; 10,1-12) et se détachant de leur communauté villageoise pour, non seulement porter la Bonne Nouvelle du royaume de Dieu aux gens, mais aussi pour la témoigner de leur propre vie. Cf. *M.Ebner/B.Heininger*, Exegese 229; *P.Pokorný/U.Heckel*, Einleitung 346.

¹⁵⁶ Cf. *J.Roloff*, Auseinandersetzung 147. Cette position est encore plus claire chez *M.Ebner*, Einleitung 143, qui écrit: «Es könnte also sein, dass die Heidenmission, gerade im syrischen Raum, von den Q-Wandermissionaren, die auch die mt Jesusgemeinde auf ihren Wanderungen immer wieder besuchen, bereits betrieben wurde, während die Schriftgelehrten vor Ort sich dem heftig widersetzen».

¹⁵⁷ Cf. *P.Pokorný/U.Heckel*, Einleitung 476.

¹⁵⁸ Cf. *K.C.Wong*, Theologie 176, qui justifie le caractère multiculturel de la communauté par l'exhortation de l'évangéliste à la tolérance; *U.Luz*, Antijudaismus 314; *W.J.C.Weren*, History 58; *M.Konradt*, Israel 391, qui insinue que dans la communauté matthéenne, les judéo-chrétiens étaient majoritaires, tandis que les pagano-chrétiens représentaient la minorité.

relations conflictuelles permanentes et par rapport auquel elle prend ses distances. Cette communauté était en même temps menacée au dedans par «le manque de foi» (*ὀλιγόπιστος*) de ses disciples (Mt 6,30; 8,26; 14,31; 16,8; 17,20), l'autoritarisme (Mt 20,22) et le manque d'attention aux plus petits et aux faibles (Mt 18,6). C'est enfin une communauté laminée par les divisions au sujet de la mission auprès des païens. Aussi est-elle écartelée entre la fidélité à ses racines et à son identité propre d'une part, et d'autre part l'appel à la mission universelle.

Après avoir circonscrit la problématique et vu comment elle a été abordée au cours de l'histoire, nous avons tenté de cerner la communauté qui est celle de Matthieu. Il nous revient donc à présent de dévoiler notre projet et de dire le cheminement que nous allons suivre pour aboutir à des résultats probants.

4 UN PROJET, UNE METHODE.

4.1 LE PROJET.

Ces cinq contributions choisies et exposées dans le cadre d'un aperçu sur l'histoire de la recherche ont montré que la majorité des auteurs de ces contributions ont travaillé sur la même thématique, à savoir: justifier la cohabitation dans le même évangile de la stricte concentration de l'activité de Jésus et celle de ses douze disciples en Israël, et de la dimension universelle du salut apporté par Jésus Christ. Pour ce faire, ils sont partis de deux textes fondamentaux que sont Mt 10,5-6 (Cf. Mt 15,24) et Mt 28,18-20. Cependant, remarquable est le fait qu'ils ont débouché sur des résultats totalement différents. Ainsi pour *E.Cuvillier*, le passage du particularisme à l'universalisme dans l'évangile de Matthieu n'est que la conséquence d'un déplacement identitaire aussi bien de la communauté matthéenne (Mt 10,5-6) que du Jésus historique lui-même (Mt 15,21-28) et dont Mt 28,16-20 est l'aboutissement de ce parcours¹⁵⁹. Pour *A. von Dobbeler*, l'envoi en mission des douze aux brebis perdues de la maison d'Israël (Mt 10,5-6) et l'ordre de mission universelle (Mt 28,16-20) loin de s'opposer, s'interpellent mutuellement. Car ces deux ordres de mission sont complémentaires en ceci qu'ils sont l'expression de l'unique mission messianique de Jésus dont l'objectif est d'une part la restitution du peuple d'Israël et d'autre part la conversion des païens au Dieu vivant et vrai¹⁶⁰. *H.Giesen* pour sa part voit dans l'ordre de mission universelle (Mt 28,16-20) non pas l'abrogation de la mission de Jésus et des douze en Israël (Mt 10,5-6), mais plutôt le complément de cette mission, la seule chose supprimée ici étant bien sûr son exclusivité¹⁶¹. Quant à *M.Konradt*, il lit l'évangile de Matthieu dans

¹⁵⁹ Cf. *E.Cuvillier*, Particularisme 501.

¹⁶⁰ Cf. *A. von Dobbeler*, Restitution 41.

¹⁶¹ Cf. *H.Giesen*, Sendung 148.

une approche intégrative qui tient compte à la fois de la place privilégiée du peuple d'Israël dans l'histoire du salut et de l'ouverture incontournable au monde païen, d'autant plus que c'est la mort, la résurrection et l'intronisation de Jésus comme Seigneur de l'univers qui constituent l'instant fondateur de l'universalité du salut dans l'évangile de Matthieu¹⁶². Dans le même sillage, *B. Repschinski* considérait la mission auprès des païens comme un impératif du Christ Ressuscité¹⁶³.

Tout comme les auteurs de ces cinq contributions, nous nous proposons à notre tour de nous axer aussi dans la présente dissertation sur la thématique de la mission auprès des païens, mieux sur l'universalité du salut dans l'évangile de Matthieu. Cependant, face à la multitude et à la divergence des opinions sus-évoquées, nous voulons opter pour un éventail développé des textes, plutôt que de nous limiter à ces deux textes classiques Mt 10,5-6 et Mt 28,16-20. Ceci nous permettra sans doute d'avoir une vision élargie sur la narration matthéenne et par conséquent d'aboutir à une saisie globale de notre problématique. C'est dans ce sens que nous avons choisi d'examiner les textes ci-après: La généalogie de Jésus (Mt 1,1-16); la visite et l'adoration des mages païens au nouveau roi des juifs (Mt 2,1-12); l'aire géographique de l'activité de Jésus au début de son ministère public (Mt 4,23-25); la rencontre de Jésus avec le centurion de Capharnaüm (Mt 8,5-13); la stricte concentration de la mission des douze en Israël (Mt 10,5-6); la rencontre de Jésus avec la femme cananéenne (Mt 15,21-28); la prophétie de Jésus sur la proclamation universelle de la Bonne Nouvelle du Royaume (Mt 24,14); le témoignage de la femme de Pilate (Mt 27,19) et l'envoi en mission universelle par le Ressuscité (Mt 28,16-20). L'analyse de ces différentes péripécies nous permettra certainement de démontrer d'abord que le Jésus matthéen avait en vue les païens depuis le commencement. Ensuite, nous verrons que ces derniers sont des figures paradigmatiques dans l'évangile de Matthieu. C'est dire que leur comportement exemplaire a joué un rôle prépondérant dans l'éclosion de l'universalisme matthéen. L'examen de ces textes nous permettra par ailleurs également de découvrir que la tension entre la tendance particulariste et la tendance universaliste dans l'évangile de Matthieu est le reflet de la division au sein de la communauté matthéenne au sujet de la mission, où s'affrontaient trois courants principaux. Enfin, s'il est vrai, comme l'a montré *M. Konradt* que la mission auprès des païens se fonde sur la conception christologique de l'évangile de Matthieu, dans la mesure où la révélation de l'universalité du salut est liée à la mort salvifique de Jésus et à son élévation comme Seigneur de l'univers¹⁶⁴, il est aussi vrai que cette même mission auprès des païens a également un fondement théologique, en ceci que c'est Dieu qui la légitime en dernière analyse, en donnant tout pouvoir au ciel et sur la terre à son fils Jésus

¹⁶² Cf. *M. Konradt*, Sendung 423; Israel 404.

¹⁶³ Cf. *B. Repschinski*, Heidenmission 443.

¹⁶⁴ Cf. *M. Konradt*, Sendung 423.

Christ comme nous le verrons en Mt 28,16-28. Voilà qui constitue la quatrième affirmation de notre thèse. La volonté d'aboutir à tous ces résultats appelle nécessairement à la mise en place d'une démarche.

4.2 OPTION MÉTHODOLOGIQUE ET PLAN DU TRAVAIL.

Les résultats issus de la recherche en son état actuel peuvent déjà indiquer l'orientation méthodologique que va suivre notre travail. En effet la finalité de cette recherche est, comme nous l'avons vu avec ces contributions dans l'histoire de la recherche, de déceler l'intention de Matthieu d'avoir placé côte à côte dans sa narration d'une part une tendance particulariste qui restreint la mission en Israël et d'autre part une tendance universaliste qui donne l'accès au salut à toutes les nations. Voilà pourquoi l'analyse des différents textes choisis se fera essentiellement dans une perspective synchronique, cette méthode qui consiste à considérer le récit matthéen comme une unité solide et cohérente, mieux à être attentif à la logique narrative du récit dans son ensemble¹⁶⁵. Cette perspective portera sur l'analyse structurale linguistique et l'analyse narrative, ainsi que sur l'horizon théologique du premier évangile¹⁶⁶. Du point de vue structuraliste, nous serons attentifs à l'aspect formel et au contenu des textes¹⁶⁷. Quant à l'analyse narrative, appelée communément narratologie, nous examinerons la forme linguistique des textes, la formation rhétorique des phrases, des épisodes, des scènes, tout comme les questions relatives à la structure des textes, au déroulement de l'action ainsi que les rapports entre les différents protagonistes intervenants dans le récit. Cependant, dans ce processus, nous serons également sensibles à la perspective diachronique de nos péripécies. Celle-ci nous permettra d'approcher les textes à partir des différentes étapes de cette méthode comme un produit littéraire du passé. Les différentes étapes à suivre ici sont par exemple la critique littéraire qui nous permettra de délimiter les textes et de procéder à l'analyse des contextes, le but étant de montrer que le texte, dans sa forme actuelle, est une unité littéraire. Nous procéderons également à la critique des formes, par laquelle nous aboutirons à la détermination du genre littéraire d'un texte¹⁶⁸. L'histoire des traditions sera également une étape importante de l'analyse diachronique d'un texte. C'est ici que nous examinerons les matériaux et motifs qui ont été retravaillés dans une péripécie, en nous interrogeant sur leur origine, le développement qu'ils ont subi, les conditions et l'objectif pour lesquels ils ont été retenus dans

¹⁶⁵Cf. *E. Cuillier*, Particularisme 489; *K-C. Wong*, Theologie 29; *H. Conzelmann/A. Lindemann*, Arbeitsbuch 116. Bien avant eux, *H. Frankemölle*, Evangelist 170, lui accordait une priorité significative par rapport aux autres méthodes, en ceci qu'il entendait par interprétation la tentative de comprendre un texte comme unité de forme et dans un sens global.

¹⁶⁶ Cf. *T. Söding*, Wege 238; *F. Wilk*, Jesus 27; *P. Pokorný/U. Heckel*, Einleitung 338.

¹⁶⁷ Cf. *A. Berlejung*, Grundinformation 45.

¹⁶⁸ Cf. *A. Berlejung*, Grundinformation 42.

ce texte. L'étude synoptique des différentes péripécies, ainsi que la théorie des deux sources nous aideront dans cet exercice. Enfin la critique de rédaction comme dernière étape s'intéressera au profil théologique né par le travail rédactionnel d'un auteur. La question fondamentale ici sera de savoir quels sont les intérêts et intentions spécifiques qui ont conduit l'auteur biblique dans son travail rédactionnel. Par ailleurs, dans notre propos sur la communauté matthéenne, nous avons démontré que l'évangile de Matthieu a été écrit pour une communauté et une réalité sociale bien déterminées. Il a donc à cet effet, comme tous les autres textes de la chrétienté primitive une dimension sociale. C'est dans ce sens que parallèlement à ces deux perspectives sus-évoquées, nous tiendrons aussi compte dans notre travail de la critique sociale¹⁶⁹. Autant dire que nous optons pour notre investigation à la méthode historico-critique.

En ce qui concerne l'articulation générale du travail, notre dissertation aura en plus de cette longue introduction qui tient lieu de prolégomènes à notre recherche, dix chapitres dans son ensemble, dont neuf porteront sur l'analyse exégétique des péripécies et le dixième statuant sur les résultats de notre recherche. Concrètement, dans la partie exégétique, nous aurons à analyser un certain nombre de textes qui constituent le socle de notre thématique. Parmi ces textes, nous avons choisi en premier lieu la généalogie de Jésus dans le premier évangile (Mt 1,1-17). Le choix de ce texte n'est en aucun cas fantaisiste. Le but de l'analyse de ce texte est de mettre en défaut l'opinion traditionnelle selon laquelle, l'accès au salut pour les nations païennes est la conséquence du rejet collectif de Jésus par le peuple d'Israël. Contre ce modèle de substitution, Mt 1,1-17 nous aidera à montrer que l'intégration des païens se trouve déjà inscrite dans la conception narrative de Matthieu dont la présentation de l'histoire du salut commence avec l'élection d'Abraham (Mt 1,1)¹⁷⁰. Ensuite, bien que dans la narration matthéenne, l'activité de Jésus terrestre se soit concentrée de manière conséquente sur Israël, il faut dire que l'ouverture au monde païen, mieux la dimension universelle du salut était déjà signalisée dans le prologue matthéen par l'inclusion des quatre femmes non-juives d'origine dans l'arbre généalogique de Jésus (Mt 1,2-16)¹⁷¹. Dès lors le travail à accomplir dans cette première péripécie consistera d'une part à découvrir ces quatre

¹⁶⁹ Selon *R.E.Brown*, Nouveau Testament 64, la critique sociale étudie le texte comme un reflet du contexte social et culturel dans lequel il a été produit, et comme une réaction à celui-ci. Elle considère le texte comme une fenêtre ouverte sur un monde d'opinions concurrentes. Différents groupes, avec différentes positions politiques, économiques et religieuses, ont forgé le texte pour répondre à leur préoccupations particulières.

¹⁷⁰ *K.Backhaus*, Himmelherrschaft 102, écrivait avec à propos: „Der Erwählungsanspruch, wie Matthäus ihn sieht, setzt Gottes Geschichte mit seinem Volk fort, indem er sich zur Geschichte Gottes mit den Völkern weitert und so das Drama zwischen Gott und seinem Volk nicht abbricht, sondern ans Ziel führt“.

¹⁷¹ Cf. *M.Konradt*, Israel 398.

femmes en les caractérisant, et d'autre part à procéder à une «relecture théologique»¹⁷² de la généalogie de Jésus selon Matthieu.

La péricope de la visite des mages païens au roi des juifs (Mt 2,1-12) que nous voulons analyser en second lieu s'inscrit dans le même sillage. Car c'est également un signal fort de l'universalité de la mission et du salut que Matthieu place au début de sa narration en faisant venir les païens pour adorer Jésus. Par la même occasion, Matthieu met en exergue le caractère paradigmatique de ces païens qui se déplacent en tout premier lieu de l'Orient pour venir rendre hommage au roi des juifs, alors que les autorités juives elles-même vont comploter pour éliminer l'enfant. Pour le démontrer avec conviction, nous allons procéder d'abord à une analyse littéraire qui nous permettra de délimiter¹⁷³ la péricope, d'examiner les subtilités syntaxiques contenues dans celle-ci¹⁷⁴ afin de parvenir à sa structure. Cette analyse littéraire va déboucher enfin sur l'examen des indices issus de la tradition et de ceux relevant du rédacteur dans le récit matthéen. Dans un deuxième temps nous procéderons à une analyse narratologique qui consistera à focaliser notre attention sur la succession des événements, mieux le déroulement de l'action et des actants qui évoluent dans le texte selon leurs fonctions et leur relation entre eux. Cette étude nous amenera alors à la structure des actants. Dans un troisième temps nous allons passer à la critique des formes dont le but pour nous est de découvrir le genre littéraire¹⁷⁵ de notre péricope. Par ailleurs, il n'est pas sans utilité de rappeler l'importance qu'a l'histoire pour notre thématique. Ainsi dans une partie consacrée à l'arrière-plan historique, nous allons nous interroger sur les analogies historico-religieuses de Mt 2,1-12. Toutes ces différentes étapes, mieux tout ce travail minutieux n'a pour seul but que de nous débayer la voie pour aboutir à la critique de rédaction, dont l'objectif ultime est de déceler l'intention théologique de Matthieu dans le récit de l'adoration des mages païens devant le roi des juifs.

¹⁷² Nous tenons cette expression de *M.Ebner/B.Heininger*, Exegese 354, qui l'utilisent pour désigner la critique de rédaction dont le but, selon eux est de découvrir d'une part le profil théologique de chaque évangéliste, mieux l'intention de l'auteur implicite d'une œuvre et d'autre part de s'intéresser aux facteurs qui ont servi dans la refonte du matériel et son arrangement pour la composition de cette œuvre.

¹⁷³ La Délimitation du texte consiste dans le constat que ce dernier, du début jusqu'à la fin, constitue une unité de sens. Pour procéder à la délimitation d'un texte, il faut tenir compte de certains critères que sont par exemple le changement des données de lieu et de temps, l'entrée en scène de nouveaux personnages, le changement de la narration et le style direct. Cf. *M.Ebner/B. Heininger*, 92; *M.Meiser/U.Kühneweg*, Proseminar II 63.

¹⁷⁴ Cette analyse syntaxique consiste, aux dires de *M.Ebner/B.Heininger*, Exegese 98 dans l'examen du genre et de la forme des mots, des phrases et des mots conjonctifs, des subtilités stylistiques comme l'inclusion, l'ironie ainsi que le parallélisme des membres de la phrase.

¹⁷⁵ *M.Ebner/B.Heininger*, Exegese 180, définissent le genre littéraire comme un modèle, un schéma selon lequel les textes sont battis. Le genre littéraire lui-même n'est pas un texte, mais un schéma virtuel qui gouverne la production des textes aussi bien parlés qu'écrits.

Après le récit de la visite des mages, Jésus de Nazareth va inaugurer son ministère public dont Matthieu dans sa stratégie narrative va présenter un résumé en Mt 4,23-25. Ce sommaire qui porte sur l'aire géographique de l'activité didactique et thérapeutique de Jésus va donc nous intéresser, dans la mesure où il circonscrit d'une part l'activité de Jésus en terre d'Israël. Cette interprétation est renforcée par le fait que Matthieu laisse de façon expressive se réaliser l'activité de Jésus *ἐν τῷ λαῷ*¹⁷⁶. D'autre part, par l'évocation de la Syrie (*εἰς ὅλην τὴν Συρίαν*) et les malades qui viennent de cette région, Matthieu entend souligner la perspective d'une mission auprès des païens et fait aussi de ces derniers les destinataires de la Bonne Nouvelle du salut¹⁷⁷. C'est ici que l'approche intégrative de l'évangile de Matthieu développée par *M.Konradt* nous sera d'une grande utilité. Car il est clair dans ce sommaire que Matthieu, en même temps qu'il souligne le privilège d'Israël, insinue également une ouverture au monde païen. Pour aborder ce texte avec compétence, nous le confronterons d'abord dans une approche synoptique avec son parallèle Marc, pour justifier ainsi l'objectif visé par Matthieu dans ses modifications. Ensuite nous allons nous appesantir sur l'analyse du v. 24 qui est fondamental dans cette péricope.

Le quatrième texte qui sera soumis à notre étude est celui qui nous rapporte la célèbre rencontre entre Jésus et un étranger, le centurion païen de l'armée romaine (Mt 8,5-13). L'importance de ce récit pour notre travail n'est plus à démontrer, car il constitue également un signal qui anticipe l'intégration des hommes issus des nations païennes au salut apporté par Jésus, le Messie d'Israël et montre que la foi est l'unique critère déterminant, capable de détruire les frontières entre différentes nations et cultures¹⁷⁸. Car celui qui a une foi semblable à celle du centurion romain, siègera à la table dans le royaume des cieux (Mt 8,11). Pour analyser ce texte, nous allons dans un premier temps le situer dans le contexte qui est le sien. Ensuite nous procéderons d'une manière succincte à une étude comparative entre notre péricope et le témoignage de Lc 7,1-10, ceci dans le but de faire ressortir les modifications de la version matthéenne et les interpréter en conséquence. C'est à l'issue de ce travail de déblayage que nous pourrons donc dégager la portée théologique de Mt 8,5-13 pour notre thématique.

Tous les textes précédemment analysés laissent ressentir dans la narration matthéenne une certaine ouverture envers les païens. Mais malheureusement avec l'ordre de mission de Mt 10,5-6 qui interdit catégoriquement aux Douze l'activité missionnaire auprès des païens, cette volonté d'ouverture semble brisée. Ce texte qui constitue en fait le texte fondamental du particularisme matthéen, mérite ici une particulière

¹⁷⁶ Cf. *M.Konradt*, *Israel* 53 (note 188); *J.Schmidt*, *Heilsverkündigung* 62 (note 83).

¹⁷⁷ Cf. *J.Schmidt*, *Heilsverkündigung* 62 (note 84).

¹⁷⁸ Cf. *K-C.Wong*, *Theologie* 92; *W.Grundmann*, *Matthäus* 375-376; *H.J:Held*, *Wundergeschichten* 199; *M.Konradt*, *Israel* 398.

attention. Nous aurons dès lors une double préoccupation dans cette péricope. D'une part, il faudrait répondre à la question de savoir: quelle signification peut avoir une telle interdiction dans la conception théologique de l'évangéliste Matthieu? D'autre part, il faudrait savoir si cet ordre de mission ne concernerait que le groupe des Douze et s'il serait limité dans le temps. Ces deux questionnements se résument simplement dans cette question fondamentale: Pourquoi Matthieu a-t-il inclu dans sa narration ces paroles choquantes et discriminatoires que sont «ne prenez pas le chemin des païens et n'entrez dans aucune ville de Samaritains. Allez plutôt vers les brebis perdues de la maison d'Israël» (Mt 10,5-6)? Pour répondre à cette question, nous allons évoluer en trois étapes. Dans un premier point nous allons esquisser une analyse littéraire qui nous permettra de délimiter les frontières du texte, de jeter un regard sur la structure d'ensemble du discours missionnaire et d'évoquer la question des sources de Mt 10,1-15. Dans un deuxième moment nous aborderons l'étude détaillée du texte dans laquelle nous allons examiner la syntaxe et le style, puis nous passerons à la description narratologique dans l'étude des actants évoluant dans le texte, enfin nous évoquerons les questions terminologiques en examinant les mots et les expressions fondamentaux contenus dans le texte. Dans la troisième étape nous déboucherons sur la critique de rédaction où nous dévoilerons enfin la visée théologique et ecclésiologique de Matthieu par l'insertion de cette péricope dans son évangile. Quant à la question des relations entre Mt 10,5-6 et Mt 28,19, elle trouvera sa réponse dans l'analyse de Mt 28,16-20.

Un autre texte important sur lequel nous voulons focaliser notre attention est le récit de la guérison de la fille de la femme cananéenne (Mt 15,21-28). L'importance de cette péricope vient du fait que, malgré sa conscience et sa reconnaissance d'être envoyé en Israël comme il l'exprime si bien dans ce mot: «Je n'ai été envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël» (Mt 15,24), le Jésus matthéen finit, après moultes réticences par exaucer la prière de la femme païenne en guérissant sa fille. Cet accueil de cette femme païenne par Jésus est à considérer à juste titre comme une prise de position de Jésus par rapport à la question de la mission auprès des païens. Cette péricope laisse percevoir qu'à l'intérieur de sa mission en Israël, Jésus permet une ouverture pour la mission auprès des païens. Par ce texte, la question de la mission prend un tournant décisif. Car c'est ici que Jésus modifie clairement, non seulement sa propre mission, mais aussi l'ordre de mission donné aux disciples en Mt 10,5-6. C'est en fait dans cette péricope que l'évangéliste Matthieu dans sa narration relativise l'exclusivité de la mission en Israël et par le fait même la brise, ceci grâce à la foi de cette femme païenne (Mt 15,28). Nous pouvons donc récupérer avec raison ici la thèse du déplacement identitaire développée par *E.Cuvillier*¹⁷⁹. Car Jésus, qui

¹⁷⁹ Cf. *E.Cuvillier*, Particularisme 498.

jusqu'ici n'était connu que comme Messie d'Israël est perçu maintenant aussi par la femme cananéenne comme celui qui apporte aussi le salut pour les païens¹⁸⁰. Ce qui anticipe l'universalité du salut qui sera manifestée à la fin de l'évangile.

Pour mieux cerner notre texte, nous allons commencer par circonscrire ses frontières, pour nous rendre compte qu'il constitue une unité littéraire. Ensuite nous ferons quelques observations syntaxiques¹⁸¹ et stylistiques. Une approche narratologique nous permettra par ailleurs de décrypter la succession des faits dans le récit, les motifs qui s'y trouvent, les différents acteurs qui évoluent dans la scène, pour parvenir ainsi à la structure du texte et des actants. Quant à la critique des formes, elle nous aidera à déterminer le genre littéraire qui est celui de Mt 15,21-28. Avant de déboucher sur la critique de rédaction qui dégagera le message de Matthieu et surtout sa visée en incluant ce récit dans son évangile, nous procéderons d'abord à une analyse synoptique entre Mt 15,21-28 et son parallèle Mc 7,24-30. Ceci sera d'une grande utilité pour jauger le travail rédactionnel de Matthieu et tirer ainsi les conséquences pour notre thématique.

Mérite aussi une attention particulière la prophétie de Jésus sur proclamation de la Bonne Nouvelle du royaume dans le monde entier (Mt 24,14). L'importance de cette péricope vient du fait qu'après la prise de position du Jésus matthéen par rapport à la problématique de la mission auprès des gentils, la première évocation explicite de l'universalisme est bel et bien Mt 14,14. C'est ainsi qu'après avoir situé cette prophétie dans son cadre, nous découvrirons son contenu ainsi que sa pointe didactique.

Cette prophétie qui se situe déjà dans un contexte de tension entre Jésus et les autorités juives va nous conduire au procès de Jésus. Ici nous allons nous arrêter particulièrement sur le témoignage d'une étrangère qui est la femme de Pilate (Mt 27,19). Ce verset qui, aux dires de *P. Bonnard* constitue «la principale originalité matthéenne de cette péricope»¹⁸² montre la femme de Pilate, païenne de son état clamer l'innocence de Jésus à travers un rêve promonitoire qu'elle a eu, pendant que son peuple, soutenu par les grands prêtres et les anciens réclame sa mort. Ce comportement paradigmatique d'une païenne, mieux cette voix de la conscience¹⁸³ mérite qu'on lui prête une oreille attentive pour pouvoir déceler le message qui s'y trouve.

Tout le questionnement «pourquoi» qui a été le fil conducteur dans les péripécies précédemment analysées va enfin trouver la réponse dans l'examen de notre dernière péricope à savoir Mt 28,16-20. Car c'est en

¹⁸⁰ Cf. *M.Konrad*, *Israel* 68.

¹⁸¹ L'Analyse syntactique examine en fait la forme linguistique concrète d'un texte, plus précisément les relations entre éléments linguistiques utilisés et les règles selon lesquelles ils sont liés entre eux. Cf. *M.Ebner/B.Heininger*, *Exegese* 93.

¹⁸² *P.Bonnard*, *Matthieu* 397

¹⁸³ Nous tenons cette expression de *J.Schmidt*, *Heilsverkündigung* 293.

définitive ici que se dévoile toute la stratégie narrative de Matthieu dans ce discours solennel du Jésus ressuscité: «Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre. Allez donc, de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, et leur apprenant à observer tout ce que je vous ai prescrit. Et voici que je suis avec vous pour toujours jusqu'à la fin de l'âge» (Mt 28,18-20). Car l'apparition du ressuscité, son intronisation comme seigneur de l'univers et l'ordre de mission en Mt 28,16-20 constituent non seulement la conclusion de l'évangile de Matthieu, mais aussi le point d'évasion sur lequel cet évangile veut se mouvoir et être lu¹⁸⁴. Mt 28,16-20 est en fait la clé théologique et hermeneutique pour la compréhension de l'ensemble de l'évangile¹⁸⁵. Cet ordre de mission ayant un caractère universaliste prononcé vient souligner à grands traits que la dernière volonté de Jésus de Nazareth est que ses auditeurs pratiquent la mission universelle en s'ouvrant aux nations païennes. Autant dire comme la plupart des commentateurs que la mission universelle à toutes les nations est le fondement théologique de Matthieu et sa communauté¹⁸⁶. Notre principale préoccupation dans cette péricope sera donc de clarifier la relation entre cet ordre de mission universaliste et l'ordre de mission orienté vers Israël en Mt 10,5-6. Autrement dit nous voulons savoir si la mission auprès des nations qui est exigée ici vient supprimer la poursuite de la mission auprès d'Israël. Pour atteindre cet objectif, nous allons d'abord délimiter et structurer notre péricope. Puis nous passerons à l'analyse et à la structure des personnages. Dans un troisième moment nous examinerons des indices traditionnels et rédactionnels du texte. Après la détermination du genre littéraire, nous aborderons les questions terminologiques qui seront suivies des analogies historico-religieuses. Enfin nous interpréterons le texte en nous basant sur la rédaction matthéenne.

Le dixième chapitre de notre dissertation sera constitué des résultats issus d'une part de l'analyse de tous ces différents textes et d'autre part de l'analyse de notre thématique en général. Ce chapitre consistera surtout à élucider au plus fort des arguments les différentes thèses susmentionnées qui constituent le socle de notre travail. De la sorte la conclusion de notre recherche apparaîtra comme l'aboutissement normal d'une démarche.

¹⁸⁴ Cf. *U.Schnelle*, *Einleitung* 272.

¹⁸⁵ Cf. *G. Bornkamm*, *Auferstandene* 310.

¹⁸⁶ Cf. *U.Luz*, *Matthäus I* 91; *Matthäus IV* 450; *J.Roloff*, *Kirche* 146-154; *P.Foster*, *Community* 253; *U.Schnelle*, *Theologie* 424.

CHAPITRE I: LA FONCTION DES FEMMES PAÏENNES DANS LA GÉNÉALOGIE MATTHÉENNE (Mt 1,1-17).

Notre thématique tourne autour de la mission vers les païens dans le premier évangile. Cet universalisme, mieux cette ouverture du salut d'Israël à toutes les nations est un thème prédominant dans l'évangile de Matthieu¹, au point qu'il se trouve présent dès la première page de cet évangile et ceci d'une double manière. D'une part, par la mention d'Abraham (v. 1) qui, non seulement rappelle l'histoire de l'alliance², mais aussi et surtout la bénédiction des nations. Car il s'était vu promettre que, par sa descendance, la bénédiction de Dieu atteindrait toutes les nations (Gn 12,3)³. D'autre part, par l'inclusion dans l'arbre généalogique de Jésus des quatre femmes Thamar (v. 3), Rahab (v. 5a), Ruth (v. 5b) et la femme d'Urie le Hittite (v. 6)⁴ dont le dénominateur commun est qu'elles sont toutes d'une manière ou d'une autre des non-juives, des étrangères⁵. Voilà pourquoi la mention de ces quatre femmes, si elle n'est pas «provokativ»⁶, a du moins un message fort à véhiculer⁷. On se demande dès lors si l'inclusion de ces quatre femmes dans la généalogie de Jésus ne préfigure pas déjà l'accueil de son message par les nations païennes? Quelle était sinon l'ultime intention de Matthieu en mentionnant ces quatre femmes dans la notice généalogique de Jésus?

¹ Cf. *F.P.Viljoen*, Community 251.

² Cf. *M.Konradt*, Sendung 416.

³ Cf. *W.D.Davies/D.C.Allison*, Matthew I 158 (note 11). Selon ces auteurs, la mention «fils d'Abraham» sert à annoncer l'intérêt de l'évangéliste pour le salut des païens. Voir aussi *K.H.Ostmeyer*, Stammbaum 181; *U.Luz*, Matthäus I/1 94-95 (note 4); *J.Gnilka*, Matthäus I 7; *H.Frankemölle*, Jahwe-Bund 311-314. 318; *K.Backhaus*, Himmelsherrschaft 89, pour qui, comme fils de David, Jésus est le roi d'Israël et comme fils d'Abraham, il porte la promesse du salut aux nations.

⁴ Cf. *F.Schneider/W.Stenger*, Frauen 187. Ces auteurs s'étonnent de la présence de ces femmes dans la généalogie de Jésus. Car de mémoire de chercheurs, les noms des femmes ne se rencontrent que très rarement dans les registres juifs de générations. On les trouve exceptionnellement dans les généalogies de l'AT dans le cas d'une irrégularité dans la descendance ou d'une caractéristique remarquable liée à telle ou telle femme. *M.Konradt*, Israel 288, est également de cet avis, lui qui montre que l'insertion de ces femmes dans la généalogie de Jésus est d'autant plus frappante que les grands ancêtres même d'Israël comme Sara, Rébecca ou Léa sont absents.

⁵ Cf. *K.Backhaus*, Himmelsherrschaft 89. *R.E.Brown*, Nouveau Testament 217, le confirme également en clarifiant que la caractéristique „étrangère“ de ces quatre femmes vient du fait que les trois premières n'étaient pas israélites, et la quatrième n'était pas mariée à un Israélite. *U.Poplutz*, Welt 38, va aussi dans le même sens et voit dans ces quatre femmes des prosélytes qui comme telles, continuent le motif de la caractérisation de Jésus comme fils d'Abraham.

⁶ *U.Luz*, Matthäus I 135.

⁷ Cf. *G.Kittel*, ThWNT III 1. Il estime que la mention et le choix de ces femmes n'est pas un pur hasard, mais intentionnel. L'évangéliste voudrait avec les noms de ces femmes, instruire sur quelque chose.

1 ANALYSE STRUCTURELLE DE Mt 1, 1-17.

Mt 1,1-17 est une unité littéraire encadrée par ce qu' *Hagner* appelle une inclusion chiasmatisque⁸, c'est-à-dire formée au v.1 du trio *Χριστοῦ...Δαυιδ...Ἀβραάμ* et au v.17 du même trio qu'on va retrouver en sens inverse *Ἀβραάμ...Δαυιδ...Χριστοῦ*. Dans le même sillage, nous notons cette autre inclusion que forment les noms *γενέσεως* (v. 1) et *γενεαί* (v. 17) pour la forme verbale *ἐγέννησεν*⁹. Cette unité littéraire peut se subdiviser en trois principales parties, avec le v. 1 qui tient lieu d'introduction, les vv. 2-16 comme liste généalogique proprement dite, et le v. 17 comme conclusion¹⁰. Matthieu divise en plus la liste généalogique en trois sections de quatorze générations chacune, division tripartite qui se dégage non pas dans le texte même, mais dans le sommaire récapitulatif au v. 17 qui la présente comme suit: (a) vv. 2-6a: d'Abraham à David; (b) vv. 6b-11: de David à la Déportation à Babylone; et (c) vv. 12-16: de la Déportation au Christ¹¹. Ce sommaire récapitulatif du v. 17 mérite néanmoins une attention particulière. Car, à dire vrai le comptage des générations (trois fois quatorze) tel qu'il est présenté ici, ne semble pas être certain. Une comptabilité exacte nous donnerait plutôt 13+14+13 générations¹². Si Matthieu a opté pour ce comptage, c'est qu'il avait un projet précis qu'il va falloir décoder. En effet, il est facilement décelable que quatorze est le double de sept. Matthieu voulait donc sûrement insister sur le nombre sept qu'il utilise régulièrement dans sa narration avec l'idée d'accomplissement¹³. Il en va de même du nombre trois qui est lui aussi, fréquemment utilisé par Matthieu, par moment avec le sens d'accomplissement¹⁴. Matthieu, en utilisant ce comptage voulait donc à coup sûr insister sur ce sens d'accomplissement, mettant ainsi en exergue la conviction que l'histoire du salut qui est sous le contrôle de Dieu trouve en l'avènement de Jésus comme Christ son achèvement¹⁵. Il est aussi possible que la référence au chiffre quatorze représente la valeur numérique de David. Cette emphase sur le nombre quatorze

⁸ Cf. *D.A.Hagner*, Matthew I 5.

⁹ Cf. *M.Eloff*, Exile 77.

¹⁰ Cf. *D.R.Bauer*, Genealogy 139.

¹¹ Cette division tripartite de la généalogie est confirmée par *V.Gillet-Didier*, Généalogies 9, qui souligne que Matthieu dans sa généalogie a présenté un tissage fin entre filiation et périodisation en trois périodes toutes égales comptant quatorze générations dans un schéma historique simple et facilement mémorisable. Voir aussi *P.Bonnard*, Matthieu 15; *D.R.Bauer*, Genealogy 139; *R.Oberforcher*, Genealogien 12; *J.A.Loubser*, Ancêtres 134; *J.C.Hutchison*, Women 163; *H.Stegemann*, Uria 252; *K.H.Ostmeyer*, Genealogien 452.

¹² Cf. *R.Oberforcher*, Genealogien 12; *H.Stegemann*, Uria 252.

¹³ Cf. *M.Eloff*, Exile 80 (note 15).

¹⁴ Cf. *D.R.Bauer*, Genealogy 151 (note 49).

¹⁵ Cf. *D.R.Bauer*, Genealogy 151, pour qui le comptage trois fois quatorze générations indique que Dieu a attentivement et avec souveraineté dirigé l'histoire du salut jusqu'à son accomplissement en Jésus Christ. Ceci implique donc que toute l'histoire du salut est sous le contrôle de Dieu, spécialement l'histoire de Jésus que Matthieu se propose de raconter. Voir aussi *J.Nolland*, women 533.

indique que Matthieu voulait rester fidèle à ce chiffre et montrer que Jésus est le fils de David¹⁶.

Sur le plan syntaxique, cette structure est composée de courtes propositions principales qui donnent à la généalogie une allure monotone¹⁷. Cette monotonie s'exprime dans le cas des hommes par l'emploi, dans l'arbre généalogique, de la même formule grecque *ἐγέννησεν τὸν* dans l'expression stéréotypée X *ἐγέννησεν τὸν* Y. En ce qui concerne les femmes, leurs noms seront précédés par la formule *ἐγέννησεν...ἐκ τῆς* (vv. 3. 5. 6). Par cette quadruple forme *ἐγέννησεν ἐκ τῆς* qui retient l'attention du lecteur, Matthieu veut certainement signaler un intérêt spécial pour ces femmes¹⁸. Cependant cette monotonie sera brisée pour ce qui est du cas de Marie (v. 16). Car ici, Jésus son fils est inséré dans la généalogie par la formule *ἐξ ἧς ἐγεννήθη*, formule qui le met directement en relation avec Marie et non pas avec Joseph qui devrait bénéficier normalement de la continuité transmise par les ancêtres de Jésus. A noter qu'ici le verbe *γεννάω* passe brusquement de la forme active à la forme passive *ἐγεννήθη*. Ces deux éléments, à savoir la voix passive du verbe ainsi que la référence à Marie montrent que Matthieu se trouve face à un combat théologique entre la description de la descendance humaine et la conception surnaturelle de Marie, tout ceci ayant pour but de légitimer l'origine divine de Jésus¹⁹. Voilà qui constitue la différence fondamentale entre l'évocation de Marie et les quatre femmes sus-citées qui ont une importance capitale pour l'interprétation de la généalogie et que nous allons caractériser l'une après l'autre. Mais avant d'y arriver, disons un mot sur le genre littéraire qu'est la généalogie.

¹⁶ *J.Henschen*, DEB 727, a choisi les mots les plus appropriés pour l'exprimer: «Nous nous trouvons donc en présence d'une liste intentionnellement fondée sur un chiffre déterminé; son seul but est de montrer que Jésus, descendant de David et d'Abraham, est le dépositaire de la promesse faite au patriarche, et le nouveau David (Gal. 3,16); venant à la fin d'une série de six fois sept générations, il inaugure avec le commencement de la septième série la plénitude des temps.»; Cf. *D.R.Bauer*, *Genealogy* 151; *J.A.Loubser*, *Ancestors* 134.

¹⁷ Cf. *U.Luz*, *Matthäus I/1* 129.

¹⁸ Cf. *W.D.Davies/D.C.Allison*, *Matthew I* 170.

¹⁹ Cf. *D.R.Bauer*, *Genealogy* 149. En effet, selon *Bauer*, la référence à Marie et cette voix passive n'attirent pas l'attention sur son propre rôle, mais plutôt sur le rôle de Dieu, dans le but d'indiquer que Jésus n'est pas le fils naturel de Joseph, mais qu'il est le fils de Dieu. *R.E.Brown*, *Nouveau Testament* 217 et *U.Luz*, *Matthäus I/1* 135, vont aussi dans le même sens en montrant que ces deux références ont pour fonction de préparer la voie au processus extraordinaire de la conception virginale. Voir aussi *M.Eloff*, *Exile* 78.

2 LA GÉNÉALOGIE COMME GENRE LITTÉRAIRE.

La généalogie comme registre des aïeux ou des ancêtres est un genre littéraire aussi vieux que le temps²⁰. Elle a pour première fonction d'établir les liens de parenté entre les individus ou des groupes d'individus par voie d'ascendance, c'est-à-dire d'enfants à parents, ou par voie de descendance à savoir de parents à enfants²¹. Cette conception des choses vient de la conviction que tout individu ne peut être localisé qu'à travers sa classification dans la lignée d'origine de ses ancêtres. C'est dans ce sens que la question de l'identité de Jésus se réduit d'abord à la question de son origine²². Pour exprimer ainsi ces liens de parenté, les généalogies se subdivisent en généalogie linéaire et en généalogie segmentée²³. A cette première fonction sus-évoquée de la généalogie s'ajoute une seconde où la généalogie joue un rôle de légitimation de l'autorité d'un individu par rapport à sa fonction²⁴. Pour revenir à la notice généalogique qui sert d'ouverture à l'évangile de Matthieu, il faut dire qu'elle est de forme linéaire et descendante et a pour fonction d'une part d'intégrer Jésus dans l'histoire d'Israël et d'autre part de légitimer sa mission messianique pour son peuple juif et de même pour le monde païen²⁵. La présence dans la généalogie de Matthieu de ces quatre femmes étrangères dont nous allons maintenant procéder à la caractérisation en est une preuve patente.

3 CARACTÉRISATION DES QUATRE FEMMES PAÏENNES DE LA GÉNÉALOGIE DE MATTHIEU.

3.1 Tamar.

Femme d'Er, fils aîné de Juda, Tamar dut se déguiser en prostituée pour assurer la progéniture à son défunt mari, obtenant ainsi le droit qui lui

²⁰ Cf. *J.A.Loubser*, *Ancestors* 127, qui parle de la généalogie comme la plus primitive des formes narratives permettant entre autres choses de réguler le statut social d'un individu et sa signification.

²¹ Cf. *V.Gillet-Didier*, *Généalogies* 4

²² Cf. *R.Oberforcher*, *Genealogien* 5.

²³ *V.Gillet-Didier*, *Généalogies* 4, définit la généalogie linéaire comme celle qui peut s'effectuer d'un seul individu à un autre dans chaque génération et la généalogie segmentée comme celle qui, à partir d'un ancêtre commun, on peut suivre plusieurs lignes de descendance ou d'ascendance. Voir aussi *R.Oberforcher*, *Genealogien* 6.

²⁴ Cf. *R.Oberforcher*, *Genealogien* 6. Plus explicite encore à ce sujet est *V.Gillet-Didier*, *Généalogies* 6, qui, parlant de l'évolution de la fonction des généalogies écrit: «La fonction essentielle de nombreuses notices généalogiques va être désormais de servir à montrer et à renforcer la légitimité d'un individu dans l'exercice de la fonction qui est la sienne, voire à appuyer sa promotion à cette fonction en faisant la démonstration de son appartenance à telle grande famille ou celle de ses liens avec telle grande figure du passé.» *K.H.Ostmeyer*, *Genealogien* 457, va également dans ce sens lorsqu'il estime que les généalogies antiques ne veulent pas conduire à une preuve génétique de paternité, mais elles explicitent quelles influences et empreintes leur auteur voulait transmettre comme décisif au devenir de l'enfant.

²⁵ Cf. *R.Oberforcher*, *Genealogien* 11.

était dû (Gn 38). Son origine raciale quant à elle est très discutée. En effet, la tradition biblique (Gn 38; 1Chron 2, 4; Rt 4,12) ne nous donne aucune précision sur ce point²⁶. Cependant, c'est par la réception de l'histoire de Tamar dans le livre des Jubilées²⁷ et le Testament de Juda²⁸, que nous découvrons que Tamar était une Araméenne²⁹. *Philon d'Alexandrie* pour sa part décrit Tamar comme une femme originaire de la Syrie palestinienne (ἀπὸ τῆς Παλαιστίνης Συρίας), autrement dit une Cananéenne, mais qui s'est convertie pour servir la cause du vrai Dieu. Il fait donc ainsi de Tamar une prosélyte³⁰. Il ressort de ce qui précède que Tamar, qu'elle soit une Araméenne ou une Cananéenne est une étrangère, bref une non-juive de naissance³¹.

Sur le plan moral, Tamar apparaît comme une figure paradoxale. Car son union avec Juda était considérée comme une abomination en Israël, ainsi que l'affirme Juda lui-même³². Mais au-delà de cette apparente immoralité sexuelle, Tamar semble être exemptée de toute iniquité. Son action est jugée moins comme son péché à elle que comme celui de Juda son beau-père. Aussi l'AT proclame-t-il clairement la légitimité de Tamar et a une représentation positive d'elle (Gn 38,26; Rt 4,12). Tamar est ici célébrée comme la femme qui, par son action courageuse et subversive a assuré la lignée des générations de la maison de Juda³³. Par là, sa justice se veut, selon l'expression de *J. Assmann*, «une justice connective», c'est-à-dire qui renferme à la fois justice et mémoire et qui relie les vivants et les morts³⁴. Ainsi, Tamar, par son action, intervient avec toute sa personne pour le droit du défunt. La tradition rabbinique

²⁶ Cf. *H. Seebass*, Genesis III 40; *M. Konradt*, Israel 289.

²⁷ Le livre des Jubilées est en fait un écrit juif, qui date de l'an 100 av. J.C. Il reprend les récits du pentateuque de Gn 1 jusqu'à Ex 12. Il est appelé communément «petite Genèse». Cet écrit raconte ainsi dans son chapitre 41, l'histoire de Tamar. Cf. *J. Ebach*, Genesis 37-50 154.

²⁸ Selon la forme littéraire des testaments, chacun des 12 fils de Jacob devait raconter sur son lit de mort sa vie à toute sa famille, ceci pour l'exhorter, en se basant sur ses propres fautes, à une vie vertueuse. C'est ainsi que dans le TestJud, Juda lui-même raconte dans les chapitres 10-12 son histoire avec Tamar et souligne ici sa propre culpabilité. Cf. *J. Ebach*, Genesis 37-50 155.

²⁹ Jub. 41,1: «Dans le quarante-cinquième jubilé, la deuxième semaine, la deuxième année, Juda prit une femme pour son fils aîné, Er, parmi les filles d'Aram, une nommée Tamar.» Test. Jud 10,1: «Après cela, Er, mon fils, prit pour femme Thamar, une Mésopotamienne, fille d'Aram.»

³⁰ Cf. *Philo*, Virt. 221. Selon Philon, Tamar était une Syrienne de Palestine qui avait grandi dans une maison et une cité polythéistes, remplies de statues de culte, d'images religieuses, en un mot d'idoles. Mais elle s'est convertie pour servir la cause du vrai Dieu.

³¹ Cf. *Bill*. I 16; *H. Seebass*, Genesis III 42, pour qui la comparaison de Tamar et Ruth (Rt 4,12) semble résumer ces deux femmes sous le dénominateur commun de „Fremde als Segen“. Cf. aussi *J. Nolland*, Women 538; *M. Konradt*, Israel 290.

³² Test. Jud. 12, 8: “Je ne l’approchai plus tant que je vécus, car j’avais commis cette abomination devant tout Israël.»

³³ Cf. *J. Ebach*, Genesis 37-50 150.

³⁴ Cf. *J. Assmann*, Ma'at 58-91, qui développe abondamment ici la théorie de la justice connective.

a trouvé dans l'acte de Tamar les traits de la providence divine³⁵. Dans le Judaïsme antique, il faut remarquer que, si *Flavius Josèphe* a omis systématiquement l'histoire de Juda et Tamar, ainsi que ses conséquences³⁶, *Philon* d'Alexandrie pour sa part a fait le plus grand éloge de Tamar et loua sa vertu. Car dans une transformation allégorique, *Philon* d'Alexandrie fait de Tamar le symbole de la vertu, de la chasteté et de la victoire. Ainsi, parlant d'elle, il écrit en substance:

«καὶ γὰρ ταύτη προστέτακται χηρευούση καθέζεσθαι ἐν τῷ τοῦ μόνου καὶ σωτήρος οἴκῳ πατρός, δι'ὃν αἰεὶ καταλιποῦσα τὰς τῶν θνητῶν συνουσίας καὶ ὁμιλίας ἡρέμωται μὲν καὶ κεχῆρευκεν ἀνδρωπίνων ἡδονῶν, παραδέχεται δὲ θείαν γονὴν καὶ πληρουμένη τῶν ἀρετῆς σπερμάτων κνοφορεῖ καὶ ὠδίνει καλὰς πράξεις. ἅς ὅταν ἀποτέκη, τὰ κατὰ τῶν ἀντιπάλων ἄρεται βραβεῖα καὶ νικηφόρος ἀναγράφεται σύμβολον ἐπιφερομένη φοῖνικα τῆς νίκης. Θάμαρ γὰρ ἐρμηνεύεται φοῖνιξ» (Deus. Imm. 137)³⁷.

C'est donc, ce nous semble, son origine étrangère et ces qualités qui lui sont attribuées dans le judaïsme qui expliqueraient à coup sûr son inclusion dans la généalogie de Jésus comme mère des jumeaux Pharès et Zara (Mt 1, 3).

3.2 Rahab.

L'évocation de Rahab rappelle inéluctablement la prostituée de Jéricho dont l'histoire est racontée en Jos 2 et la conclusion de cette histoire en Jos 6,22-25. C'est aussi une figure énigmatique. Et de fait l'AT la caractérise d'une part comme πόρνη (Jos 2,1) et d'autre part comme celle qui a sauvé la vie des espions israélites et comme prosélyte pour avoir professé sa foi au Dieu d'Israël (Jos 2,11). C'est donc par sa foi et son hospitalité que cette étrangère procure le salut de toute sa maison (Jos 6,25).

Pour ce qui est de l'origine raciale de Rahab, la majorité des commentateurs s'accordent à dire qu'elle est une cananéenne originaire de Jéricho³⁸, les habitants de Jéricho étant bien sûr les Cananéens³⁹.

³⁵ Cf. bHor 10b qui met en exergue cette providence, en montrant que Tamar pratiqua l'impudicité, et les rois et les prophètes naquirent d'elle. C'est également ce que *J. Steiner*, *Mütter* 25, exprimait lorsqu'il estimait que dans l'acte de Tamar, Dieu a voulu montrer que même dans l'inceste qui se trouve au centre de l'éthique sexuelle juive, même dans la bassesse et à travers elle, il est capable d'écrire son histoire.

³⁶ Cf. *R. Bauckham*, *Tamar* 320 (note 17) qui justifie cette omission.

³⁷ La traduction est de *A. Mosès*, *Philon* 131: „Car celle-ci, devenue veuve, reçoit l'ordre de s'établir dans la maison de son unique père et sauveur (Gn 38,11), pour qui elle renonce à la société et au commerce des mortels, afin de vivre seule, dans le veuvage des plaisirs humains; cependant elle reçoit la semence divine, et lorsqu'elle est pleine des germes de vertu, elle accouche et enfante de belles actions; après les avoir mises au monde, elle remporte le prix sur ses adversaires, et elle est officiellement victorieuse, portant une palme comme symbole de sa victoire; car Tamar veut dire palme“.

³⁸ Cf. *E. Grässer*, *Hebr* III 183; *U. Luz*, *Matthäus* I 135; *W.D. Davies/D.C. Allison*, *Matthew* I 170.

³⁹ *Jos.*, *Ant.* V 5 le confirme clairement. Car parlant de la première exploration des espions israélites dans la ville de Jéricho il écrit: «A peine eut-il établi son camp que les espions se présentèrent, n'ignorant rien de la situation chez les cananéens; en effet ils

Notons que dans la littérature juive, Rahab n'est pas évoquée par *Philon* d'Alexandrie, mais son histoire est abondamment racontée par *Flavius Josèphe* qui se refuse à la caractériser comme prostituée professionnelle⁴⁰, mais plutôt comme la tenancière d'une auberge dans laquelle se sont retirés les espions (ὄντες ἐν τῷ τῆς Παύβης καταγωγίῳ)⁴¹. Il met surtout en exergue sa ruse qui l'a rendue célèbre⁴². Dans le NT, bien que la lettre aux Hébreux et l'épître de Jacques caractérisent aussi Rahab comme ἡ πόρνη, ces écrits lui procurent la plus grande louange en ceci qu'elle est sauvée par sa foi (He 11,31) et justifiée par ses œuvres (Jc 2,25)⁴³. Si de sources rabbiniques, Rahab est considérée comme la femme de Josué et la mère des prêtres et des prophètes⁴⁴, Matthieu pour sa part fait entrer cette païenne et étrangère, cette prostituée, dans l'arbre généalogique de Jésus, comme ancêtre du roi David et comme mère de Boas (Mt 1, 5a)⁴⁵. Question pour lui de montrer que même à travers les mensonges, la faiblesse humaine qui va jusqu'au péché, apparaît la réalité de Dieu qui écrit son histoire avec les hommes⁴⁶.

3.3 Ruth.

Ruth est une moabite (Rt 1,4. 22; 2,2.6.21; 4,5.10)⁴⁷. Elle était ainsi membre de ce peuple dont l'entrée dans l'assemblée de Yahvé était totalement proscrite (Dt 23, 4-6; Neh 13, 1). Cette origine faisait d'elle une étrangère, une non-juive, mieux une païenne (Rt 2,10)⁴⁸. Ruth est le personnage central de ce petit livre qui porte son nom et qui raconte en substance comment une femme étrangère est entrée dans le peuple de Dieu. Dans l'AT, Ruth est caractérisée comme un paradigme de loyauté et un modèle saisissant de fidélité vis-à-vis non seulement de la famille

avaient observé toute la cité librement et d'abord sans qu'on les remarque; ceux des murs qui étaient puissants ou ceux qui, de la façon dont ils étaient faits, n'étaient pas sûrs pour les habitants, et parmi les poternes, celles qui, à cause de leur faiblesse, seraient propices à l'entrée de l'armée.»

⁴⁰ Cf. *D.N.Fewell/D.M.Gunn*, Gender 119. Pour ces derniers, Rahab est une prostituée professionnelle à plein temps, non pas une prétendante d'une nuit comme Tamar; *E.D.Freed*, Women 3-4.

⁴¹ Cf. *Jos.*, Ant. V,8. Il semble souligner ici l'hospitalité de Rahab qui a procuré un lieu de repos aux espions après une dure journée d'inspection de toute la cité.

⁴² Cf. *Jos.*, Ant V,9-15. 26.30.

⁴³ Voir aussi 1 Clem 12,1.

⁴⁴ Cf. *Bill.* I 20-23; *U.Luz*, Matthäus I 133 (note 43).

⁴⁵ Il faut souligner ici le doute de *Y. Zakowitch* sur le fait que Boas est le fils de Rahab. En effet il s'étonne que dans l'AT, Perez, Obed et Salomon nous sont bien connus comme étant fils de Tamar, Ruth et Bethsabée, pendant que pour le cas de Rahab, il n'y a aucune allusion cachée dans l'AT pour l'étrange nouvelle que Boas serait le fils de Rahab. Or cette prostituée joue bel et bien un rôle significatif dans le livre de Josué (Jos 2.6). Cf. *Y. Zakowitch*, NovTest XVII 1.

⁴⁶ Cf. *J.Steiner*, Mütter 25.

⁴⁷ Cf. *Bill.* I 24; *C.Tassin*, Matthieu 24; *I.Fischer*, Ruth 35; *F.S.Spencer*, Foremothers 18, qui décrit ce peuple comme ne rappelant rien d'autre dans la Bible que la triste mémoire de l'inceste (Gn 19,30-38), de l'immoralité et de l'idolâtrie (Nb 25,1-5).

⁴⁸ Cf. *J.Steiner*, Mütter 25.

de son mari, mais aussi du Dieu d'Israël (Rt 1,16-17; 2,11)⁴⁹. Et de fait, ce que Ruth promet à Noémi, n'est rien d'autre que la fidélité jusqu'à la mort et le primat de la relation avec elle qui est au-dessus de toutes choses. Aussi définit-elle le «chez soi» par rapport à une personne et non avant tout par rapport à un pays, à un peuple ou à une divinité. Ainsi, là où Noémi de jour ou de nuit sera, là est pour Ruth un pays. De même le peuple dans lequel elle va s'intégrer, elle le définit au féminin: elle va vers le peuple de sa belle-mère et non vers celui de son défunt mari. Ce peuple est son peuple, parce qu'il est le peuple de Noémi et ce Dieu est son Dieu, parce qu'il est le Dieu de sa belle-mère⁵⁰. De plus, il faudrait souligner ici que cette fidélité de Ruth vis à vis de Noémi ne se rapporte pas seulement à la dimension spatiale ou locale (Partout où tu iras), mais aussi à la dimension temporelle. C'est dire que le serment de Ruth de se lier à sa belle-mère, va au-delà de la mort. Dès lors, le serment de Ruth de ne pas se séparer de sa belle-mère équivaut, à notre avis, à une confession de foi au Dieu et au peuple de sa belle-mère⁵¹. Aussi la tradition juive a-t-elle interprété la parole de Ruth en 1,16 comme la conversion d'une Moabite⁵².

Ruth est également célébrée dans l'AT comme une chance survenue dans la vie de Noémi. Car non seulement elle développe un amour désintéressé vis-à-vis de sa belle-mère, mais aussi elle lui donne ce petit-fils Obed qui transformera son existence et protégera sa vie. C'est dans ce sens que «Ruth vaut pour Noémi mieux que sept fils» (Rt 4,15)⁵³.

Par ailleurs, il faut aussi remarquer que le livre de Ruth s'achève par une généalogie succincte des ancêtres du roi David à partir de Pères (Rt 4,17-22). Cet indice généalogique qui établit les ponts entre Juda à travers Tamar et Ruth jusqu'à David est ici d'une importance capitale. Car cette liste de dix noms sera récupérée par Matthieu et intégrée dans la généalogie de Jésus, qui mentionne seulement cinq femmes, dont Ruth (Mt 1,1-17).

Enfin, en plus de cette belle caractérisation de Ruth dans l'AT, il faut aussi souligner la plus haute considération de cette moabite qui lui vient de la littérature juive. En effet, l'historien juif *Flavius Josèphe* raconte de fond en comble et d'une façon détaillée, malgré quelques changements et omissions⁵⁴ l'histoire de Ruth⁵⁵. En voulant savoir pourquoi il eut

⁴⁹ Cette extrême fidélité de Ruth amène *I.Fischer*, Ruth 43, à la comparer avec Abraham et Rébecca qui ont suivi l'appel de Yahvé et sont devenus l'un et l'autre des ancêtres d'Israël (Gn 12,1-4; Gn 24,58). La seule différence ici est que Ruth n'a suivi aucun appel, mais elle a tout abandonné de sa propre initiative, devenant même irrespectueuse des conseils de sa belle-mère israélienne pour intégrer un pays qu'elle ne connaissait pas avant.

⁵⁰ Cf. *I. Fischer*, Rut 147.

⁵¹ Cf. *M. D. Gow*, Rut 37.

⁵² Cf. *L.L. Bronner*, Approach 148-151.

⁵³ Cf. *J.Harg*, Ahnfrauen 12. En effet, s'appuyant sur ce verset, l'auteur montre que Ruth par sa décision donne à la personne de Noémi une valeur. Par là, elle pose la première pierre pour l'éventualité d'un changement de vie de Noémi.

⁵⁴ Cf. *E.Zenger*, Ruth 104.

besoin de raconter aussi abondamment l'histoire de cette femme, il répond lui-même en ces termes: «τὰ μὲν οὖν κατὰ Ῥούθην ἀναγκαίως διηγησάμην, ἐπιδείξαι βουλόμενος τὴν τοῦ Θεοῦ δύναμιν, ὅτι τούτῳ παράγειν ἐφικτόν ἐστιν εἰς ἀξίωμα λαμπρὸν καὶ τοὺς ἐπιτυχόντας, εἰς οἷον ἀνήγαγε καὶ Δαυίδην ἐκ τοιούτων γενόμενον» (Ant V 337)⁵⁶.

En définitive, la bonne caractérisation de Ruth par l'AT, le Judaïsme ainsi que par la tradition rabbinique qui fait d'elle la mère du Royaume⁵⁷ d'une part, et la notice généalogique qui achève son livre d'autre part, voilà ce nous semble, autant de motivations qui ont amené Matthieu à la mentionner dans sa généalogie comme mère de Jobed et comme ancêtre du roi David (Mt 1,5b).

3.4 La femme d'Urie.

Il faut souligner que la femme d'Urie est la figure la plus complexe de ces quatre femmes. Selon 1R 1-2, elle s'appelle Bethsabée. La tradition biblique la qualifie exceptionnellement de belle femme (2Sm 11,2). Elle devint la femme de David à la suite des graves péchés d'adultère et de meurtre de son mari Urie par David, survenus en 2Sm 11-12. Elle est donc considérée à première vue communément comme une pécheresse. Mais à bien regarder, dans ce récit, la responsabilité de Bethsabée semble ne pas être prise en compte, dans la mesure où la tradition biblique s'intéresse plus au péché de David qu'à celui de Bethsabée (1 R 15,5)⁵⁸. C'est une femme sans grande personnalité et plutôt passive. Raison pour laquelle elle est mentionnée dans la généalogie non pas par son propre nom, mais par le nom son mari Urie le Hittite⁵⁹.

Quant à l'origine raciale de Bethsabée, la tradition biblique ne nous donne aucune information précise à ce sujet⁶⁰. Cependant sur la base de l'identification de son père Eliam (2 Sm 11,3) avec le fils d'Ahithophel le Gironite (2 Sm 23,34), Bethsabée peut être considérée dans une certaine mesure comme étant d'origine israélienne⁶¹. Mais lorsque Bethsabée est apostrophée dans la généalogie comme la femme d'Urie le

⁵⁵ Cf. *Jos.*, Ant. V 318-337.

⁵⁶ Ce que *E.Nodet*, *Flavius Josèphe* 195 traduit: «J'ai été obligé de conter l'histoire de Ruth parce que je voulais montrer la puissance de Dieu, à qui il est loisible d'élever à un rang illustre même le commun des mortels, et c'est à de tels honneurs qu'il éleva David, qui était de pareille extraction.»

⁵⁷ Cf. *Bill.* I 25.

⁵⁸ Cf. *Bill.* I 28f; *G.Kittel*, *ThWNT* III,3,37; Dans le même ordre d'idée, *A.Berlin*, *Characterization* 73, la caractérise moins comme un actant que comme un agent. Voir aussi *H. Stegemann*, *Uria* 259.

⁵⁹ Cf. *W.Megan*, *Women* 28-29, montre que l'histoire de Bethsabée n'est pas comme celle de Tamar, Rahab et Ruth. Ceci, selon cet auteur, vient du fait que Bethsabée comme Marie, est d'un caractère entièrement passif qui laisse décliner son identité par rapport à sa relation avec tel homme ou tel autre.

⁶⁰ Cf. *H.Stegemann*, *Uria* 261; *M.Konradt*, *Israel* 290 (note 22).

⁶¹ Cf. *M.R.J.Bredin*, "gentiles" 97. Selon cet auteur, cet élément militerait contre l'inclusion de Bethsabée dans la généalogie de Jésus pour cause de son origine païenne. Voir aussi *J.Nolland*, *Women* 529 (note 6).

Hittite, son origine israélienne devient controversée, étant entendu que c'est l'origine non juive d'Urie qui se trouve ici soulignée⁶². C'est dire que c'est par son mariage avec Urie le Hittite que Bethsabée est devenue une Hittite, et par voie de conséquence une étrangère et une païenne⁶³. C'est donc dans ce cadre que Bethsabée peut partager cette identité d'étrangère avec les trois autres femmes de la généalogie de Jésus.

De ce portrait succinct de chacune de ces femmes, il ressort que du point de vue racial, Tamar, Rahab et Ruth sont clairement des étrangères. Quant à Bethsabée, elle est Israélite d'origine, mais non-juive par alliance, c'est-à-dire par son mariage avec Urie l'étranger. Sur le plan moral, Bethsabée est sans conteste considérée comme pécheresse. Rahab et Ruth sont des femmes dignes de louange, car elles sont célébrées comme des modèles de prosélytes. Tamar pour sa part semble lier les deux aspects. Car en même temps que pèse sur elle le poids d'une immoralité sexuelle, elle est louée par l'AT pour sa justice et célébrée dans la tradition juive pour sa vertu et sa chasteté⁶⁴. Possédant tous ces indices, il nous revient donc maintenant de justifier leur présence troublante dans la généalogie de Jésus. En d'autres termes, nous voulons découvrir le dessein théologique de l'évangéliste Matthieu en incluant ces femmes dans la généalogie du Messie.

4 IMPLICATIONS THÉOLOGIQUES DE LA PRÉSENCE DES FEMMES PAÏENNES DANS LA GÉNÉALOGIE DE JÉSUS.

Commençons par inventorier et apprécier les différentes thèses classiques développées avant nous à ce sujet.

4.1 INVENTAIRE ET APPRÉCIATION DES DIFFÉRENTES THÈSES.

4.1.1 LES QUATRE FEMMES COMME PÉCHERESSES.

Pour résoudre l'énigme de la présence de ces quatre femmes de l'AT dans la généalogie de Matthieu, trois propositions majeures sont depuis toujours avancées. La première thèse estime ainsi que ces quatre femmes étaient toutes des pécheresses. Matthieu en les incluant dans la généalogie de Jésus voulait mettre en exergue non seulement le rôle du Messie comme celui qui vient sauver son peuple de ses péchés (Mt 1,21),

⁶² R.Oberforcher, *Genealogien* 19; J.Nolland, *Women* 537; J.P.Heil, *Roles* 541; D.R.Bauer, *Function* 146; M.Konradt, *Israel* 290.

⁶³ Cf. H.Stegemann, *Uria* 261. Aux dires de Stegemann, il était bien entendu dans le judaïsme de cette époque que la femme, par le mariage, adoptait la religion de son mari, si la religion de ce dernier a une origine autre que la sienne. Dans le même ordre d'idée, M.Konradt, *Israel* 290, montre que c'est par son mariage avec Urie que Bethsabée est identifiée comme une non-juive, étant donné que Urie était un Hittite (2 Sm 11,3.6).

⁶⁴ Cf. J.Gnilka, *Matthäus* I 8f.

mais aussi montrer la grâce et la souveraineté de Dieu dans l'accomplissement de la promesse faite à David, en dépit de la faiblesse humaine⁶⁵. Mais à bien l'examiner, cette thèse contient en elle-même les germes de sa propre fragilité. Car cette explication trouve une certaine attraction pour le cas de Bethsabée dont l'adultère a naturellement entraîné que son identité soit déclinée par rapport à celle de son mari⁶⁶. Et même dans ce cas, nous avons souligné que le texte semble s'intéresser plus au péché de David, qu'à celui de Bethsabée.

Cette interprétation s'avère impossible pour ce qui est de Ruth. Car elle a toujours été déculpabilisée tant par la tradition biblique que par la tradition juive. Elle est plutôt célébrée comme une prosélyte. En ce qui concerne Tamar, son acte considéré comme sexuellement immoral, a des mobiles purs. Voilà pourquoi elle n'est blâmée ni par l'AT ni par la piété juive⁶⁷. Pour ce qui est de Rahab, il est à supposer que le comportement immoral qui pèse sur elle relève de sa vie passée. Car après sa conversion et sa profession de foi au Dieu d'Israël (Jos 2, 8-21), sa prostitution n'est plus évoquée. Au contraire son action est plutôt louée dans la tradition rabbinique⁶⁸. Tous ces arguments considérés ensemble ne peuvent que battre en brèche une telle interprétation. Aussi nous paraît-il plus logique de nous joindre à d'autres commentateurs pour dire que cette thèse mérite d'être simplement et purement rejetée⁶⁹.

4.1.2 LES QUATRE FEMMES COMME NON-JUIVES.

Pour la seconde thèse, ce qui fait le dénominateur commun entre ces quatre femmes, c'est qu'elles sont affectées par des situations maritales inusuelles et même des scandales sexuels dans leur passé. Par leur inclusion dans la généalogie, Matthieu, aux dires des représentants de

⁶⁵ Saint Jérôme qui est le père de cette thèse écrit en substance: «Notons-le, la généalogie du Sauveur ne comporte la mention d'aucune sainte femme, mais seulement de celles que blâme l'Écriture. Ainsi, il veut montrer que, celui qui était venu pour les pécheurs, descendant des pécheresses, effacerait les péchés de tous. Aussi dans la suite, est-il parlé de Ruth, la moabite, et de Bethsabée, l'épouse d'Urie» *Saint Jérôme*, Matthieu I,3; Voir aussi *Bill. I,15*; Il en est de même pour *F.Schnider/W.Stenger*, Frauen 187, qui montrent que les ancêtres de Jésus ont été cités comme pécheresses dans sa généalogie, pour démontrer que l'arbitraire ainsi que les péchés de l'homme doivent servir à la grâce divine pour offrir au monde un sauveur. Enfin *E.Schweizer*, Matthäus 9, pense que ce qui fait le lien entre ces quatre femmes, c'est qu'elles ont été toutes à tort ou à raison soupçonnées d'impudicité (Gn 38, 14-18; Jos 2,1; 2 Sam 11, 1-5; Rt 3, 7-15). Par là, la puissance de Dieu doit être louée.

⁶⁶ Cf. *U.Luz*, Matthäus I 133.

⁶⁷ Gn 38,26 proclame sa justice, Rt 4,12 la présente sous un angle positif. Dans le livre des Jubilés, le mauvais comportement de Juda vis à vis d'elle lui est pardonné (Cf. Jub. 41,23-25,28). de même dans le Testament de Juda, on ne rencontre pas de reproche personnel vis à vis de Tamar (Cf. TestJud. 10-15).

⁶⁸ Cf. *Bill. I* 20-23.

⁶⁹ Cf. *U.Luz*, Matthäus I 134; *E.D.Freed*, Women 4, abonde dans le même sens quand il fait remarquer que les judéo-chrétiens auxquels Matthieu écrit n'ont pas longtemps considéré ces femmes comme pécheresses, mais plutôt comme héroïnes. Car elles en sont venues à être regardées comme femmes distinguées dans le judaïsme, parce qu'elles ont fait quelque chose de bénéfique pour le peuple juif

cette thèse voulait anticiper le scandale dont Marie fera l'objet lors de sa conception et faire ainsi face aux arguments des incroyants qui estimaient que la naissance du Messie est scandaleuse⁷⁰. A notre avis, cette interprétation est difficilement acceptable pour toutes ces femmes. Elle peut encore équivaloir dans une certaine mesure pour Tamar et Bethsabée. Mais comme nous l'avons montré, dans ces deux situations, l'attention est focalisée plus sur les péchés de leur partenaires que sur ceux de ces femmes. Ensuite on ne saurait comparer le mariage de Ruth, l'adultère de Bethsabée et les fiançailles de Marie. Enfin la formulation passive ἐγεννήθη (v. 16) veut plutôt mettre en relief la conception virginale. Ce qui n'est pas le cas pour ces quatre femmes. Il serait donc plus judicieux de chercher ailleurs que dans cette proposition la solution de la présence de ces quatre femmes dans la généalogie.

4.1.3. LES QUATRE FEMMES COMME ANTICIPATION DU SOI-DISANT SCANDALE DE MARIE.

Les partisans de la troisième thèse soutiennent que la relation entre ces quatre femmes est qu'elles sont toutes d'une manière ou d'une autre des non-juives, des étrangères, mieux les païennes⁷¹. Leur inclusion dans la généalogie de Jésus peut donc être interprétée comme une anticipation à l'intégration des païens dans l'Église qui atteindra son but dans la mission salvatrice du Messie qui se réalisera à la fin de l'évangile de Matthieu (Mt 28,19)⁷². La présence de ces femmes ici confère donc à la généalogie matthéenne une connotation universaliste. Question pour nous de dire que le Christ est venu sauver le monde entier, hommes et femmes, justes et pécheurs, Juifs et gentils⁷³. Cette interprétation mérite une attention particulière. Car nous avons dit précédemment que les trois premières femmes étaient sans conteste des étrangères. Et de plus

⁷⁰ Cf. *J.C.Hutchison*, Women 155, qui voit dans la mention de ces quatre femmes une réponse au scandale public du sujet de Marie, dont l'enfant était supposé illégitime; *R.Brown*, Birth 74, selon qui la combinaison des scandales ou d'unions irrégulières et l'intervention divine à travers ces femmes expliquerait mieux le choix de Matthieu de les inclure dans la généalogie.; *E.D.Freed*, Women 4.

⁷¹ Cf. *E.Schweizer*, Matthäus 9; *R.H.Gundry*, Matthew 15; *F.P.Viljoen*, Community 251; *F.Schneider/W.Stenger*, Frauen 195.

⁷² Cf. *E.Schweizer*, Matthäus 9. Par les noms de ces quatre étrangères, dit-il, Matthieu voulait montrer l'action de Dieu englobant tous les païens, qui atteindra son but en Jésus Christ; *D.R.Bauer*, Genealogy 148, qui estime que Matthieu par l'inclusion de ces femmes voulait attirer l'attention sur l'universalisme de l'évangile et mettre en emphase l'incorporation des gentils dans le peuple de Dieu. Ce point de vue, aux dires de l'auteur est soutenu par la référence au «fils d'Abraham» au v. 1 qui fait allusion à Jésus comme celui qui vient accomplir la promesse faite à Abraham, que par lui toutes les nations de la terre seront bénies et par la désignation de Bethsabée au v. 6 comme la femme d'Urie le Hittite; *I.Penner*, Stammbaum 10; *R.H.Gundry*, Matthew 14; *C.S.Keener*, Matthew 78-81; *H.Stegemann*, Uria 260-266; *K.Backhaus*, Himmelsherrschaft 89; *G.Tisera*, Universalism 44-46; *K.H.Ostmeyer*, Stammbaum 180f; *B.M.Nolan*, Son 62f; *W.D.Davies/D.C.Allison*, Matthew I 171; *M.Konradt*, Israel 291.

⁷³ Cf. *A.Durand*, Matthieu 5; *J.Nolland*, Women 528; *U.Luz*, Matthäus I 135; *J.Gnilka*, Matthäus I 9.

cette approche est confirmée par le fait que certaines d'entre elles (Rahab et Ruth) étaient célébrées comme des prosélytes. Or prosélyte a bel et bien un arrière-goût de paganisme⁷⁴. Quant à la quatrième femme (Bethsabée), elle a acquis cette identité à travers son mari Urie qui était lui-même étranger. Voilà qui, à notre avis, confère à cette troisième thèse un poids et une solidité tout à fait particuliers⁷⁵.

4.2 NOTRE POINT DE VUE: JÉSUS, UN MESSIE UNIVERSEL.

Après la caractérisation de chacune de ces femmes et l'examen minutieux des différentes thèses jusqu'ici développées pour justifier leur présence dans la généalogie de Jésus, nous pouvons dès lors exprimer notre point de vue. En effet la généalogie dans sa généralité a pour but essentiel de décliner l'identité de Jésus, de montrer Qui est Jésus. Il est d'une part fils de David, c'est-à-dire le Messie royal légitime et attendu pour Israël⁷⁶, d'autre part fils d'Abraham, destiné à un rayonnement universel. Il n'est pas sans utilité d'ajouter que Jésus est issu aussi bien de grands parents Juifs que de grands-parents Païens. La présence de ces quatre femmes non-juives dans sa généalogie est plus éloquente à ce sujet que tout autre discours⁷⁷. Significatif également est le nombre même de ces femmes, à savoir quatre. C'est en effet un chiffre cosmique et comme tel, il est un symbole de la totalité et de la perfection, en ceci qu'il unit la sphère cosmique et la sphère divine⁷⁸. On se demande alors si ce chiffre n'a pas ici une signification symbolique qui veut souligner la prétention universelle de Jésus. C'est, à notre avis ce caractère universel de Jésus que Matthieu voulait mettre en évidence en incluant ces quatre femmes païennes dans la généalogie comme ancêtres de Jésus. Il voulait certainement montrer que la promesse faite à Abraham n'est réellement réalisée qu'avec la venue des païens et que Jésus est celui en qui cette promesse est accomplie⁷⁹. Cet universalisme qui traverse toute la narration matthéenne et qui atteint son point culminant dans le manifeste du Ressuscité (Mt 28, 18-20) prend sa source dans cette première page de l'évangile de Matthieu. Aussi la présence de ces quatre femmes s'interpréterait-elle à juste titre comme une prolepse, une

⁷⁴ Cf. *J.C.Hutchinson*, Women 159.

⁷⁵ Cf. *U.Luz*, Matthäus I 135. Il juge aussi cette thèse la plus probable.

⁷⁶ Cf. *U.Poplutz*, Welt 36 (note 146).

⁷⁷ Cf. *M.Konradt*, Israel 291, qui dans un sens analogue montrait que l'évocation des quatre femmes non-juives dans la notice généalogique de Jésus est du point de vue christologique une préfiguration de la dimension universelle du salut apporté par Jésus et sur le plan ecclésiologique c'est un indice qu'Israël était déjà depuis toujours ouvert aux non-juifs. Voir aussi *M.Limbeck*, Matthäus 23; *U.Poplutz*, Welt 38.

⁷⁸ Cf. *I.Penner*, Stammbaum 9;

⁷⁹ Cf. *D.R.Bauer*, Genealogy 149. En effet dans son analyse, il montre que l'inclusion de ces quatre femmes attire l'attention sur Jésus qui amène les païens à adorer Dieu et les intègre dans la nouvelle communauté eschatologique. Autrement dit, cette inclusion rappelle aux lecteurs de l'évangile de Matthieu que Dieu avait en mémoire l'intégration des païens, mais celle-ci ne pouvait être réellement accomplie qu'en Jésus; *K.H.Ostmeyer*, Stammbaum 186.

anticipation à ce testament final du Messie⁸⁰. L'inclusion de ces femmes annonce aussi la solidarité et la complicité qui existeront entre Jésus et les personnes issues du monde païen comme nous allons le voir avec les guérisons opérées dans les territoires païens au début de son ministère public (Mt 4,23-25), le centurion romain (Mt 8, 5-13), la Cananéenne (Mt 15,21-28), la femme de Pilate (Mt 27, 19) et dans un contexte plus proche, les mages païens qui vont s'ébranler de l'Orient pour venir adorer le roi des Juifs, alors que les Juifs eux-mêmes vont se liguer dans une opposition cruelle (Mt 2,1-12). Texte qui fera l'objet du deuxième chapitre de notre travail.

⁸⁰ Cf. *U.Luz*, Matthäus I 35.

CHAPITRE II: LES PAÏENS DEVANT LE ROI DES JUIFS (Mt 2,1-12).

Dans notre premier chapitre, nous avons vu comment l'évangéliste Matthieu souligne dès la première page de son évangile, par l'inclusion des quatre femmes non-juives dans la notice généalogique de Jésus, l'ouverture de ce dernier au monde Païen¹. Dans cette deuxième péricope (Mt 2,1-12), l'évangéliste décrit, comment peu de temps après la naissance de Jésus, les mages païens s'ébranlent de l'Orient pour venir à Jérusalem rendre hommage au nouveau roi des juifs, au grand scandale des autorités juives elles-mêmes. Par cette visite des mages, la dimension universelle du salut est une fois de plus clairement signifiée. En effet, cette venue des mages à Jérusalem qui symbolise le pèlerinage eschatologique des peuples à Sion (Is 60,6)², n'est rien d'autre que la préfiguration de l'entrée des païens dans l'Église. Car, ces mages ont reconnu en Jésus, Fils d'Abraham, non seulement le Messie d'Israël (Mt 2,4-6), mais aussi celui sur qui repose l'espérance de salut des païens. Voilà qui procure à ce texte une importance capitale pour cette recherche.

1 DIVISION ET TRADUCTION DU TEXTE.

1a: Τοῦ δὲ Ἰησοῦ γεννηθέντος ἐν Βηθλὲμ τῆς Ἰουδαίας ἐν ἡμέραις Ἡρώδου τοῦ βασιλέως,	Jésus étant né à Bethléem de Judée aux jours du roi Hérode,
b: ἰδοὺ μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν παρεγένοντο εἰς Ἱεροσόλυμα	voici que des mages venus d'Orient arrivèrent à Jérusalem,
2a: λέγοντες	disant:
b: ποῦ ἐστὶν ὁ τεχθεὶς βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων;	«Où est le roi des juifs qui vient de naître?
c: εἶδομεν γὰρ αὐτοῦ τὸν ἀστέρα ἐν τῇ ἀνατολῇ	Nous avons vu en effet son étoile à l'Orient
d: καὶ ἤλθομεν προσκυνῆσαι αὐτῷ	et nous sommes venus nous prosterner devant lui.»
3a: ἀκούσας δὲ,	En apprenant cette nouvelle,
b: ὁ βασιλεὺς Ἡρώδης ἐταράχθη καὶ πᾶσα ³ Ἱεροσόλυμα μετ' αὐτοῦ	le roi Hérode fut bouleversé et tout Jérusalem avec lui.
4a: καὶ συναγαγὼν πάντας τοὺς ἀρχιερεῖς	Et ayant rassemblé tous les

¹ Cf. K.Backhaus, Himmelherrschaft 88.

² Cf. J.Gnilka, Matthäus I 34; W.D.Davies/D.C.Allison, Matthew I 253; H.Frankemölle, Matthäus I 166; M.Konradt, Israel 294.

³ Dans ce verset le mot πᾶσα (toute) a été omis par D, Prot.Jac 21,2. Cette omission pourrait se comprendre comme relevant d'une simple distraction du copiste. Puisque le nom est déterminé (Ἱεροσόλυμα), πᾶσα est donc à notre avis à sa place.

	καὶ γραμματεῖς τοῦ λαοῦ	grands-prêtres et scribes du peuple,
b:	ἐπυνθάνετο παρ' αὐτῶν	il s'informait auprès d'eux
c:	ποῦ ὁ χριστὸς γεννᾶται.	du lieu où le Christ devait naître.
5a:	οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ ἐν Βηθλέεμ τῆς Ἰουδαίας	Ceux-ci lui dirent: «A Bethléem de Judée;
b:	οὕτως γὰρ γέγραπται διὰ τοῦ προφήτου.	car c'est ce qui est écrit par le prophète.
6a:	καὶ σὺ Βηθλέεμ, γῆ Ἰούδα ⁴ οὐδαμῶς ἐλαχίστη εἶ ἐν τοῖς ἡγεμόσιν Ἰούδα	Et toi Bethléem, terre de Juda, tu n'es nullement pas le plus petit parmi les chefs-lieux de Juda,
b:	ἐκ σοῦ γὰρ ἐξελεύσεται ἡγούμενος	de toi en effet sortira le guide,
c:	ὅστις ποιμανεῖ τὸν λαόν μου τὸν Ἰσραήλ.	qui fera paître mon peuple Israël.»
7a:	Τότε Ἡρώδης λάθρα καλέσας τοὺς μάγους,	Alors Hérode ayant appelé en secret les mages,
b:	ἠκρίβωσεν παρ' αὐτῶν τὸν χρόνον τοῦ φαινομένου ἀστέρος	se fit préciser par eux le temps de l'apparition de l'étoile.
8a:	καὶ πέμψας αὐτοὺς εἰς Βηθλέεμ,	Et les envoyant à Bethléem,
b:	εἶπεν	il dit:
c:	πορευθέντες	«en allant,
d:	ἐξετάσατε ἀκριβῶς περὶ τοῦ παιδίου	renseignez vous avec précision sur l'enfant,
e:	ἐπὰν δὲ εὔρητε,	et quand vous l'aurez trouvé,
f:	ἀπαγγείλατέ μοι,	avertissez moi,
g:	ὅπως κἀγὼ ἐλθὼν προσκυνήσω αὐτῷ.	afin que j'aie moi aussi me prosterner devant lui.»
9a:	οἱ δὲ ἀκούσαντες τοῦ βασιλέως	Ces derniers ayant entendu ces paroles du roi,
b:	ἐπορεύθησαν	se mirent en route,
c:	καὶ ἰδοὺ ὁ ἀστὴρ, ὃν εἶδον ἐν τῇ ἀνατολῇ	et voici que l'étoile qu'ils avaient vue à l'Orient,
d:	προῆγεν αὐτούς,	les précédait,

⁴ L'altération dans ce verset se porte sur la mention γῆ Ἰούδα (terre de Juda), mise en apposition pour Bethléem. En effet cette expression a été remplacée dans certains manuscrits comme D pc it sy par τῆς Ἰουδαίας (de Judée): Ceci peut être pour marquer une certaine adéquation entre les vv. 1 et 5. Mais la majorité des manuscrits ont retenu la très difficile lecture de γῆ Ἰούδα. Pour D.A.Hagner, Matthew I 23, cette lecture vient peut-être de l'influence de Ἰούδα à la fin du second membre de la citation. Quant à R.H.Gundry, Matthew 29, il estime que par cette lecture Matthieu veut faire allusion à Juda, progéniteur de la tribu royale (Mt 1, 2-3), pour souligner ainsi la légitimité de la royauté de Jésus. Cette deuxième hypothèse nous paraît plus argumentée.

e: ἕως ἔλθῶν ἐστάθη	jusqu'à ce qu'elle vint s'arrêter
f: ἐπάνω οὗ ἦν τὸ παιδίον ⁵ .	au-dessus du lieu où était l'enfant.
10a: ἰδόντες δὲ τὸν ἀστέρα,	En voyant l'étoile,
b: ἐχάρησαν χαρὰν μεγάλην σφόδρα.	ils se réjouirent d'une très grande joie.
11a: καὶ ἐλθόντες εἰς τὴν οἰκίαν	Et entrant dans la maison,
b: εἶδον τὸ παιδίον μετὰ Μαρίας τῆς μητρὸς αὐτοῦ,	ils virent le petit enfant, avec Marie, sa mère,
c: καὶ πεσόντες	et tombant à genoux,
d: προσεκύνησαν αὐτῷ	ils se prosternèrent devant lui
e: καὶ ἀνοίξαντες τοὺς θησαυροὺς αὐτῶν,	et ouvrant leurs trésors,
f: προσήνεγκαν αὐτῷ δῶρα, χρυσὸν καὶ λίβανον καὶ σμύρναν	ils lui offrirent des présents: de l'Or et de l'Encens et de la Myrrhe.
12a: καὶ χρηματισθέντες κατ'ὄναρ μὴ ἀνακάμψαι πρὸς Ἡρώδη,	Et ayant été avertis en songe de ne pas retourner auprès d'Hérode,
b: δι' ἄλλης ὁδοῦ ἀνεχώρησαν τὴν χώραν αὐτῶν.	ils rentrèrent dans leur pays par un autre chemin.

2 LA CRITIQUE LITTÉRAIRE.

2.1 DÉLIMITATION DE Mt 2, 1-12.

Après la généalogie qui nous a fait découvrir la carte d'identité de Jésus (Mt 1,1-17) et l'annonciation à Marie, péricope dans laquelle Joseph assume la paternité légale de Jésus (Mt 1,18-25), Mt 2,1-12 nous raconte la visite insolite des mages païens qui sont les premiers à reconnaître la naissance d'un roi des juifs. Le texte commence en effet en Mt 2,1 par cette phrase abrupte: «Τοῦ δὲ Ἰησοῦ γεννηθέντος ἐν Βηθλέεμ τῆς Ἰουδαίας ἐν ἡμέραις τοῦ βασιλείως». Cette phrase marque en fait le début d'une nouvelle unité littéraire, d'autant plus que la naissance est présumée. Apparemment les liens entre notre texte et ces deux passages précédents ne sont pas clairement prononcés. Ceci a amené nombre de commentateurs à voir une indépendance littéraire entre Mt 2,1-12 et son contexte antécédent⁶. Cependant une analyse serrée du texte laisse tout

⁵ D it omet οὗ ἦν et lit tout simplement τοῦ παιδίου, gouverné par ἐπάνω.

⁶ Cf. F.Zinniker, Kindheitsgeschichte 111. Il démontre que la péricope Mt 2,1-12 ne constitue aucune unité avec son contexte antécédent, étant donné qu'elle a une origine particulière. D.A.Hagner, Matthew I 23, abonde dans le même sens lorsqu'il affirme que le chapitre 2 est presque indépendant du chapitre premier. Car ce dernier sert à placer la narration dans un contexte géographique en attirant l'attention sur les noms

de même déceler des liens sémantiques entre Mt 2, 1-12 et ce qui le précède. C'est le cas par exemple du motif de la naissance marquée ici par le mot *γένεσις* (Mt 1,1.18), le verbe *γεννάω* qui couvre toute la généalogie, mais dont les occurrences *ἐγέννησεν* et *ἐγέννηθη* en Mt 1,16 nous intéressent particulièrement. Ce verbe revient également en Mt 1,20; 2,1.4. Il faut aussi souligner la présence du verbe *τίκτω* en Mt 1,23 et Mt 2,2 qui marque également le motif de la naissance et lie notre texte avec la séquence qui le précède⁷. Il est donc évident qu'aussi bien dans la généalogie (Mt 1,1-17), dans l'annonciation (Mt 1,18-25) que dans la visite des mages, référence est faite dans ces trois péripécies à la naissance.

Un autre élément qui lie sémantiquement notre texte avec son contexte antécédent est bien le motif de la royauté. Ce motif en effet joue un rôle prépondérant dans notre péripécie. Dans un premier temps Matthieu se réfère plusieurs fois à Hérode comme *βασιλεύς* (Mt 2, 2.3.9). Ensuite Matthieu décrit aussi Jésus explicitement comme *βασιλεύς τῶν Ἰουδαίων* (Mt 2,2) et surtout dans son rôle dans les *ἡγεμόσιν* et son rôle comme *ἡγούμενος* (Mt 2,6). C'est dire que dans sa présentation, Matthieu juxtapose deux royautés, à savoir celle d'Hérode et celle de Jésus (Mt 2,1-2)⁸. Par ailleurs, dans notre passage, Matthieu présente Jésus d'une façon emphatique comme le roi davidique, ceci par l'association de Jésus avec *Βηθλέεμ* qui était le berceau du roi David (Mt 2,1.6.8; Cf. Jn 7,42)⁹. Ce faisant, Matthieu voudrait faire comprendre la royauté de Jésus dans notre texte en mettant en lumière son rôle comme fils de David¹⁰. Ceci était déjà explicitement exprimé dans la généalogie (Mt 1,1). Cependant, il faut bien souligner que le titre roi ou roi des juifs n'apparaît pas en Mt 1,18-25, séquence qui précède directement notre péripécie. Mais ce motif de la royauté apparaît en filigrane entre ces deux passages par la relation qu'établit Matthieu entre la filiation davidique de Jésus et sa filiation divine. Matthieu subordonne la première à la deuxième. Ainsi, Jésus assume la fonction de fils de David, parce qu'il est précisément le Fils de Dieu qui a été conçu par le Saint Esprit (Mt 1,18.20) et que Dieu appelle indirectement et implicitement «Fils» (Mt 1,23-25)¹¹.

de lieux. La question maintenant est «d'où?» en contraste avec le «qui?» du chapitre 1. Quant à *A.Sand*, Matthäus 51, il estime que le v. 1 marque une nette césure, dans la mesure où la naissance de Jésus est achevée et qu'on a affaire maintenant à des événements post-natals.

⁷ Cf. *U.Luz*, Matthäus I 124-125; *D.A.Hagner*, Matthew I 24.

⁸ Cf. *D.R.Bauer*, Kingship 308.

⁹ Cf. *E.Schweizer*, Matthäus 18; *W.D.Davies/D.C.Allison*, Matthew I 225; *D.R.Bauer*, Kingship 309. *G. Tisera*, Universalism 50, était plus explicite à ce sujet, lorsqu'il démontrait que la référence de la naissance de Jésus à Bethléem de Judée ne saurait être une simple désignation géographique, mais elle est très évocatrice pour la prophétie de l'AT sur le Messie de la lignée de David, qui sera présentée dans la réponse des chefs des prêtres et des anciens du peuple (Mt 2,5) et soutenue par les Écritures (Mt 2,6).

¹⁰ Cf. *D.R.Bauer*, Kingship 309.

¹¹ Cf. *D.R.Bauer*, Kingship 309.

Il en est de même du mot païen dans le prologue matthéen insinué par la présence des quatre femmes qui unit notre texte à son contexte antécédent. Un autre lien sémantique entre la visite des mages et les séquences précédentes est sans doute la mention de la personne de «Jésus». En effet il apparaît dans la généalogie *Ἰησοῦς Χριστός, Χριστοῦ* (Mt 1,1.16), dans le récit de la naissance *Τοῦ δὲ Ἰησοῦ, Ἰησοῦν* (Mt 1,18.21) et dans la visite des mages *Τοῦ δὲ Ἰησοῦ* (Mt 2,1). C'est le même personnage qui est au centre des débats, de la généalogie à la visite des mages, en passant par l'annonciation¹².

Le contexte subséquent à l'épisode de la visite des mages est Mt 2,13-23, une péricope constituée de trois brefs récits à savoir: la fuite en Égypte (v. 13-15), le massacre des enfants de Bethléem (v. 16-18) et l'installation à Nazareth (v. 19-23)¹³. Comme c'était le cas avec son contexte antécédent, notre passage a également des liens sémantiques avec la séquence subséquente. Ainsi comme en Mt 2,1.3.7.12 la figure du roi Hérode occupe toujours la scène (Mt 2,13.15.16.19.22)¹⁴. Mérite également d'être souligné, le motif des songes *κατ'ὄναρ* (Mt 2,12.13.19.22) dont deux occurrences sont gouvernées par le verbe *χρηματίζειν* qui est un terme de révélation ayant une portée visuelle ou visionnaire, mais qui indique en (Mt 2,12.22) une instruction reçue en songes¹⁵. Quant aux autres occurrences, elles sont marquées par l'apparition de *ἄγγελος Κυρίου* (Mt 2,13.19). Remarquable aussi est l'obéissance dont font preuve ceux qui sont sujets de ces révélations. Joseph tout comme les mages (Mt 2,12) obéit sans réticence aucune aux volontés de Dieu et se retire immédiatement *ἀνεχώρησεν* (Mt 2,13.22). Tous ces liens sémantiques ont fait dire à *U.Luz* que sans Mt 2, 1-12, Mt 2,13-23 serait incompréhensible¹⁶.

Pendant, au-delà de tous ces liens sémantiques sus-évoqués, il faut dire qu'avec notre péricope commence quelque chose de nouveau¹⁷. Le texte s'ouvre par les indications de lieu et de temps de la naissance de Jésus. Il est né à *Βηθλέεμ τῆς Ἰουδαίας*. Pour ce qui est du temps, la naissance de Jésus a eu lieu *ἐν ἡμέραις Ἡρώδου τοῦ βασιλέως* (v. 1). Dans le même ordre d'idée, il faut souligner l'entrée en scène de nouveaux personnages que sont ici les *μάγοι, Ἡρώδης* (v. 1) et plus tard le *τεχθεὶς βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων* (v. 2). Ensuite notre passage se démarque des

¹² *P.Bonnard*, Matthieu 24, l'écrivait avec à propos: «Celui dont la généalogie parlait comme «Jésus appelé Christ» (1,16), en qui le récit de la naissance désignait immédiatement «Jésus Christ» (1,18) est maintenant nommé Jésus (2,1)».

¹³ Cf. *P.Bonnard*, Matthieu 27.

¹⁴ Cf. *J.Radermakers*, Matthieu II 41.

¹⁵ Cf. *B.Heininger*, Henochorakel 117.

¹⁶ Cf. *U.Luz*, Matthäus I 158; *J.M.Lagrange*, Matthieu 18, montrait dans le même ordre d'idée que les différents épisodes constituant le chapitre 2 sont étroitement unis dans la même trame. Car c'est la venue des mages qui oblige à préciser que Jésus est né à Jérusalem, selon les Écritures, qui motive la fuite en Égypte et le massacre des innocents, le retour n'est qu'une conséquence nécessaire et l'établissement à Nazareth le pendant de la naissance à Bethléem.

¹⁷ Cf. *J.Gnilka*, Matthäus I 33.

péricopes antécédentes par son genre littéraire. Si en Mt 1,1-17 il était question de la généalogie¹⁸, en Mt 1,18-25, il s'agissait d'un récit d'annonciation¹⁹, en Mt 2,1-12 il est question, comme nous allons le voir dans la critique du genre littéraire, d'une légende midrashique. Enfin un dernier élément qu'il faudrait évoquer est le fait que notre texte s'ouvre au v. 1 par le verbe *παρα-γίνομαι* qui souligne l'arrivée des mages et se referme en Mt 2,12 par le verbe *ἀνα-χωρέω* qui indique le retour de ces derniers. Par là, il est clair que la péricope des mages trouve une fin logique, puisque d'une part, les mages qui, en Mt 2,1 sont entrés en scène, disparaissent en Mt 2,12: *δι'ἄλλης ὁδοῦ ἀνεχώρησαν εἰς τὴν χώραν αὐτῶν*. D'autre part, le but pour lequel les mages sont venus à Jérusalem: *ἤλθομεν προσκυνῆσαι αὐτῷ* (v. 2) a trouvé son accomplissement à Bethléem *καὶ πεισόντες προσεκύνησαν αὐτῷ* (v. 11). Ce qui fait inclusion. Tous ces arguments considérés ensemble, nous amènent à faire de Mt 2,1-12 une unité littéraire et une unité de sens dont nous allons maintenant analyser les éléments syntaxiques.

2.2 ANALYSE SYNTAXIQUE.

L'analyse syntaxique consiste dans l'examen de la forme linguistique concrète d'un texte, c'est-à-dire les relations entre les moyens d'expressions utilisés et les règles selon lesquelles ces différents éléments sont liés entre eux²⁰. Pour mener à bien cette étude, nous allons examiner particulièrement la nature et la forme des mots dans le texte, ensuite nous nous intéresserons à la cohésion du texte, aux subtilités stylistiques, pour enfin déboucher sur la structure de notre péricope.

Nous commençons l'examen de la nature des mots en dressant ce tableau.

<i>Nature des mots</i>	Articles	Substantifs	Pro-noms	Verbes	Adjectifs	Adverbes	Pré-positions	Con-jonctions
<i>Fréquence</i>	32	56	20	47	3	11	21	19

Ce tableau succinct laisse apparaître que le texte est prédominé par les substantifs. Nous serions ainsi tentés, compte tenu de ces statistiques de décrire la péricope comme statique²¹. Mais en nous référant au poids des

¹⁸ La généalogie peut s'entendre comme ce genre littéraire qui a pour but d'insérer quelqu'un dans le tissu historique et social, lui conférant ainsi autorité et légitimité. Cf. *V.Gillet-Didier, Généalogies 4*.

¹⁹ Les annonces constituent ce type de récits dont le schéma comporte souvent sept parties à savoir: la situation, l'apparition de l'Ange, la peur devant l'apparition, le message de l'Ange, l'objection du destinataire, le signe donné par l'Ange pour lever le doute, la réalisation du message. Cf. *C.Tassin, Matthieu 26*.

²⁰ Cf. *W.Egger, Methodenlehre 77*.

²¹ Cf. *M.Ebner/B.Heininger, Exegese 93*, estiment que lorsque les substantifs et les adjectifs dominent, le texte est décrit comme statique. Mais s'il est riche en verbes, il est par conséquent dynamique.

verbes contenus dans le texte et qui sont en plus renforcés par les adverbes, nous pouvons affirmer que le texte est plutôt dynamique. Car il s'agit en effet de la description d'un événement²².

En ce qui concerne la forme des mots, nous porterons un intérêt particulier pour l'élément verbal, surtout pour ce qui est des modes des verbes contenus dans le texte. A ce sujet, l'indicatif et le participe dominant la scène²³. Quant aux temps, il y a lieu de souligner que le texte est écrit dans son ensemble à l'aoriste qui est le temps par excellence de la narration²⁴. Le deuxième élément de la syntaxe sur lequel nous allons maintenant axer notre regard est la cohésion du texte. Soulignons déjà à grands traits le rôle prépondérant que jouent les pronoms²⁵. Il faut également remarquer le rôle primordial que jouent les conjonctions de coordination pour assurer la cohésion du texte²⁶.

Pour ce qui est des subtilités stylistiques, signalons cette tendance pour Matthieu à grossir, à exagérer les événements. Le trouble d'Hérode avec tout Jérusalem (v. 3). Le passif *ἐταράχθη* qui sert à exprimer une réaction de consternation, de grande phobie devant les apparitions extraordinaires confirme cette affirmation²⁷. Il en est de même du rassemblement du sanhédrin *πάντας τοὺς ἀρχιερεῖς καὶ γραμματεῖς τοῦ λαοῦ* en un clin d'œil (v. 4), de l'étoile qui se déplace et qui montre le chemin (v. 2.9) qui sont autant d'indices qui soulignent l'hyperbole. Nous notons aussi la présence dans le texte des éléments emphatiques comme *ἰδοὺ* (v. 1.9) et cette joie inexprimable *ἐχάρησαν χαρὰν μεγάλην σφόδρα* dont font preuve les mages à la vue de l'étoile²⁸. Nous ne saurions terminer cet excursus sur les subtilités stylistiques sans signaler le parallélisme qui existe entre les deux discours directs aux vv. 2 et 8. En effet ces deux discours sont bâtis de la même façon. Ils commencent par la question

²² L'événement est entendu ici comme une réalité factuelle ou fictive décrite dans un texte. Cf. *M.Ebner/B.Heininger*, Exegese 71.

²³ Nous avons 17 occurrences pour l'indicatif, 16 pour le participe. Quant au subjonctif, l'impératif et l'infinitif, ils ont chacun 2 occurrences.

²⁴ L'aoriste est ce temps qui décrit une action instantanée, unique et achevée dans le passé. Dans notre texte, cette action porte bien sûr sur la venue de Jésus dans l'histoire. Aussi ce temps revient-il 30 fois dans notre péricope.

²⁵ Qu'ils soient personnels, relatifs ou démonstratifs, les pronoms sont très récurrents dans notre récit. C'est ainsi par exemple que les mages sont nommés deux fois seulement dans toute la péricope (Mt 2, 1.7). Entre temps, la cohésion du texte est assurée soit par les pronoms personnels contenus dans les verbes (v. 2.8. 9b.c.10-12) soit par le pronom démonstratif (v. 9a), soit par le pronom personnel *αὐτός* (v. 7b.8a.11e.12b). Il en est de même pour Hérode qui n'est nommé que trois fois (v. 1a.3b 7a) et pour Jésus qui est nommé une fois seulement (v.1a) et qui, dans le reste du texte revient sous la forme de pronoms personnels

²⁶ C'est le cas précisément de la parataxe, c'est-à-dire cet emploi abusif de la conjonction de coordination *καὶ* qu'on retrouve dans la péricope.

²⁷ Cf. *H. Balz*, „ταράσσω“, EWNT III 804.

²⁸ En effet, l'emphase est soulignée ici par le verbe *ἐχάρησαν* qui est suivi de l'accusatif *χαρὰν* qui, lui-même est renforcé par l'adjectif *μεγάλην*. Tout ceci pour mettre en relief la joie qui est signifiée par ce verbe. Cf. *F. Blass/A. Debrunner*, Grammatik n° 133 § 1; *D.A.Hagner*, Matthew I 30.

sur le βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων (v. 2) ou l'enfant (v. 8) et se terminent par le vœu formulé de l'adorer (προσκυνέω)²⁹. Enfin, concernant toujours le style, nous pouvons souligner cette évidence à savoir que Matthieu a bâti son récit sur les contrastes et les oppositions³⁰ qui se ressentent sur tous les plans: au plan narratif, théologique, géographique ainsi que des personnages. Tout ce conflit narratif est résumé ainsi par *J.Radermakers*³¹.

Intéressant est de montrer comment l'intronisation de Jésus et le détronement d'Hérode se déploient dans ce conflit narratif. En effet, Matthieu, en Mt 2,1 présente Hérode avec son titre ou en d'autres termes sa fonction politique (ἐν ἡμέραις Ἡρώδου τοῦ βασιλέως). Sous cette forme, il sera encore désigné seulement une fois comme ὁ βασιλεὺς Ἡρώδης (Mt 2,3). Jusqu'à ce moment précis, Hérode peut encore être considéré comme roi. Cependant, à partir de la rencontre avec les mages, commence le délabrement de la royauté d'Hérode. Car en Mt 2,7, il n'apparaît plus que son nom propre (Hérode) et en Mt 2,9, évocation est faite seulement et pour la dernière fois de son titre (βασιλεύς). Après que les mages sont tombés la face contre terre devant l'enfant et l'ont adoré comme roi (Mt 2,11), la royauté d'Hérode n'est plus que de l'ordre du passé, car il est effectivement détroné. Il continue à jouer un rôle dans le récit, mais il n'est plus désigné que comme Hérode (Mt 2,12.13.15.16.19), Matthieu ne prend plus en compte son titre de roi. Telle est ce nous semble, la présentation sur le plan narratif de la royauté de Jésus en opposition à celle d'Hérode qui a été détroné par l'enfant Jésus³².

Après cet aperçu sur les questions stylistiques, venons en maintenant à l'articulation du texte. Abstraction faite du v. 1a qui tient lieu de transition qui nous donne des indications de temps et de lieu de cet événement et lie notre texte avec son contexte antécédent, l'histoire des mages proprement dite va des vv. 1b-12. Elle s'articule en deux parties³³. Dans la première partie il est question de la rencontre des mages avec le faux roi des juifs Hérode et l'action ici se déroule exclusivement à Jérusalem (v. 1b-8) et la seconde partie porte sur la rencontre des mages avec le vrai roi des juifs à Bethléem (v. 9-12). La

²⁹ Cf. *U.Luz*, Matthäus I 113.

³⁰ Cf. *J.Gnilka*, Matthäus I 34; *H.Frankemölle*, Matthäus 161; *J.Ernst*, Matthäus 29; *U.Luz*, Matthäus I 113.

³¹ Cf. *J.Radermakers*, Matthieu II 41. Pendant que les païens découvrent en Jésus la lumière et le salut, les juifs sont dramatiquement bouleversés. A la joie des uns correspondent la peur, la colère et la violence des autres.

³² Cf. *T. Holtmann*, Magier 107 (note 214).

³³ Cette division bipartite du récit est corroborée par la majorité des commentateurs. Mais les différences surviennent au niveau du découpage. Pour *J.Gnilka*, Matthäus I 33 et *C.Tassin*, Matthieu 29, la première partie à savoir l'action à Jérusalem va des vv. 1-8 et la deuxième partie, l'action à Bethléem va des vv. 9-12. Par contre *U.Luz*, Matthäus I 113, la première partie commence au v. 3 et s'achève au v. 9a et la deuxième partie du v. 9b-12. Quant à *R.E.Brown*, Birth 178-179, le premier acte va des vv. 1-6 et le second des vv. 7-12.

première partie s'ouvre en effet par l'arrivée des mages à Jérusalem et leur questionnement: «*ποῦ ἐστὶν ὁ τεχθεὶς βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων;*» (v. 1b-2). Ensuite, nous assistons au bouleversement (*ἐταράχθη*) d'Hérode avec tout son entourage (*πᾶσα Ἱεροσόλυμα*) qui débouche sur la convocation des chefs des prêtres et des maîtres de la loi et l'identification par ceux-ci du lieu de la naissance du Christ (v. 3-6). Enfin, cette première séquence s'achève par l'entretien d'Hérode avec les mages, mieux par la réponse des mages à Hérode sur la question du temps de la naissance de Jésus et par le faux projet d'Hérode de vouloir aller adorer l'enfant (v. 7-8).

La deuxième séquence dont l'action se déroule à Bethléem est construite d'une façon antithétique par rapport à la première. Ainsi elle s'ouvre par le départ des mages de Jérusalem pour Bethléem et la réapparition de l'étoile (*ὁ ἀστὴρ*) qu'ils avaient vue se lever de l'Orient (v. 9). Ensuite, au bouleversement d'Hérode et son entourage dans la première partie, correspond la grande joie des mages (*ἐχάρησαν χαρὰν μεγάλην σφόδρα*) à la vue de l'enfant et leur prokune (*προσεκύνησαν*) devant ce dernier (v.10-11). Enfin, elle s'achève par la déviation (*χρηματισθέντες κατ'ὄναρ*) du mauvais dessein d'Hérode par Dieu et le retour (*ἀνεχώρησαν*) des mages dans leur pays, et ceci par un autre chemin (v. 12). Cette construction antithétique du texte a pour but de mettre en relief le conflit narratif qui oppose la stratégie d'Hérode à celle de Dieu. Cette dynamique textuelle nous fait donc déboucher sur une structure du récit en six petites scènes dont trois pour l'action à Jérusalem et trois pour l'action à Bethléem.

LA STRUCTURE DE Mt 2, 1-12.

Transition (V. 1a).

I. L'action à Jérusalem (V. 1b-8)

- a) Les mages et le questionnement (V. 1b- 2).
- b) Hérode et son entourage (V. 3-6)
- c) Hérode et les mages (V. 7-8).

II. L'action à Bethléem (V. 9-12)

- a') Les mages et l'étoile (V. 9).
- b') La joie des mages et l'adoration de l'enfant (V. 10-11).
- c') Le retour des mages (V. 12).

2.3 L'ANALYSE DES FIGURES ET ACTANTS³⁴ CONTENUS DANS LE TEXTE.

2.3.1 CARACTÉRISATION DES ACTANTS.

Les mages peuvent être considérés à juste titre comme le point angulaire de cette péricope³⁵. C'est ainsi qu'après la naissance de Jésus, ils sont les tous premiers à s'émouvoir et aller à sa quête. Et voilà que s'ébranlant de l'Orient (*ἀπὸ ἀνατολῶν*), ils arrivent à Jérusalem (v. 1b). Ces mages, dans leur langage païen, s'informent au v. 2b sur le nouveau roi des juifs *ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων*³⁶ et ont pour intention de se prosterner (*προσκυνέω*) devant lui (v. 2d). Ces mages sur leur chemin entrent en contact avec Hérode (v. 7-8). Ils l'écoutent même avec l'intention de lui obéir. C'est le sens du verbe *ἀκούσαντες* (v. 9a), mais ils reconnaissent finalement dans l'étoile qui les précédait, le guide qui les conduisit jusqu'au vrai sauveur. C'est pourquoi, à la vue de l'étoile, nous dit le texte, ils se réjouirent d'une très grande joie *ἐχάρησαν χαρὰν μεγάλην σφόδρα* (v. 10b). Les mages, ayant enfin atteint l'objectif de leur recherche, se jetèrent à genoux devant l'enfant pour l'adorer (v. 11d) Et reconnaissant sa royauté, sa divinité et son humanité, ils lui offrirent leurs présents: or, encens et myrrhe (v. 11f). Et suivant la volonté de Dieu à travers un songe, ils dévièrent les mauvais desseins d'Hérode en rentrant dans leur pays par un autre chemin (v. 12).

Le deuxième grand actant que nous voulons évoquer dans cette étude, c'est l'étoile qui joue un rôle primordial dans le déroulement de l'action. C'est en fait l'étoile qui déclenche l'action. Car elle constitue en fait le point de départ et la cause du déplacement des mages en Mt 2,2 (*εἰδομεν γὰρ αὐτοῦ τὸν ἀστέρα ἐν τῇ ἀνατολῇ καὶ ἦλθομεν προσκυνῆσαι αὐτῷ*)³⁷. Ensuite elle joue le rôle du guide, en ceci qu'elle indique aux mages le chemin qui conduit au sauveur (v. 9c). Enfin, en restant placée au dessus de l'endroit où était l'enfant, elle identifie par là même le sauveur (v. 9 e.f). Autant dire que c'est à l'étoile qu'est dûe la grande joie des mages (*ιδόντες δὲ τὸ ἀστέρα ἐχάρησαν χαρὰν μεγάλην σφόδρα*)³⁸. L'étoile joue donc en

³⁴ Nous voulons commencer par une clarification des termes. Les figures peuvent s'entendre simplement comme les personnes qui interviennent dans le texte. Tandis que les actants sont des personnes ou des choses jouant un rôle dans un récit. Ces derniers peuvent, soit provoquer un événement, soit le subir. Cf. *M.Ebner/BHeininger*, *Exegese* 77 (Note 17).

³⁵ Cf. *J.Gnilka*, *Matthäus I* 42. D'après cet auteur, les mages, comme païens ont trouvé un intérêt particulier pour l'évangéliste Matthieu, parce qu'avec leur arrivée à Jérusalem, ils ont annoncé la venue des païens dans l'Évangile.

³⁶ L'expression „le roi des juifs“ n'apparaît chez Matthieu que sur les lèvres des païens (27,11,29-37) excepté 28,37. Les juifs eux mêmes parlent du «roi d'Israël» (Mt 27,42; Mc 15,32; Jn 1,49; 12,13). Cf. *W.D.Davies/D.C.Allison*, *Matthew I* 233; *U.Luz*, *Matthäus I* 118; *M.Konradt*, *Israel* 292 (note 29).

³⁷ Cf. *G.Garbe*, *Hirte* 28; *M.Konradt*, *Israel* 292, qui voyaient dans l'apparition de l'étoile le déploiement même de l'universalité. Car c'est seulement par un signe céleste que les mages ont pris connaissance de la naissance du nouveau roi.

³⁸ Cf. *T. Holtmann*, *Magier* 12.

définitive un double rôle, à savoir un rôle de déclencheur et un rôle d'adjuvant³⁹.

L'autre figure qui ne saurait passer inaperçue c'est bel et bien le roi Hérode. Celui-ci semble jouer un triple rôle. Premièrement à la question des mages: «Où est le roi des juifs qui vient de naître?» Hérode, auquel s'associent les grands-prêtres, les scribes du peuple et tous les habitants de Jérusalem (*πᾶσα Ἱερουσόλυμα*), fut bouleversé, troublé, inquieté (v. 3b). Ce trouble est une preuve tangible qu' Hérode est fondamentalement opposant. Son opposition devient cruelle. Car ayant été déjoué par les mages, il entra dans une violente fureur qui va le conduire au massacre des innocents (v. 16). Cependant, le même Hérode va envoyer les mages à Bethléem (v. 8a), et va faire semblant de vouloir lui aussi aller rendre hommage à l'enfant-roi (v. 8g). Mais sa consultation nocturne des mages le trahit curieusement. Car ses intentions sont malveillantes. Le mot grec *λάθρα*⁴⁰ au v.7a en est une preuve palpable. Il paraît donc clair qu'Hérode, bien qu'étant doué de mauvais desseins, donc opposant, fait également semblant de jouer le rôle d'adjuvant.

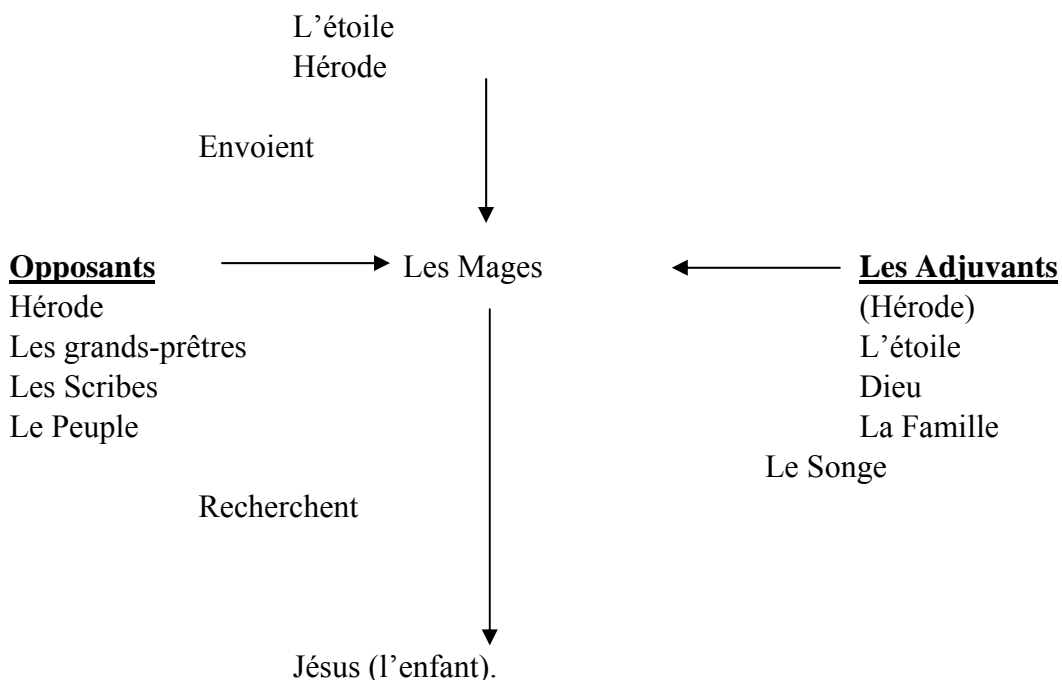
Il est aussi important de souligner que Dieu, ainsi que la famille de l'enfant, bien que passifs, jouent tout de même en silence le rôle d'adjuvant en se préoccupant de la sécurité de l'enfant. Enfin le songe comme dernier actant joue le rôle d'adjuvant, en ceci que c'est grâce à lui (*χρηματισθέντες κατ'ὄναρ*) que les mages vont dévier les mauvais projets d'Hérode, en rentrant dans leur pays par un autre chemin (v. 12).

L'analyse des figures évoluant dans le récit et leur fonctions respectives nous a donc fait aboutir à cette récapitulation: Envoyés par l'étoile, les mages vont à la recherche de Jésus, roi des Juifs et sauveur du monde. Sur leur chemin, ils vont rencontrer les protagonistes et les opposants. Ainsi parmi les protagonistes, nous pouvons citer Dieu, l'étoile, (Hérode), la famille, et le songe. Du côté des opposants, il y a lieu d'évoquer Hérode, les grands-prêtres, les scribes du peuple et tout Jérusalem. Cette récapitulation nous fait ainsi déboucher naturellement sur le schéma ci après.

³⁹ Cf. *H.Frankemölle*, Matthäus 162. En effet selon Frankemölle, cette étoile ne lie pas seulement les deux actions à Jérusalem et à Bethléem, mais elle est plutôt le déclencheur de l'action principale. Par son apparition partent les mages d'Orient, elle les conduit à Jérusalem, son existence bouleverse Hérode et tout Jérusalem dans leur tranquillité, l'étoile instruit les mages sur le chemin vers Bethléem, reste placée au dessus de l'enfant nouvellement né et ordonne aux mages de se mettre à genoux et d'adorer l'enfant.

⁴⁰ Ce mot n'apparaît que deux fois en Matthieu (Mt 1,19; 2,7). dans la première occurrence ce mot signifie la discrétion. Mais dans la seconde il marque les mauvaises intentions d'Hérode. C'est ce que montre d'ailleurs *C.Spicq*, Lexique 878, lorsqu'il dit que le mot *λάθρα* a une double signification. Il peut signifier la discrétion ou marquer les mauvaises intentions et actions.

2.3.2 STRUCTURE DES ACTANTS.



2.4 TRADITION ET RÉDACTION EN Mt 2,1-12.

Une lecture attentive de notre texte nous amène à sentir en lui la main de Matthieu. Car le vocabulaire⁴¹ est caractéristique de son style narratif. Ceci a amené *H.Frankemölle* à considérer toute la péricope comme rédactionnelle⁴². Cependant au delà de ce langage matthéen qu'on a pu déceler dans le texte, nous voulons tout de même souligner la présence dans notre péricope de ces quelques éléments issus de la tradition. Déjà le fait que les évangélistes Matthieu et Luc localisent la naissance de Jésus à *Βηθλέεμ τῆς Ἰουδαίας* (Mt 2,4-5; Lc 2,4.11.15) et le temps de cette

⁴¹ C'est ainsi que d'entrée de jeu, nous avons au v. 1 le génitif absolu (*Τοῦ δὲ Ἰησοῦ γεννηθέντος*) + *ἰδοῦ* qui nous rappelle Mt 1,18), de même le verbe *παραγίνομαι* qui revient aussi en Mt 3,1.13. Au v. 2, nous avons *λέγων, γὰρ, προσκυνέω*. Au v. 3, il y a le participe *ἀκούσας δέ*, et l'expression *πᾶσα Ἱερουσόλυμα* qui est au féminin singulier et qui personnifie Jérusalem. On la rencontre également en Mt 3,5; 8,34; 21,10; 27,53. Le v. 4 contient le verbe *συνάγω* qui vient 24 fois chez Matthieu (Cf. *R. Morgenthaler*, Statistik 145) et le couple *αρχιερεῖς καὶ γραμματεῖς, τοῦ λαοῦ* qui font partie des opposants de Jésus et qu'on retrouve en Mt 21,23; 26,3.47; 27,1. Au v. 5, nous avons *οἱ δέ, εἶπον* gouverné par le datif; *οὕτως γὰρ*. Dans le v. 7, nous rencontrons *τότε, λάθρα* qui nous rappelle Mt 1,19, *καλέω, φαίνω*. Au v. 8, nous pouvons souligner la présence des mots *πέμψας, πορευθεῖς, παιδίον* qui revient 9 fois dans le seul chapitre 2 de Matthieu, *ὅπως, καὶ γὰρ, ἐλθῶν* suivi bien sûr du verbe *προσκυνέω*. Le v. 9 contient *οἱ δέ, ἀκούω, πορεύομαι, ἰδοῦ, ἐλθῶν, ἐπάνω*. Au v. 10, nous avons l'expression *χαρὰ μεγάλη* qu'on retrouve aussi en Mt 28,8, ainsi que le mot *σφόδρα*. Au v. 11, nous pouvons citer *ἐλθῶν, παιδίον, μήτηρ* qui revient 5 fois dans le chapitre 2, *πίπτω* suivi de *προσκυνέω, ἀνοίγω, προσφέρω*. Enfin, au v. 12 le motif des songes souligné par le couple *χρηματισθέντες κατ' ὄναρ* a des correspondants en (1, 20; 2, 13. 19; 2,22), de même que *ἀναχωρέω* qui revient Mt 2,13.22. Cf *U.Luz*; Matthäus I 113 (Note 4).

⁴² Cf. *H.Frankemölle*, Jahwehbund 310.

naissance ἐν ἡμέραις Ἡρῶδου (Mt 2,1; Lc 1,2) sont des indices marquants de la tradition⁴³. Il faut aussi évoquer le motif du songe, mis en relief dans le texte par le verbe *χρηματισθέντες* (Mt 2,12; Lc 2,26) qui serait également traditionnel⁴⁴. Ajoutons encore à cela la présence dans le texte des «Hapaxlegomena»⁴⁵. Cette analyse nous a permis de découvrir que le texte est dans sa grande partie rédactionnel, mais il contient tout de même des éléments qui proviennent de la tradition.

3 LE GENRE LITTÉRAIRE.

Déterminer le genre littéraire de (Mt 2,1-12) n'est pas une tâche aisée. Car à ce sujet les avis des exégètes sont partagés. Et de fait, en 1960, *M.M.Bourke* étudiant le genre littéraire des évangiles de l'enfance chez Matthieu (Mt 1-2), aboutit à la conclusion qu'il s'agit ici d'un midrash haggadique⁴⁶. Ce point de vue sera repris par *G.Stemberger* en 1989 qui va montrer que le Nouveau Testament contient un groupe de textes qui peuvent être considérés à juste titre comme midrash. Parmi ces textes il cite notamment les récits de l'enfance chez Matthieu et chez Luc⁴⁷. Cependant une bonne appréciation de ces points de vue nécessite une saisie claire de ce qu'est le midrash.

En effet, partant du fait que la Bible est considérée comme actuelle dans la continuité, *H.J.Becker* voit dans le midrash un commentaire distant par rapport à un texte, mieux une interprétation de l'Écriture dans ses rapports intertextuels⁴⁸. Car la Bible a besoin d'une actualisation constante. Cette actualisation, aux dires de *G.Stemberger* n'ajoute pas un nouveau sens au texte, mais elle dégage du texte des points importants qui ont une signification pour le présent⁴⁹. Ces différentes définitions du terme midrash nous amènent à voir en lui non pas un genre littéraire, mais plutôt une technique d'interprétation de l'Écriture. *E.Charpentier* et *R.Burnet* vont même plus loin que nous, eux qui parlent du midrash comme d'un style d'interprétation de l'Écriture qui consiste à la rendre plus accessible en faisant des comparaisons avec

⁴³ Cf. *R.E.Brown*, Birth 513; *R.H.Gundry*, Matthew 26; *W.Wiefel*, Matthäus 39.

⁴⁴ Cf. *R.H.Gundry*, Matthew 32, qui trouve que Matthieu a utilisé la traditionnelle révélation à Siméon pour avertir les mages.

⁴⁵ Les Hapaxlegomena de Matthieu sont des mots qui chez lui reviennent une seule fois. C'est le cas du verbe *πυνθάνομαι* (2, 4), du mot *ἐπάν* (2, 8) et du verbe *ἀνακάμπτω* (2, 12). Cf. *R.Morgenthaler*, Statistik 138.98. 72.

⁴⁶ Cf. *M.M.Bourke*, Genus 174. L'auteur justifie cette affirmation par la constante préoccupation de se référer aux écrits de l'AT par rapport à Jésus, en qui ces Écritures s'accomplissent.

⁴⁷ Cf. *G.Stemberger*, Midrash 20.

⁴⁸ Cf. *H.J.Becker*, Midrash 1214.

⁴⁹ Cf. *G.Stemberger*, Midrash 26. *J.Radermakers*, Matthieu II 29, va dans le même sens lorsqu'il définit le midrash comme un commentaire actualisant de l'Écriture à tendance homilétique pour lequel les textes scripturaires demeurent toujours vivants. Car grâce à l'esprit de vie qui l'anime et parce qu'elle est parole du Dieu vivant, l'Écriture doit répondre vitalemment à chaque situation nouvelle. Le midrash est donc la recherche du sens de l'Écriture pour aujourd'hui, afin de faire saisir la portée actuelle de la révélation.

l'époque actuelle⁵⁰. En examinant attentivement Mt 2,1-12, nous pouvons dire que ce souci d'actualisation de l'Écriture, dont il est question dans le midrash est tout à fait prononcé dans notre péricope. Nous n'en voulons pour preuve que cette citation explicite de l'Ancien Testament issue de l'association de Mi 5,1 et 2S 5,2 en Mt 2,5-6 qui vient placer l'événement dans sa perspective prophétique. Dans le même ordre d'idée, une exégèse serrée des vv. 9-12 nous fait aboutir à la révélation du Messie, roi des juifs, aux païens, à travers le signe de l'étoile (v. 9-11), puis par l'intermédiaire d'un songe (v. 12). Et de fait, cette illumination des païens, mieux cette reconnaissance de Jésus par les païens peut encore être considérée à juste titre comme un midrash en tant qu'elle est l'accomplissement de la prophétie d'Isaïe (Is 49,23; 60,3-6) et du psalmiste (Ps 72,10-15) qui évoquent le pèlerinage eschatologique des peuples à Sion⁵¹.

Le midrash n'étant pas un genre littéraire, il faut donc chercher le genre littéraire de Mt 2,1-12 ailleurs que dans le midrash. C'est dans cette recherche continue que *H.Gunkel* voit dans le récit de la visite des mages, un conte païen pour enfants qui a été transféré sur l'enfant Jésus⁵². En le disant, il se base ainsi sur les différents motifs qui fondent généralement ce genre de contes⁵³. Tous ces motifs semblent se retrouver dans notre récit. Cependant, il existe nombre de commentateurs qui considèrent la péricope de l'adoration des mages comme une légende⁵⁴. Cette définition montre que ce qui caractérise la légende en premier, c'est bien le merveilleux ou le fabuleux qui dépasse parfois l'entendement, toute chose qui est présente dans notre récit. C'est peut-être pour cette raison que *J.Gnilka* trouve que la force d'attraction de cette péricope se situe dans son caractère légendaire et voit dans l'action de l'étoile le point culminant de la légende⁵⁵. A côté de cette

⁵⁰ Cf. *E.Charpentier/R.Burnet*, Nouveau Testament 47.

⁵¹ Cf. *J.Radermakers*, Matthieu II 40. Pour ce dernier, Matthieu veut, par ce nouveau midrash associer les païens, dès le début de la vie de Jésus à l'instauration du royaume universel de Dieu.

⁵² Cf. *H.Gunkel*, Märchen 135.

⁵³ Parmi ces motifs, il y a d'abord l'enfant qui est le héros de l'action et qui est considéré comme un trésor pour ses parents. Ensuite il y a le motif du présage que, plus tard, cet enfant sera un grand homme et enfin les motifs du danger qui menace l'enfant, dû à la persécution du roi en place et du présage par des êtres divins, que les hommes se pressent d'accomplir pour sauver la vie de l'enfant. Cf. *H.Gunkel*, Märchen 129-134.

⁵⁴ La légende peut s'entendre communément comme un récit traditionnel dont les événements fabuleux ont pu avoir une base historique réelle, mais ont été transformés par l'imagination populaire. Dans le même ordre d'idée, *G. Billon/p. Gruson*, Ancien Testament 22, voient dans la légende, un ensemble de récits populaires autour d'un ancêtre prestigieux, aimé de la divinité ou bien autour d'un lieu saint. Elle s'enracine dans des traditions orales locales, mais son historicité n'est pas vérifiable.

⁵⁵ Cf. *J.Gnilka*, Matthäus I 44-45; *M.M.Bourke*, Genus 174, souligne également ce caractère légendaire de la péricope dans l'extraordinaire action de l'étoile, l'émotion de tout Jérusalem à la nouvelle de la naissance de Jésus, la naïveté d'Hérode, qui en dépit de toutes les suspicions, permet aux mages d'aller à Bethléem sans surveillance, au point qu'ils soient capables de trouver l'enfant et de quitter le pays à son insu.

définition simpliste de la légende, *M.Dibelius* présente une autre vision de ce genre littéraire⁵⁶. Il établit en fait une distinction entre ce qu'il appelle la légende culturelle étiologique et la légende personnelle⁵⁷. Partant de cette distinction, il estime que l'histoire des mages existait à part, comme une véritable légende personnelle, qui fait célébrer par anticipation le futur héros⁵⁸. De même chez *R. Bultmann*, cette péricope des mages se trouve rangée parmi les récits historiques, mieux des légendes⁵⁹.

En tenant compte des nombreux motifs légendaires contenus dans notre texte, de ce souci permanent d'actualiser l'Écriture qui sous-tend la péricope et marqué dans le texte par de nombreuses citations d'accomplissement, nous pouvons, en ce qui nous concerne, au terme de cette analyse, dire que le récit de la visite des mages est une légende midrashique. Disons maintenant un mot sur les analogies historico-religieuses.

4 ARRIÈRE PLAN HISTORIQUE DE Mt 2,1-12.

Peut-on trouver dans la littérature vétéro-testamentaire ainsi que dans les traditions issues de l'histoire païenne des analogies avec notre péricope? Telle est la question fondamentale qui va nous occuper dans cette partie du travail.

4.1 L'HISTOIRE DE L'ENFANCE DE MOÏSE.

Il est clair que si on ajoute à Mt 2,1-12 la péricope de Mt 2, 13-23, notre texte aura des parallèles évidents avec l'histoire de Moïse⁶⁰. *Flavius Josèphe* raconte en effet que l'un des scribes (τῶν ἱερογραμματέων τις), qui sont experts dans la prédiction exacte de l'avenir, annonça au Pharaon la naissance imminente d'un enfant juif qui abaisserait la souveraineté des Égyptiens et exalterait les Israélites, une fois devenu grand. Sur ce, le Pharaon de la même manière que le roi Hérode chez Matthieu fut bouleversé et prescrivit, sur l'avis de ce scribe, que tout

⁵⁶ Cf. *M.Dibelius*, Formgeschichte 101. Il définit en effet la légende comme un récit pieux d'un saint homme dont on a de l'intérêt pour les œuvres et les destinées. *J.Barthel*, Legende 817, a une vision analogue quand il définit la légende comme un récit sur une personne religieuse significative, dont le comportement exemplaire ou la puissance reçue de Dieu stimulent à l'imitation et à la foi. Il en va de même pour *H.Gunkel*, Märchen 14, qui comprend la légende comme un récit ayant un ton particulièrement spirituel.

⁵⁷ Cf. *M.Dibelius*, Formgeschichte 102. Selon l'auteur, la légende culturelle dans le sens étiologique n'est rien d'autre que l'histoire de la passion de Jésus. Elle veut présenter les malheureux événements du jugement et de la crucifixion de Jésus, pour que les lecteurs et les auditeurs puissent reconnaître en eux l'expression de la volonté de Dieu. Tandis que la légende personnelle se concentre sur les œuvres et les expériences d'un homme pour savoir si sa piété et sa sainteté ont été d'une manière particulière reconnues par Dieu.

⁵⁸ Cf. *M.Dibelius*, Formgeschichte 126.

⁵⁹ Cf. *R. Bultmann*, Geschichte 317-319.

⁶⁰ Cf. *A. Vögtle*, Kindheitsgeschichte 165-169; *U.Luz*, Matthäus I 114; *R.E.Brown*, Nouveau Testament 218; *M.Hengel/H.Merkel*, Magier 153.

nouveau-né mâle des Hébreux soit jeté dans le Nil. Ainsi comme Jésus chez Matthieu, un seul enfant du nom de Moïse fut sauvé par la providence de Dieu⁶¹. Ces traditions de Moïse ont probablement influencé notre péricope, à la seule différence, qu'ici dans notre texte, les mages sont du côté de Dieu, tandis que dans l'histoire de Moïse, ils se trouvent du côté du Pharaon⁶². Car tout comme la vie du premier libérateur a été mise en danger, il en fut de même de la vie du second c'est-à-dire Jésus. Aussi une lecture typologique de ce texte nous amène-t-elle à voir en Jésus le nouveau Moïse⁶³.

4.2 L'HISTOIRE DE BALAAM.

Une autre position paradigmatique qui a fortement influencé l'exégèse moderne sur ce point, c'est bien celle de *M. Hengel/H.Merkel*, qui pensent que derrière la péricope des mages se trouve une «Haggada juive», à savoir l'histoire de Balaam (Nb 22-24)⁶⁴. Ils voient ainsi en Balaam, un mage païen⁶⁵ et un prophète et à ce titre représentatif des mages, qui sont des sages non-juifs, des sages païens et interprètes des songes⁶⁶. En effet, Balaam, selon le souhait de Balak le roi de Moab devait anéantir Israël. Philon d'Alexandrie l'appelle devin (τὸν μάγτιν) et mage (μάγος)⁶⁷. Ce dernier, comme les mages chez Matthieu s'ébranla de l'Orient ἀπ'ἀνατολῶν (Nb 23,7) Cependant, il faut souligner que dans ce récit, Balaam est présenté sous un angle positif. Car, au lieu de maudire Israël, il prononcera plutôt sur lui un oracle de bénédiction (Nb 24,17). *Philo d'Alexandrie* ajoute même «qu'il fut saisi d'un transport divin, grâce à la visite d'un esprit prophétique qui repoussa toute sa technique de divination au delà des frontières de son âme»⁶⁸. Voilà qui fait ressortir les parallèles avec les mages de Matthieu. A l'origine, c'est-à-dire au niveau du texte vétéro-testamentaire, cet oracle s'appliquait probablement au roi David⁶⁹. Dans le judaïsme du temps de Jésus, la prophétie devint explicitement marquée par l'espérance du Messie⁷⁰. De nos jours, la majorité des exégètes recourent à cette prophétie de Balaam

⁶¹ Cf. *Josephus*, Ant. 2 205-206. 215.

⁶² Cf. *U.Luz*, Matthäus I 160.

⁶³ Cf. *E.Schweizer*, Matthäus 19. Pour cet auteur, Jésus est présenté comme le nouveau Moïse envoyé par Dieu pour le salut du peuple. Dès le début sa vie est menacée par les tout-puissants de ce monde. Mais ce qui le différencie de Moïse, c'est qu'il doit conduire Israël le peuple de Dieu, un peuple auquel appartiennent tous les peuples de la terre (Mt 25,32; 28,19). Dans le même sens, *M.Frenschkowski*, Traum 30, fait de Jésus non seulement un nouveau Moïse, mais aussi un plus grand que Moïse, en ceci que s'accomplit en lui l'histoire du salut d'Israël d'une manière eschatologique.

⁶⁴ Cf. *M. Hengel/M. Merkel*, Magier 144.

⁶⁵ Cf. *U.Luz*, Matthäus I 161; *J.Gnilka*, Matthäus I 37; *D.A.Hagner*, Matthew I 24.

⁶⁶ Cf. *M. Hengel/H. Merkel*, Magier 144.

⁶⁷ Cf. *Philo*, Vit Mos 1 276.

⁶⁸ *Philo*, Vit Mos. 1 277.

⁶⁹ Cf. *J.Gnilka*, Matthäus I 37.

⁷⁰ Cf. *Test Lev* 18,3: «Son astre se lèvera dans le ciel comme celui d'un roi, resplendissant de la lumière de la connaissance, comme le soleil brille en plein jour, et il sera magnifié dans le monde entier». Voir aussi *Test Jud* 24,5.

en Nb 24,17, pour voir en elle la clé de lecture de Mt 2,1-12⁷¹. En effet, le fait que Balaam se détourne de l'objectif du Roi Balak qui était de détruire son ennemi, qu'il en vienne maintenant à honorer plutôt cet ennemi, vient confirmer cette lecture. Car il reflète d'une façon étroite l'histoire d'Hérode et des mages⁷². Ainsi selon Saint Justin, les mages dont il est question dans notre texte ont sûrement connu les prophéties de Balaam⁷³.

4.3 LE VOYAGE DE TIRIDATE A ROME.

On a parfois aussi évoqué comme ayant des parallèles avec notre passage le voyage de Tiridate prince parthe et roi d'Arménie qui s'ébranla en 66 ap. J.C, avec une expédition des mages perses pour aller adorer Néron comme roi de l'univers oriental⁷⁴. Tout comme les mages chez Matthieu, le roi Tiridate accomplit la proskunèse devant Néron et rentra dans son pays par un autre chemin. Le lien entre notre péricope et ce fait historique peut être possible si l'on s'en tient au terme «mage» qui se retrouve de part et d'autre. Cependant, à dire vrai, ce parallèle historico-religieux n'est pas obligatoirement nécessaire pour la compréhension de notre péricope, mais il montre tout au moins que dans l'environnement de ces auteurs antiques, l'adoration d'un roi par un mage oriental était un motif bien connu⁷⁵. Autant dire que notre objectif ici n'est pas de montrer que cette mascarade politique a influencé oui ou non notre péricope⁷⁶, l'important est, comme le pensent *M.Hengel* et *H.Merkel*, l'arrière-plan spirituel qui est celui de Mt 2,1-12 que cette histoire illumine⁷⁷ à savoir que les mages en tant qu'ils sont

⁷¹ Cf. *E. Nellessen*, Kind 58-80; *R. E. Brown*, Birth 190-195; *J. Gnilka*, Matthäus I 37; *E. Lohmeyer*, Matthäus 25.

⁷² Cf. *R.E.Brown*, Birth 194.

⁷³ *Justin*, Dial 2,106: «Moïse lui-même a donné à entendre qu'il devait se lever comme un astre par la race d'Abraham; Voici ses paroles: «Il se lèvera un astre de Jacob et un chef d'Israël.» Et une autre Ecriture dit: «Voici un homme, l'Orient est son nom.» Aussi lorsqu'un astre se leva dans le ciel au temps de sa naissance, comme il est écrit dans les Mémoires de ses apôtres, les mages d'Arabie, reconnaissant l'événement, survinrent et l'adorèrent. *Origène*, C. Cels 1,60 abonde dans le même sens. En effet, il fait un rapprochement entre Balaam et les mages et il écrit: «Si, en effet, ses prophéties ont été introduites par Moïse dans les livres sacrés, à combien plus forte raison ont-elles été recueillies par les habitants de la Mésopotamie, chez lesquels Balaam avait grande réputation et sont connus comme ses disciples en magie! C'est à lui que la tradition a fait remonter, dans les pays d'Orient, l'origine des mages qui, possédant chez eux le texte de toutes les prophéties de Balaam, connaissaient entre autres: «Il paraîtra une étoile en Jacob, et il se lèvera un homme en Israël» (Nb 24,17). Les mages possédaient ce texte chez eux; aussi, quand naquit Jésus, ils reconnurent l'étoile et ils comprirent que la prophétie était accomplie».

⁷⁴ Cf. *C.Dio*, 63,1-7; *Plinius*, Hist Nat 30,16; *Sueton*, Nero 13; *Josephus*, Ant 20,74.

⁷⁵ Cf. *P. Busch*, Magie 105.

⁷⁶ Cf *W.Wiefel*, Matthäus 37, estime que l'épopée de Tiridate aurait influencé la péricope de mages, tandis que *U.Luz*, Matthäus I 115, trouve ceci invraisemblable, d'autant plus que les mages dans cette histoire ne jouent aucun rôle important..

⁷⁷ Cf. *M.Hengel/H.Merkel*, Magier 152.

pour Matthieu les représentants de la sagesse et de la religion païennes, se prosternent devant l'envoyé de Dieu, seigneur du ciel et de la terre.

4.4 LE MOTIF DE L'ÉTOILE.

Un autre motif qui mérite également qu'on s'y attarde, c'est l'étoile. Car si les mages se sont ébranlés de l'Orient pour Jérusalem, c'est parce qu'ils ont vu l'étoile de l'enfant à son lever (Mt 2,2). Or ce motif de l'étoile qui se lève et qui guide n'est étranger ni dans l'antiquité, ni dans l'AT où les astres étaient considérés comme des destinataires et des exécuteurs des ordres divins et annonciateurs de la gloire de Dieu (Is 40,26; 45,12; Ps 19,2.6; 148,3)⁷⁸. L'écrivain romain Virgile rapportait déjà en son temps qu'une étoile avait guidé le jeune Enée, jusqu'au lieu où Rome devait être fondée⁷⁹. Dans le même sillage, allusion est faite à l'apparition d'une étoile qui a marqué la naissance de Mithridate⁸⁰, d'Auguste⁸¹ et d'Alexandre Severus⁸².

Dans la tradition juive, l'étoile se manifeste dans l'histoire de l'enfance d'Abraham, dont la naissance est annoncée au roi Nimrod par les astrologues en ces termes⁸³. Cette croyance aux astres dans l'antiquité était très accentuée par la vision du monde selon laquelle chaque homme a son étoile qui détermine sa destinée. Elle se lève avec sa naissance et s'éteint avec sa mort. Et plus tel homme est célèbre, mieux son étoile brille⁸⁴. Dans ce cadre, rien d'étonnant que l'étoile qui est apparue à la naissance de Jésus et qui a guidé les mages jusqu'à lui, retint l'attention de l'évangéliste Matthieu. Car il veut à travers cette étoile montrer que Jésus est en fait, la lumière messianique qui éclaire tous les peuples et attire à lui tous les rois de la terre⁸⁵. Cette étoile est en définitive un indice sur la dimension universelle de l'autorité de ce nouveau roi et par là, elle est une préfiguration de Mt 28,18b, où le Ressuscité se présente comme celui à qui a été donnée toute autorité au

⁷⁸ Cf. *W.Foerster*, ThWbNT I 501.

⁷⁹ Cf. *Virgile*, *Enéide* VIII, 60. 95.

⁸⁰ Cf. *Justinus*, *Epit* XXXVII, 2,1f.

⁸¹ Cf. *Suétone*, *Aug* 94,5; *Dio. C.*, XLV,1,3.

⁸² Cf. *Lampridius*, *Alex Sev* 13,1f.

⁸³ Cf. *Bill.* I 77.: «Nous avons vu en ce jour où il est né, comment s'est levé un astre qui engloutit les quatre étoiles dans le ciel. Et il nous est apparu que c'est lui qui prendra les deux mondes en possession»; *L.Ginzberg*, *Legends* I 207.

⁸⁴ Cf. *Platon*, *Timée*, 41 E. En effet selon Platon, le Démiurge a façonné un nombre d'âmes égal à celui des astres et il distribua ces âmes dans les astres, chacune à chacun. Contre cette opinion s'insurge *Plinius*, *Hist Nat* II, 28 de manière fulgurante dans ce mot: «Ces astres que nous avons dits fixés au ciel, il est faux de s'imaginer, comme fait le vulgaire, qu'ils soient attribués à chacun d'entre nous et répartis entre mortels avec un éclat proportionné au sort de chacun, les plus brillants pour les riches, de moins beaux pour les pauvres, les plus obscurs pour ceux dont les forces déclinent; faux de s'imaginer qu'avec chaque homme naisse et meure son étoile et que la chute de ces astres indique l'extinction d'une vie humaine»

⁸⁵ Cf. *J.Radermakers*, *Matthieu* II 40.

ciel et sur la terre⁸⁶. C'est *Ignace d'Antioche* qui a eu les mots les plus aisés pour mettre en exergue la lumière extraordinaire de cette étoile⁸⁷.

4.5 LE MOTIF DE LA ROYAUTÉ.

Nous ne saurions terminer cette analyse sur les questions historiques sans parler du motif de la royauté. La problématique ici, est d'établir le contraste entre la royauté d'Hérode et la royauté de Jésus. Autrement dit, il s'agit pour nous d'élucider le problème de la légitimation de l'un et de l'autre de ces deux rois. En effet, Hérode était un Iduméen, c'est-à-dire un descendant des Édomites⁸⁸. Autour de 40 av J.C, par crainte des Parthes et de leur allié Antigone, il dut fuir Jérusalem pour Rome, où par décision du sénat romain et soutenu par Antonius et Octavien, il est nommé roi de Judée⁸⁹, bien que lui-même affirme qu'il est venu au règne par la volonté de Dieu⁹⁰. Or cette origine iduméenne d'Hérode, lui attirait inéluctablement une haine farouche de la part de la population juive, qui le considérait non pas comme un juif à part entière, mais selon le mot de *Flavius Josèphe* comme un «demi-juif»⁹¹. La loi juive interdisait en effet explicitement à un non-israélite d'accéder à la royauté en ces termes: «C'est un roi choisi par Yahvé ton Dieu que tu devras établir sur toi, c'est quelqu'un d'entre tes frères que tu établiras sur toi comme roi, tu ne pourras pas te donner un roi étranger qui ne soit pas ton frère» (Dt 17,15). De ce fait la royauté d'Hérode souffrait d'un manque traditionnel de légitimité. Car les juifs considéraient son règne comme une force de domination étrangère qui n'est en rien différent d'un pouvoir païen, mieux comme un règne contre la loi et supportaient ainsi avec aigreur le joug d'un Iduméen⁹². Pour tout dire, Hérode était considéré par la population juive comme un usurpateur du trône Asmonéen⁹³. Ensuite, sur le plan moral, le règne d'Hérode fut marqué par une tyrannie et une cruauté sans égal⁹⁴. Cette cruauté a atteint son point culminant dans le massacre des enfants innocents de Bethléem (Mt 2,16-18). Ces monstruosité d'Hérode ont fait de lui une figure horrible

⁸⁶ Cf. *H.Frankemölle*, Matthäus I 167; *M.Küchler*, Stern 186; *M Konradt*, Israel 292-293.

⁸⁷ *Ignatius*, Eph 19,2: «Une étoile dans le ciel, plus éclatante que toutes les étoiles, sa lumière était inexprimable, et cette apparition nouvelle excitait la surprise. Les autres étoiles avec le soleil et la lune l'entouraient en chœur, mais elle les dépassait tous par sa lumière».

⁸⁸ Cf. *Josephus*, Ant. 14,8-10. 121. 403; *R.Heiligenthal*, Herodes 139; *M.Vogel*, Herodes 44.

⁸⁹ Cf. *Josephus*, Ant. 14,1-5; Bell. I 14,4. *J.Gnilka*, Matthäus I 37; *R.H.Gundry*, Matthew 26.

⁹⁰ *Josephus*. Ant. 15,387: «ἐγὼ μὲν ἄρχων θεοῦ βουλέσει».

⁹¹ *Josephus*, Ant.XIV 15,2.

⁹² Cf. *A.Schalit*, Herodes 654.

⁹³ Cf. *M.Vogel*, Herodes 44; *D.Patte*, Matthew 33.

⁹⁴ Cf. *M.Vogel*, Herodes 42. Il montrait en effet que la cruauté d'Hérode vis à vis de tous ceux qui étaient dangereux pour son pouvoir, était déjà proverbiale dans l'antiquité.

dans le judaïsme⁹⁵ et contraste ainsi avec la figure de Jésus, nouveau roi des juifs, comme nous allons le voir.

Jésus, de son côté est aussi dans notre passage clairement identifié comme roi. Et de fait, les mages, à leur arrivée à Jérusalem enquêtent sur «le roi des juifs qui vient de naître» (Mt 2,2). Hérode lui-même l'apostrophe comme «ὁ χριστός, le Messie» (Mt 2,4) et les prophètes parlent «du chef (ἡγούμενος), qui va paître Israël, le peuple de Dieu» (Mt 2,6). Cependant, à côté de ces attributs royaux, Matthieu désigne aussi Jésus comme «παιδίον, enfant» (Mt 2,8.9.11), un terme, qui, aux dires de *D.J.Weaver*, indique l'impuissance et la dépendance, en contraste avec le pouvoir politique et personnel que possède Hérode⁹⁶. Fort de ce paradoxe, nous sommes donc en droit de nous poser la question de savoir en quoi consiste en fait la royauté de Jésus? En restant accroché à notre péricope, il est à remarquer que Matthieu commence sa narration par la juxtaposition d'une double titulature: «Hérode le roi» et «celui qui vient de naître roi des juifs» (Mt 2,1-2). Cette juxtaposition veut à notre avis souligner que, si Hérode a acquis sa royauté sur la Judée des mains de Rome, la royauté de Jésus au contraire est innée et légitime. Et de fait la révélation que le roi Hérode est bouleversé par la question des mages montre, non seulement que la position d'Hérode sur la Judée est controversée, mais aussi et surtout que son propre pouvoir est plus apparent que réel⁹⁷.

Un autre élément qui fait la différence entre la royauté d'Hérode et la royauté de Jésus, est que Jésus est appelé ὁ χριστός. En effet, cette titulature n'est pas un nom propre, mais la traduction grecque du mot hébreu «Messie» et qui signifie l'Oint⁹⁸. A l'origine, ce mot renvoyait seulement à l'onction des rois et des prêtres lors de leur intronisation (1 Sam 9,16; 10,1; 2 Sam 2,4; 5,1-3; Ex 30,30). C'est plus tard qu'il y eut un lien entre la figure du Messie et le temps du salut attendu⁹⁹. Dans le livre de Zacharie par exemple, le prophète décrit la présentation idéale du double règne messianique, à savoir celui d'un prêtre oint et d'un prince de David oint (Zach 4,1-14). Dans les psaumes de Salomon,

⁹⁵ Cf. *R.Heiligenthal*, Herodes 40. Selon cet auteur, à côté de Judas Iscariote, aucune autre figure dans le judaïsme primitif ou dans l'histoire chrétienne n'a été peinte d'une façon aussi négative qu'Hérode le grand. Ceci rejoint bien le point de vue de *S.Zeitlin*, Jesus 21, qui dit qu'Hérode a acquis son royaume comme un renard, il a régné comme un tigre et est mort comme un fou.

⁹⁶ Cf. *D.J.Weaver*, Power 458.

⁹⁷ Cf. *D.J.Weaver*, Power 459, qui tourne ce paradoxe en ironie en montrant qu'en fait Hérode n'est pas le roi légal sur la Judée et son pouvoir n'est pas non plus légal. Par contre la vraie royauté appartient à Jésus, celui là même qui vient de naître roi des juifs et le vrai pouvoir appartient aussi à Jésus, l'enfant qui est sans parole, qui ne prend aucune initiative, et reste vulnérable aux actions de ceux qui sont autour de lui.

⁹⁸ Cf. *C. Janssen*, Christus/Messias 42.

⁹⁹ Cf. *C. Thoma*, Entwürfe 22, définit le Messie d'une façon générale comme une figure eschatologique qui exercera à la fin des temps les fonctions divines; un précurseur et représentant du règne final de Dieu; une personne douée et légitimée par Dieu et par l'histoire d'Israël qui, à l'époque décisive de l'histoire, œuvrera pour le salut d'Israël, mais dont l'activité est aussi relevante pour toutes les nations.

évocation est faite au Ps 17 d'un roi qui sera établi par Dieu, pour libérer Israël de la domination étrangère des romains. Celui-ci est nommé expressément «Fils de David» et «Messie». Son rôle étant d'exterminer les dominateurs étrangers par une parole de sa bouche (PsSal 17,24; 35-36) et de rétablir la justice sociale et politique à l'intérieur de son peuple. De même la vision de l'Oint de Dieu dans l'apocalypse syriaque de Baruch décrit ce dernier comme un juge eschatologique qui préparera une fin pour le règne des Romains (ApcBar (syr) 39-40). Seront jugés dans ce tribunal, tous les peuples qui ont opprimé Israël. Ce bref aperçu nous donne donc une certaine idée des espérances et des attentes des hommes qui étaient sous la domination étrangère et sous l'oppression. Pour eux, le Messie est cet Oint de Dieu qui mettra fin au règne injuste de l'étranger et établira son propre règne¹⁰⁰. Et comme nous pouvons le constater, dans cet aperçu le rôle du Messie est décrit différemment. Dans certaines descriptions, il assume une fonction active de libérateur, dans d'autres, il n'est décrit que comme le juge eschatologique, et d'autres enfin le présentent tout simplement comme le signe de l'irruption du temps de salut. Dans cette panoplie de rôles, se pose alors la question de savoir: en quoi Jésus nommé Christ est considéré comme Messie?

D'après les espérances juives, le Messie devait être issu de la lignée de David¹⁰¹. Il est donc fils de David. Cependant cette présentation de la figure du Messie, fils de David a, selon *M.Karrer*, une double connotation¹⁰². Jésus est donc d'une part Messie, fils de David, c'est-à-dire ayant un royaume et une autorité comme le roi David, et d'autre part, il est Messie, fils de David-Salomon, considéré comme un grand sauveur. Il est considéré comme le Messie espéré et attendu par le peuple juif justement parce que ce dernier a vécu avec lui l'irruption du règne de Dieu. C'est aussi le lieu pour nous de souligner que les convictions messianiques juives ont une vision universelle¹⁰³. Car le Messie attendu ne vient pas seulement restaurer Israël, mais il vient aussi soumettre tout l'univers (*οἰκουμένη*) sous son règne¹⁰⁴. Voilà ce qui établit un lien entre Jésus considéré comme le Messie attendu et la problématique de l'ouverture aux nations païennes. Car Jésus, en tant

¹⁰⁰ Cf. *C. Janssen*, *Christus/Messias* 43.

¹⁰¹ 4 Esdr XII, 31-32: «Le lion que tu as vu s'élançant de la forêt en rugissant, parler à l'aigle et dénoncer ses injustices avec toutes ces paroles que tu as entendues, c'est le Messie que le Très-Haut a réservé pour la fin des jours, celui qui se lèvera de la race de David». Cf. PsSal 17,4,21; 18.

¹⁰² Cf. *M.Karrer*, *Gesalbte* 270-272. En effet dans sa présentation du Messie, *Karrer* soutient que la filiation davidique du messie a deux accents possibles à savoir un accent du roi eschatologique par évocation de la royauté de David. Le deuxième accent concerne la ligne transversale du fils de David-Salomon qui nous rappelle que Salomon, fils de David était aussi roi, mais que le point central de sa royauté réside non pas en son pouvoir politique, mais en la concentration de sa sagesse sur l'exorcisme et la thaumaturgie.

¹⁰³ Cf. *M. V. Novenson*, *Messiahs* 364.

¹⁰⁴ Cf. *N. T. Wright*, *New Testament* 312-313.

qu'il est fils de David et *χριστός* vient pour sauver aussi les païens. Au-delà de cette double «casquette» que possède la messianité de Jésus, le plus important est de souligner son appartenance à Israël, le peuple élu et sa position éminente dans ce peuple qui le reconnaît comme Messie¹⁰⁵. Ce motif du Roi-Messie issu de la lignée de David, ou du Messie fils de David-Salomon était tellement ancré chez les juifs que Hérode lui-même en était conscient. Ainsi pour vouloir dissiper son origine iduméenne, il se présentait volontiers comme quelqu'un qui rentrait de Babylone. Par cette affirmation, il pouvait se prétendre issu de la souche de David, puisque beaucoup de gens des classes supérieures déportées étaient de la maison royale¹⁰⁶. De la même façon, il portait en lui, aux dires de *R.Heiligenthal*, les traits guerriers d'un David et possédait l'ouverture multiculturelle d'un Salomon¹⁰⁷.

En somme, nous pouvons dire que, des différences entre la royauté d'Hérode et celle de Jésus, il y en a à tous les niveaux. Du point de vue racial, Jésus était un juif, tandis qu'Hérode était plutôt un Iduméen. Dans ce sens il était ainsi l'image contraire du roi Messie promis. Sur le plan moral, le règne d'Hérode est caractérisé par son désir égoïste de maintenir à tous prix le pouvoir, même en supprimant la vie des innocents, pendant que Jésus est décrit en Mt 2,6 comme pasteur de son peuple. Et comme tel, il règne sur ce peuple en donnant sa vie pour lui (Mt 27,11.29.32-54) et en le sauvant de ses péchés (Mt 1,21). Ainsi au règne horrible et terrifiant d'Hérode, s'oppose le règne d'amour et de paix de Jésus. Ces quelques arguments nous amènent donc à nous rendre compte de la légitimité du règne de Jésus et de l'illégitimité de la royauté d'Hérode.

Au-delà de tous ces parallèles sus-évoqués, une bonne intelligence de Mt 2,1-12 nécessiterait un examen approfondi de la question de savoir: qui sont les mages?

5 LA CONCEPTION DES MAGES DANS LES TRADITIONS BIBLIQUES ET ANTIQUES.

Dans son étude, *G.Delling*¹⁰⁸ a montré que le terme grec *μάγος* a une multitude de significations. Il désigne tantôt les partisans de la classe sacerdotale perse¹⁰⁹, tantôt toutes espèces de personnages détenteurs de

¹⁰⁵ Cf. *T.Söding*, Davidsson 331, le confirme clairement quand il dit que le Messie vient d'Israël, il est juif et peut seulement en tant que juif, acquérir son sens de sauveur pour son peuple et les nations. Car les pagano-chrétiens ont dû reconnaître que Jésus, comme fils d'Israël peut aussi être leur sauveur, pendant que les juifs au contraire, par l'évangile, savaient que Jésus leur frère est le Messie.

¹⁰⁶ Cf. *R.Heiligenthal*, Herodes 147.

¹⁰⁷ Cf. *R.Heiligenthal*, Herodes 148.

¹⁰⁸ Cf. *G.Delling*, ThWNT IV, 360-362.

¹⁰⁹ *M.Hengel/H.Merkel*, Magier 143, parlent des prêtres de la religion de Zarathustra qui s'y connaissent d'une manière particulière dans l'interprétation des étoiles et des rêves.

pouvoirs surnaturels¹¹⁰, tantôt des magiciens ou propagandistes d'une nouvelle religion, tantôt des sorciers, des charlatans. Mais quelle est exactement l'image des mages aussi bien dans l'histoire que dans les traditions bibliques? Voilà la question à laquelle il nous faut donner une réponse dans cette partie du travail.

5.1 DANS LA LXX.

Dans la LXX, le terme *μάγος* n'a d'occurrences que dans le livre de Daniel (Dn 2 et Dn 5). En Dn 2, allusion est faite au songe de Nabuchodonosor. En effet, il est raconté que troublé par un songe, le roi Nabuchodonosor invita chez lui *οἱ ἐπαριδοί καὶ οἱ μάγοι καὶ οἱ φαρμακοὶ τῶν Χαλδαίων* (Dn 2,2), pour qu'ils puissent lui interpréter le songe. Il s'y développa un long dialogue (Dn 2,2-12) à l'issue duquel le groupe des interprètes des songes, connu sous le nom collectif de «Chaldéens», avoua au roi son incapacité de résoudre son problème: «Il n'est personne sur terre pour découvrir la chose du roi. Et aussi bien, il n'est roi, gouverneur ou chef pour poser pareille question à magicien, devin ou chaldéen. La question que pose le roi est difficile et nul ne peut la découvrir devant le roi, sinon les dieux dont la demeure n'est point parmi les êtres de chair» (Dn 2,10-11). A ces mots, le roi, dans sa fureur, ordonna qu'on fasse périr tous les sages de Babylone (*πάντες οἱ σοφοὶ τῆς Βαβυλωνίας*) y compris Daniel. Daniel apparaît donc ici comme l'un des sages babyloniens. Ce qu'il fait correspond à la pratique magique: il invoque son Dieu pour la solution du problème en trois étapes, à savoir, la préparation, la révélation et la doxologie (Dn 2,17-24)¹¹¹. Ceci montre que la supériorité de Daniel par rapport aux autres sages, mages et devins du roi vient du fait que la révélation ou la sagesse qui ont été données à Daniel sont fondées en Dieu et lui ont été données par lui. Ce qu'il faut aussi remarquer ici, c'est que pour le cas de Daniel, c'est toujours le terme *σοφός* et non celui de *μάγος* qui est employé à son égard. Sur ce, Daniel peut être considéré comme un modèle de mage ou de sage et être qualifié selon le mot de *H. P. Müller*, comme «le sage devin par excellence»¹¹².

En Dn 5, il est question du festin de Balthazar. En effet, pendant que Balthazar donnait un festin, il ordonna d'apporter les vases d'or et d'argent que son père Nabuchodonosor avait pris au sanctuaire de Jérusalem, pour y faire boire le roi, ses seigneurs, ses concubines et ses chanteuses (Dn 5,2). Et pendant qu'ils commettaient ce sacrilège, apparurent soudain des doigts de main humaine qui se mirent à écrire, derrière le lampadaire, sur le plâtre du mur du palais royal (Dn 5,5). Voyant cela, le roi Balthazar fut troublé et envoya appeler *τοὺς ἐπαριδοὺς*

¹¹⁰ Cf. *S.I. Johnston*, *Magie*. in: DNP 7, 662.

¹¹¹ Cf. *T. Holtmann*, *Magier* 85; *J. J. Collins*, *Daniel* 153.

¹¹² *H. P. Müller*, *Weisheit* 86.

καὶ φαρμακοὺς καὶ Χαλδαίους καὶ γαζαρηνοὺς (Dn 5,7)¹¹³. Ces derniers ne purent lui donner une interprétation de ce signe. C'est alors que la reine se souvient de Daniel qui, par le Saint esprit de Dieu, sa sagesse et sa prédominance sur tous les sages de Babylone, était classé par le roi Nabuchodonosor comme le chef des magiciens (Dn 5,11). Et le roi Balthazar fit appeler Daniel. Et tout comme en Dn 2, Daniel, dans son interprétation du signe, commence par établir un rapport avec son Dieu, le Dieu juif et met en relief l'incrédulité du roi (Dn 5,23).

De ces deux récits, il apparaît que la LXX, pour ce qui est du cas de Daniel, voit, d'une part des liens étroits entre une figure positive de Daniel comme un sage parmi les sages et les autres devins, et d'autre part apparaît aussi une différence visible entre ces deux groupes. Daniel agissant par Dieu et les autres utilisant les moyens magiques.

5.2 CHEZ PHILON D'ALEXANDRIE.

La plus grande description négative des mages se trouve chez Philon d'Alexandrie. En effet, dans son traité sur les lois spéciales (De Specialibus legibus) qui porte sur les dix commandements, *Philon d'Alexandrie* s'occupe dans son troisième livre de l'interprétation du cinquième commandement qui interdit formellement de tuer. Après s'être penché sur le cas d'un meurtre non prémédité dans lequel l'acte du meurtrier ne compte que pour moitié, dans la mesure où sa pensée ne se trouvait pas au préalable sous l'emprise ancienne de l'ignominie¹¹⁴, Philon s'insurge contre les autres assassins qu'il qualifie de «sombres scélérats» et qu'il nomme sorciers ou mélangeurs de drogues (οἱ μάγοι καὶ φαρμακευταί)¹¹⁵, qu'il trouve juste de les faire périr dès que leur culpabilité est établie, ceci pour la simple raison que leur action et leur pensée travaillent ensemble. Leur action est suffisamment préméditée par l'invention des procédés et stratagèmes qui servent de malheur pour le prochain¹¹⁶. A cela, il faut aussi ajouter la discrétion et la sournoiserie qui entourent l'action des μάγοι et φαρμακευταί¹¹⁷. Cependant, au delà de cette caractérisation négative des mages et des mélangeurs de poisons, Philon d'Alexandrie évoque aussi une vraie magie (ἡ ἀληθινῆς μαγικῆς) qu'il caractérise comme un savoir visionnaire (ὀπτικῆ ἐπιστήμη) et dont il fait la différence avec la fausse magie¹¹⁸. Cette

¹¹³ Il faudrait remarquer ici que dans la traduction de Theodotion se trouve aussi le mot *μαγούς*.

¹¹⁴ Cf. *Philo*, Spec Leg 3,92.

¹¹⁵ Cf. *Philo*, Spec Leg 3,93.

¹¹⁶ Cf. *Philo*, Spec Leg 3,93

¹¹⁷ Cf. *Philo*, Spec Leg 3,95.

¹¹⁸ *Philo*, Spec Leg 3, 100-101: «Or donc, pour ce qui est de la magie véritable, j'entends par là un savoir visionnaire qui permet de discerner les effets de la nature au moyen des représentations plus nettes, la réputation auguste et flatteuse dont elle jouit lui vaut d'être activement étudiée non seulement par des particuliers mais aussi par des rois, et encore par les plus grands rois, notamment ceux de Perse, à telle enseigne qu'à ce qu'on dit, personne dans ce pays ne peut être élevé au trône s'il n'a pas

magie est donc légitimée par Philon, tant il est vrai qu'elle est étudiée et pratiquée par les rois, en particulier les rois perses.

Au terme de cette lecture du traité sur les lois de Philon d'Alexandrie, il est apparu que les mages et la magie mis en relation avec les empoisonneurs sont vus sous un angle négatif par Philon. Cependant, il établit une différence entre une sérieuse et vraie science magique et ces pratiques ignominieuses des sorciers. Cette vraie magie qu'exerçaient les Perses, Philon la caractérise positivement.

5.3 DANS LE NOUVEAU TESTAMENT.

Dans le NT, le mot *μάγος* n'apparaît dans les évangiles synoptiques que chez Matthieu et seulement dans la péricope des mages en Mt 2,1-12¹¹⁹. En dehors de cette occurrence, le NT rencontre encore ce mot chez Luc dans les Actes des Apôtres, mais sous des emplois différents. C'est ainsi que nous avons le terme *μαγεία* (Ac 8,11), le verbe *μαγεύειν* (Ac 8,9) et le mot *μάγος* (Ac 13,6.8). Parmi toutes ces occurrences du livre des Actes des apôtres, nous allons nous appesantir uniquement sur la dernière.

5.3.1 LE MAGICIEN Bar-Jésus/Elymas (Ac 13,4-12).

Cette péricope nous décrit en fait le premier voyage missionnaire de Paul qui aboutit en Asie mineure en passant par Chypre. Accompagné de Barnabé, ils arrivèrent à Salamine et se mirent à annoncer la parole de Dieu dans les synagogues juives (vv. 4-5). Ayant traversé toute l'île jusqu'à Paphos, ils trouvèrent là un magicien, faux prophète juif, nommé Bar-Jésus (v. 6). Ce dernier était de l'entourage du proconsul Sergius Paulus qui était un homme avisé. Le magicien Bar-Jésus entra en action lorsque le proconsul fit appeler Barnabé et Paul pour lui apporter la parole de Dieu, c'est alors que Elymas le magicien leur fit opposition, cherchant à détourner le proconsul de la foi (V. 8). Sur ces entrefaites, Paul prononça contre le magicien un oracle dans lequel il le caractérise comme celui qui détourne des voies du Seigneur: «Être rempli de toutes les astuces et de toutes les scélératesses, fils du diable, ennemi de toute justice, ne cesseras-tu donc pas de rendre tortueuses les voies du Seigneur qui sont droites?» Ce dernier est rendu aveugle par Paul et le proconsul embrassa la foi, frappé vivement par la doctrine du Seigneur.

fréquenté la grande famille des mages. Mais de cette magie il existe une contrefaçon qui est, à proprement parler, un art de malheur: C'est celui que cultivent prêtres-mendiants et charlatans, ainsi que la racaille des femmes et des esclaves, lorsqu'ils promettent exorcismes et désensorcellements et qu'ils prétendent inspirer, au moyen de charmes et d'incantations déterminés, une haine implacable à des personnes aimantes et une bienveillance extrême à des personnes haineuses. Ils se lient d'autre part avec des âmes simple et ingénues, qu'ils trompent en les affriandant, jusqu'à ce que leurs victimes s'attirent les plus grands malheurs, qui entraînent généralement la dissolution progressive puis la disparition rapide et sans bruit de vastes essaims de multiples parents et amis». Voir aussi *Bill.* I 76.

¹¹⁹ Cf. *R.Morgenthaler*, *Statistik* 118. Mt: 4; Mc: 0; Lc: 0

Dans ce récit la double caractérisation de Bar-Jésus comme μάγος et ψευδοπροφήτης mérite une attention particulière. Par ce parallélisme, Luc semble vouloir établir une relation entre la magie et la fausse prophétie. Ceci est d'autant plus vrai, si on admet que le terme ψευδοπροφήτης a été introduit dans la LXX pour établir la différence entre la prophétie de Yahvé et les prédictions païennes¹²⁰. Forts de cette conviction, nous pouvons dire que chez Luc, le mot μάγος a un accent polémique, mieux péjoratif¹²¹. Et le fait que Luc a présenté le magicien Bar-Jésus comme le tout premier grand adversaire de Paul lors de son premier voyage missionnaire vient confirmer cette interprétation¹²².

5.3.2 LES MAGES EN Mt 2,1-12.

Matthieu dans cette péricope présente une image positive des μάγοι. Ces mages viennent de l'Orient (ἀπὸ ἀνατολῶν). D'origine perse, ces mages sont des représentants de la sagesse et du savoir orientaux. En décrivant les mages comme des interprètes des éléments de la nature, en l'occurrence l'étoile, Matthieu les considère à n'en point douter comme des astrologues, c'est-à-dire détenteurs d'un savoir occulte qui s'exerce sur l'observation des astres. Ce sont des sages¹²³ des nations païennes et des païens pieux¹²⁴ qui reconnaissent ce que les responsables du peuple juif, que sont Hérode et ses conseillers, refusent de reconnaître. *M.Hengel* et *H.Merkel* vont plus loin dans cette caractérisation positive des mages en les qualifiant d'élite spirituelle du monde païen¹²⁵.

En résumé, nous avons pu découvrir tour à tour l'image des mages dans le livre de Daniel, chez l'historien juif Philon d'Alexandrie, dans le livre de Actes des apôtres et chez Matthieu. De cette analyse, il est ressorti que l'auteur du livre de Daniel ne fait aucun écho de l'origine perse des mages, mais il les présente ici comme des interprètes des songes. En outre c'est plus le côté de la magie qui est retenu ici. Ce qui fait la différence entre la magie et les choses que fait Daniel, c'est seulement que l'action de ce dernier est légitimée par Dieu et celle des mages ne l'est pas¹²⁶. Quant à Philon d'Alexandrie, il a mis en relief la dangerosité des pratiques magiques dont l'unique but est de nuire au prochain. De même dans le livre des actes des apôtres, la double caractérisation de Bar-Jésus comme magicien et faux prophète, dévoilait le scepticisme et la polémique qui entouraient les μαγοί. Par contre le

¹²⁰ Cf. *J. Reiling*, ΨΕΥΔΟΠΡΟΦΗΤΗΣ 154.

¹²¹ Cf. *T. Holtmann*, Magier 94; *P. Busch*, Magie 110.

¹²² *T. Holtmann*, Magier 94, l'exprimait ainsi avec justesse: «Die Apg recurriert auf ein negatives Bild vom Magier, der als Typos ins Spiel gebracht wird, um erfolgreiche Wirksamkeit der Missionare durch den Kontrast stärker hervorzuheben».

¹²³ Il faut tout de même signaler ici la thèse de *M. A. Powell*, Magi 8, qui lisant Mt 2 en rapport avec la question de la sagesse, décrit plutôt les mages comme les chercheurs ignorants, auxquels revient la vraie révélation.

¹²⁴ Cf. *J.Gnilka*, Matthäus I 36; *U.Luz*, Matthäus I 118; *B.Heininger*, Magie 275; *R. E. Brown*, Birth 168; *W. D. Davies/D. C. Allison*, Matthew I 228-230.

¹²⁵ Cf. *M.Hengel/H.Merkel*, Magier 151.

¹²⁶ Cf. *T. Holtmann*, Magier 98.

témoignage positif sur les mages, nous vient de Matthieu dans la péricope de l'adoration du roi des juifs par des mages païens (Mt 2,1-12). Cependant, la question reste dès lors de savoir sur quoi veut nous renseigner ce témoignage positif, sur l'éloge de la magie et des mages, ou sur une apologie anti-magique? Autrement dit quelle était l'intention de Matthieu en idéalisant ainsi les mages venus d'Orient?

5.4 LE SENS DE LA RÉHABILITATION DES MAGES CHEZ MATTHIEU.

Pour répondre à cette question, une multitude d'interprétations a vu le jour.

5.4.1 APOLOGIE ANTI-MAGIQUE.

Le fait que les mages soient venus, aient reconnu Jésus comme leur Seigneur et se soient soumis à son autorité; le fait de n'avoir exercé aucune magie sur l'enfant Jésus, de ne l'avoir pas protégé par leurs pratiques magiques; le fait en plus qu'ils aient tout simplement apporté des présents à Jésus, sans toutefois exiger la moindre rémunération comme le feraient des magiciens antiques qui vivent de leur profession, cet état de choses a fait naître une vision christologique qui considère la venue du Christ comme l'anéantissement de toute magie¹²⁷. La fragilité d'une telle interprétation a poussé *W.D.Davies* et *D.C.Allison* à la battre en brèche en montrant que les mages dans notre péricope sont des partenaires et non des adversaires¹²⁸.

5.4.2 L'OUVERTURE AUX NATIONS PAÏENNES.

La deuxième interprétation qui nous paraît solide est celle qui porte sur la mission vers les nations païennes et qui voit dans les mages venus d'Orient les «*primitiae gentium*»¹²⁹. Ce voyage des mages se situe donc ainsi dans la droite ligne du pèlerinage eschatologique des peuples que décrit Isaïe 60. En effet, après l'Exil, le prophète Isaïe décrit une Jérusalem restaurée et un peuple devenu fidèle, qui reconnaît que Dieu

¹²⁷ Cette thèse est soutenue en majorité par les Pères de l'Église tels que *Tertullien*, *De Idolatria* 9,3 qui estime que depuis l'apparition de l'étoile du Christ, les puissances astrologiques sont privées de leur pouvoir; *Ignatius*, *Eph* 19,3; *Justin*, *Dial* 78,9 qui parle de la conversion des mages de leurs démons.

¹²⁸ Cf. *W.D.Davies/D.C.Allison*, *Matthew* I 229. Trois raisons principales amènent ces auteurs à aboutir à cette conclusion: Premièrement les mages font des dons à l'enfant, l'adorent et se réjouissent d'agir ainsi. Ensuite les mages ne coopèrent pas avec Hérode. Ils sont plutôt regardés comme ayant une grande personnalité lorsqu'ils reçoivent l'avertissement de Dieu et lui obéissent et enfin les mages de notre texte ne viennent pas d'Égypte. C'est dire qu'il n'y a aucun parallélisme entre les mages de Matthieu et les magiciens qui s'opposent à Moïse.

¹²⁹ *Augustinus*, *Serm* 200, 1; 202, 1. *D.R.Bauer*, *Genealogy* 154, est aussi de cet avis, lui qui montre que la venue des mages pour adorer Jésus, indique que Jésus est le fils d'Abraham en qui toutes les nations de la terre seront bénies. Cette venue vient ainsi soutenir et donner un contenu spécifique à la Généalogie (Mt 1,1-17); *R.E.Brown*, *Birth* 188.

est sa lumière. Alors les nations plongées dans l'obscurité se tourneront vers l'unique source de lumière, Sion, la demeure de Dieu (Is 60,3-9). Elles viendront de partout et toutes librement, sans contrainte aucune. Isaïe 60 célèbre pour ainsi dire la glorification de Jérusalem, où non seulement reviennent les juifs de la Diaspora, mais où affluent des cortèges représentatifs de toutes les nations, subjuguées par la puissance du Dieu d'Israël et qui apportent de l'or et de l'encens à Jérusalem, parce que la lumière et la gloire de Dieu se sont levées sur elle. Pour Matthieu, la reconnaissance de Jésus par les mages païens n'est naturellement que la réalisation de ces prophéties d'Isaïe (49;23; 60,3-6) ainsi que du Ps 72, 10-15¹³⁰.

Dans le même ordre d'idée, un Psaume de Salomon prophétise sur un roi messianique qui purifiera Jérusalem et attirera à elle non seulement les juifs de la Diaspora, mais aussi les nations de toutes les extrémités de la terre (Ps.Salm 17, 31)¹³¹. Il serait donc possible que Matthieu se soit inspiré de ces prophéties lorsque sous les traits des mages, il voit venir aux pieds du Seigneur les étrangers porteurs d'or et d'encens¹³².

5.4.3 *MAGES D'ORIENT COMME SYMBOLES DE L'ACCOMPLICEMENT DES ESPÉRANCES MESSIANIQUES EN ISRAEL.*

Cette thèse est soutenue par *T. Holtmann*. qui montre qu'à la base de la péricope matthéenne des mages, se trouvent les espérances messianiques portant sur l'attente d'un nouveau souverain issu de la Judée ou de l'Orient et qui règnera sur l'Occident¹³³. Et de fait, de telles espérances sont témoignées chez Flavius Josèphe, Suétone et Tacite.

En effet, dans son traité sur la guerre juive (*De bello Judaico*) de Flavius Josèphe, nous retrouvons bien la résonance de l'attente d'un nouveau souverain du monde qui sortira triomphalement de la Judée. Et précisément dans son troisième livre de ce traité, Flavius Josèphe applique cette prophétie à Vespasien en lui prédisant ainsi qu'à son fils

¹³⁰ Cf. *J.Gnilka*, Matthäus I 34; *J.Radermakers*, Matthieu II 39. *E.Lohmeyer*, Matthäus 21, se situe dans le même sillage. Car pour ce dernier le départ des mages pour Jérusalem n'est justifié que par rapport aux attentes eschatologiques du judaïsme qui annoncent qu'à la fin des temps les rois et les peuples viendront à Jérusalem, pour adorer Dieu et lui présenter des offrandes (Is 60, 6; Ps 72, 10ss).

¹³¹ Il nous faut souligner ici le contraste entre la vision positive de l'universalisme dans la péricope des mages et les zones d'ombre qui existent dans le Ps. Salm 17. En effet ce psaume est coloré négativement dans certains de ses versets. C'est ainsi qu'il prône par exemple la purification de Jérusalem, des nations et même l'extermination de ces nations (vv. 22. 24). Ce caractère péjoratif de ce psaume atteint son point culminant au v. 30 où il est dit que le roi messianique promis possédera des peuples païens comme esclaves sous son joug. Ceci contraste clairement avec Jésus qui est un roi qui se soucie d'abord de soulager les âmes, de procurer le repos, et dont le joug est facile et le fardeau léger (Mt 11,28-30). Le seul élément qu'on peut retenir de ce psaume est que, tout comme chez Matthieu, les nations viennent des extrémités de la terre pour contempler la gloire de Jérusalem (v. 31).

¹³² Cf. *P.E.Bonnard*, Isaïe 412.

¹³³ Cf. *T. Holtmann*, Magier 100.

la dignité impériale en ces termes: «Tu sera César, ô Vespasien, tu seras empereur, toi et ton fils que voici»¹³⁴.

Dans le même ordre d'idée, Tacite, dans ses «Histoires» mentionne également un prodige de ce genre: «On vit dans le ciel des armées se heurter, des armes rougeoyer et soudain une lueur qui, sortant des nuées, illuminait le temple. Les portes du sanctuaire s'ouvrirent tout à coup et on entendit une voix surhumaine crier: les dieux s'en vont; en même temps il y eut un grand mouvement de départ. Peu de gens s'effrayaient de ces prodiges; un plus grand nombre était persuadé que les livres antiques de leurs prêtres annonçaient qu'en ce temps là précisément l'Orient prévaudrait, et que des hommes partis de la Judée deviendraient les maîtres du monde»¹³⁵. Pour Tacite, ce texte énigmatique avait prophétisé Vespasien et Titus, mais les gens du peuple l'interprétaient en leur faveur. Suétone signale de son côté la large diffusion de la prédiction de l'attente du nouveau souverain dans tout l'Orient¹³⁶.

Ce qui est important de souligner ici c'est que dans toutes ces sources, l'Orient et la Judée apparaissent comme le lieu d'où viendra le nouveau souverain attendu. Ainsi, chez Flavius Josèphe, nous avons comme lieu de la proclamation de Vespasien comme l'unique souverain, *ἐπὶ Ἰουδαίας*. Chez Tacite et Suétone comme indication du lieu d'origine de ce souverain, la Judée. Dès lors, il apparaît clairement que l'expression matthéenne «Bethléem de Judée» dans la péricope des mages et les attentes messianiques orientales (Judée) se rencontrent¹³⁷. C'est ici et ici seulement que les mages d'Orient apparaissent donc dans le récit de Matthieu comme le symbole de l'attente par le peuple juif d'un nouveau souverain qui sortira de la Judée, l'important ici étant, comme le pense *T. Holtmann*, l'origine de ces mages (Orient), dont ils sont les représentants¹³⁸.

Cet excursus sur les analogies historico-religieuses nous a permis de découvrir que Matthieu en composant son récit, a connu, sinon exploité des traditions qui existaient avant lui et qui étaient issues de l'Ancien Testament ou de l'Antiquité. C'est dire que Mt 2,1-12 a un arrière plan historique qui projette une lumière sur le récit et qui permet de mieux l'appréhender. Et lorsque Matthieu retravaille ces traditions pour les retransmettre à la postérité, il semble avoir une intention précise.

¹³⁴ *Jos.* Bell. III 401.

¹³⁵ *Tac.* Hist. V. 13.

¹³⁶ *Suet.*, Vesp. 4,5.

¹³⁷ Cf. *T. Holtmann*, Magier 108 (note 221).

¹³⁸ Cf. *T. Holtmann*, Magier 108.

6 LES ACCENTS THÉOLOGIQUES DE Mt 2, 1-12.

6.1 L'IMPACT UNIVERSEL DE LA VENUE DE JÉSUS.

Dans la généalogie en Mt 1,1-17, spécialement dans les mentions de «fils d'Abraham», «fils de David» et dans l'inclusion des quatre femmes étrangères, nous avons abouti à la conclusion que Jésus était destiné aussi bien aux juifs qu'aux païens¹³⁹. Si dans le contexte subséquent à la généalogie, c'est-à-dire la péricope de l'annonciation (Mt 1,18-25), Matthieu s'est concentré sur Jésus comme «fils de David», ceci en faisant de Joseph le descendant de David, dans la péricope de la visite des mages (Mt 2,1-12), Matthieu veut attirer l'attention sur la généalogie de Jésus comme «fils d'Abraham». Aussi montre-t-il que les premières personnes à venir rendre hommage au roi des juifs sont des païens venus d'Orient. Et de fait, nous ne le dirons jamais assez. Ces mages sont des non-juifs, des étrangers, des représentants de la sagesse et de la religion païennes, mieux des idolâtres. Que Matthieu fasse ainsi venir des mages en premier lieu n'est donc pas un fait de hasard ni une simple fantaisie. Il voulait par là souligner avec force l'impact universel de la venue de Jésus. Il voulait montrer que tout comme Abraham, comme ancêtre d'Israël, était en même temps porteur de la bénédiction universelle, ainsi son Fils Jésus (Mt 1,1) est en même temps Messie d'Israël et sauveur des nations païennes¹⁴⁰. Pour Matthieu, la venue du Christ répond aux espérances du peuple juif, et exauce aussi les attentes des païens, d'où l'insistance sur les prophéties pour le judaïsme, et sur les mages pour le paganisme. Le Christ et son évangile apportent aux humains ce à quoi ils aspirent tous, qu'ils appartiennent au peuple croyant ou aux nations idolâtres. Voilà pour nous la première intention de Matthieu écrivant cette péricope.

6.2 LA PROSKUNÈSE DES MAGES OU LA FORME ADÉQUATE DE SE PRÉSENTER A JESUS.

La deuxième grande intuition porteuse d'une intention théologique que nous voulons souligner est l'attitude des mages devant l'enfant. Entrant dans la maison, les mages virent l'enfant et sa mère. Et se prosternant, ils lui rendirent hommage (v. 11). Le verbe grec ici est *προσκυνέω* (Mt 2, 2; 8;11) qui signifie saluer en se prosternant, se prosterner devant, se jeter la face contre terre. Chez les Grecs, *προσκυνέω* n'était originellement rien d'autre que l'expression grecque de l'apparition d'une vie orientale. Plus tard il a fini par désigner l'adoration de la divinité terrestre par le baiser et le prosternement¹⁴¹. Chez les juifs, la majorité des occurrences de *προσκυνέω* reviennent à la vénération et à l'adoration du vrai Dieu et Seigneur¹⁴² ou aux idoles¹⁴³.

¹³⁹ Cf. *R.E.Brown*, Birth 181; *H.Stegemann*, Uria 276.

¹⁴⁰ Cf. *A.Sand*, Matthäus 52, soulignait que l'intention de Matthieu en racontant l'histoire des mages était sans doute de montrer que l'enfant né à Bethléem est bien le Roi-Messie d'Israël et des Nations. Voir aussi *M.Konradt*, Israel 294.

¹⁴¹ Cf. *H.Greeven*, ThWNT VI 759-760.

¹⁴² Cf. Gn 22,5; 24,26.48.52; Ex 4,31; 24,1; Dt 26,10; Ps 5,8; 29,2.

¹⁴³ Cf. Ex 20, 5; 23,24; 34,14; Dt 4,19; 1 R 22,54; 2 R 5,18.

Cependant la coutume de prostration devant les rois et ceux sur qui repose un pouvoir divin était répandu dans l’Ancien Orient¹⁴⁴. Chez Flavius Josèphe, *προσκυνέω* signifie la vénération de Dieu et des idoles, tout comme la marque de respect devant l’homme¹⁴⁵.

Dans le NT, le verbe *προσκυνέω* apparaît comme l’un des mots favoris de l’évangile de Matthieu où on en compte 13 occurrences¹⁴⁶. Ici *προσκυνέω* signifie vénération humble et n’est attribuée qu’à Jésus et dans la plupart des cas accomplie par des nécessiteux et ceux qui recherchent de l’aide. Ainsi le lépreux (Mt 8,2), Jaïre (Mt 9,18), les disciples dans la barque (Mt 14,33), la femme cananéenne (Mt 15,25), la mère des Zébédée (Mt 20,20). Dans d’autres cas, elle est la marque de la peur de l’homme devant le divin. Tels sont les cas des femmes devant le Ressuscité (Mt 28,9) et des onze (Mt 28,17). Dans la péricope qui nous concerne (Mt 2,1-12), *προσκυνέω* signifie rendre hommage. Et avec cette proskunèse que les mages accomplissent et qui fait inclusion avec Mt 28,17, notre péricope constitue, aux dires de *Grundmann*, le résumé de tout l’évangile de Matthieu¹⁴⁷. Toute cette analyse montre que *προσκυνέω* est la forme adéquate dans l’évangile de Matthieu qui indique comment on doit se présenter à Jésus. C’est ce que montrent en fait les mages païens. Dans ce sens, le verbe *προσκυνέω* a ici une connotation positive, dans la mesure où il indique la reconnaissance de Jésus comme roi et comme ayant une origine divine, par les mages. Ce verbe ne saurait donc être une simple expression du respect coutumier¹⁴⁸. La proskunèse des mages en Mt 2, 11 n’a aucun autre but que de souligner le paradoxe aigu entre l’attitude des juifs et celle des païens. Car les juifs qui connaissaient les Écritures et pouvaient lire ce qu’avaient dit les prophètes, n’ont pas pu adorer leur nouveau roi. Ainsi, pendant que les mages païens l’ont accueilli et adoré, Hérode, les chefs des prêtres, les scribes et tout Jérusalem se sont enfermés dans l’incrédulité et ont conspiré au contraire pour éliminer le nouveau roi des juifs¹⁴⁹. En se prosternant donc devant Jésus, les mages accomplissaient par le fait même ce qui était annoncé dans un psaume prophétique de l’Ancien

¹⁴⁴ Cf. *H.Greeven*, ThWNT VI 762 (Note 38-40).

¹⁴⁵ Cf. *Josephus*, Ant 6,285; Bell. 1,621.

¹⁴⁶ Cf. *R.Morgenthaler*, Statistik 136. Mt: 13; Mc: 2; Lc: 2

¹⁴⁷ Cf. *W.Grundmann*, Matthäus 74. Il montre que le terme adoration en Mt 2,1-12 résume tout l’évangile de Matthieu dans la mesure où il met en exergue ce que l’évangile tout entier soulignera, à savoir: le Messie d’Israël, rejeté par Israël, a été annoncé et accueilli par les païens. Cette idée est aussi corroborée par *E.Nellessen*, Missionspredigt 120, qui soutient que, celui à qui appartient vénération et adoration de tous les hommes est né à Bethléem, son propre peuple ne l’a pas reconnu. Mais les païens l’ont reconnu et l’ont adoré.

¹⁴⁸ Cf. *G. Tisera*, Universalism 57 (note 28).

¹⁴⁹ Cf. *C.Tassin*, Matthieu 30, souligne le même contraste avec beaucoup d’ironie en montrant que Matthieu dirige les mages non pas vers Hérode, mais vers Jésus pour montrer que le chemin que les responsables juifs, bien qu’éclairés par la Bible, n’ont pas su faire, ces mages païens l’ont suivi à partir de leur science, plus qu’équivoque, et dans l’obéissance aux Écritures

Testament (Ps 72). Le verbe *προσκυνέω* ici annonce donc un règne universel, un règne sur tous les peuples. Ainsi tout comme le Dieu juif n'est pas seulement le Dieu d'Israël, mais le Dieu de tous les peuples, de même Jésus l'Emmanuel, n'est pas seulement Emmanuel pour Israël, mais Emmanuel pour tous les peuples. Cette leçon, les mages païens l'ont donnée aux disciples qui vont accomplir le même geste d'adoration devant le Ressuscité à la fin de l'évangile de Matthieu (Mt 28,17).

6.3 JÉSUS; UN ROI-MESSIE.

Aussitôt que les mages arrivent à Jérusalem, ils désignent Jésus, dans leur langage païen, comme le roi des juifs (*ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων*). *Pierre Bonnard* a décelé en cette appellation une portée politique¹⁵⁰. Plus intéressant encore est le fait que, lorsque les mages se renseignent sur le roi des Juifs, Hérode donne à Jésus le titre de *χριστός* (v. 4c). Ce titre signifie, le Messie, l'Oint. Matthieu en mettant ce nom dans la bouche d'Hérode, avait sûrement l'intention de mettre en exergue le caractère messianique de la royauté de Jésus. Il voulait montrer que Jésus est déjà un roi Messie dans sa vie terrestre et pas seulement après la résurrection. Ainsi les mages en l'adorant, adorent, pourrions nous dire, non seulement le roi des Juifs, mais aussi et surtout le sauveur universel¹⁵¹. Voilà donc pourquoi en découvrant ce salut, auquel ils ont également part, les mages se réjouissent d'une très grande joie *ἐχάρασαν χαρὰν μεγάλην σφόδρα* (v. 10). Voici comment cette emphase est justifiée par *Pierre Bonnard*¹⁵².

6.4 DIEU, PROTECTEUR DE LA VIE DE JÉSUS.

Le dernier accent théologique que nous voulons évoquer est bien celui qui se dégage de l'expression *κατ'ὄναρ* (v. 12a) qui signifie (en songe). Cette expression apparaît six fois dans l'évangile selon saint Matthieu, dont cinq fois dans les récits de l'enfance (1,20-25; 2,12; 2,13-15; 2,19-21; 2,22)¹⁵³ et nulle part ailleurs dans le Nouveau Testament ni dans la

¹⁵⁰ Cf. *P. Bonnard*, Matthieu 24. Selon Bonnard, les mages ne viennent pas s'enquérir d'une haute individualité religieuse, pour elle-même, mais du roi des Juifs. Ainsi la naissance de Jésus, toute dénuée qu'elle soit des signes extérieurs de puissance, n'en a pas moins une portée politique, car c'est le peuple tout entier, que l'enfant-roi vient rassembler et arracher à la domination des bergers usurpateurs.

¹⁵¹ Cf. *F. Hahn*, *Theologie I* 530. Ici Hahn souligne les contrastes comportementalistes entre Hérode et les mages. Il montre que, pendant que le roi Hérode est pris de panique par la prophétie de la naissance d'un roi descendant de David, les hommes venus de loin adorent l'enfant comme le nouveau roi des Juifs et comme celui qui apporte le salut pour le monde. Cette anticipation à l'universalisme sera également évoquée par *G. Tisera*, *Universalism* 72, qui montre que la désignation de Jésus comme «roi des juifs» anticipe la passion où Jésus sera rejeté par les juifs, mais reconnu par le centurion païen et ceux qui étaient avec lui (Mt 27,54).

¹⁵² *P. Bonnard*, Matthieu 26. Il écrit: «Cette joie, dans le contexte matthéen, est celle des nations païennes qui enfin, grâce à Jésus, découvrent le salut qu'elles attendaient obscurément.»

¹⁵³ Cf. *R. Gnuse*, *Dream* 104.

LXX. Cette expression est une manière particulière pour Matthieu de décrire une révélation accordée en songe. Par elle Matthieu signale toujours une action révélatrice de Dieu à ses ouvriers¹⁵⁴. Ceux-ci sont par exemple les mages (2,12), Joseph dans l'enfance de Jésus (1,10; 2, 13. 19. 22) et la femme de Pilate dans le procès de Jésus (27,19). Comme nous pouvons le constater, l'expression *κατ'ὄναρ* a une grande importance chez Matthieu¹⁵⁵. Les songes constituent chez Matthieu un symbole ultime de la Providence et de l'assistance divine au genre humain. Raison pour laquelle on les rencontre du début à la fin de son évangile et surtout en rapport avec la naissance et la mort de Jésus.

Dans notre texte, l'expression *κατ'ὄναρ* est associée au verbe *χρηματίζειν* qui selon le mot de *Schenk* est «un verbe méta-communicatif»¹⁵⁶. Pour *B.Heininger*¹⁵⁷, *χρηματίζειν* en lien avec les songes, est un terme de révélation ayant une note visuelle ou visionnaire. Il désigne également un terme pour la partie linguistique et auditive du songe. C'est bien cette idée qui est présente dans notre texte. Car, en Mt 2,12. 22, *χρηματίζειν* désigne une instruction ou un message transmis en songes par Dieu. Voilà pourquoi ce verbe est conjugué ici au participe aoriste passif, considéré à juste titre comme le passif divin, étant donné que ce passif n'a aucun autre agent que Dieu lui-même. Et comment comprendre que sur un simple avertissement, les mages s'en retournèrent chez eux par un autre chemin. Le message que Matthieu a voulu annoncer ici est celui de la protection de l'enfant-roi et de sa destinée par le Dieu Omniscient et Tout-puissant. C'est aussi ce message que *Pierre Bonnard* a su bien résumer en une phrase¹⁵⁸. De ce qui précède, il apparaît clairement, que les songes manifestent l'intervention divine. Par eux, Dieu se révèle, se manifeste, et fait connaître ses volontés.

¹⁵⁴ Cf. *W.Schenk*, Sprache 373.

¹⁵⁵ Cf. *R.Gnuse*, Dream 119. Dans une comparaison qu'il établit entre les songes dans la tradition Elohistes de la Genèse et les songes chez Matthieu, l'auteur estime que les deux ont pour fonction dans l'histoire du salut de montrer que Dieu conduit son peuple dans l'espace et le temps à son ultime destinée. A la différence des songes qui prédisent l'avenir comme chez Joseph et Daniel, des songes qui font des promesses comme ceux de Salomon en 1R 3, des songes qui proclament un jugement comme ceux de Samuel en 1S 3 ou qui encouragent comme dans la vision de Paul en Ac 18,9; 23,11; 27,23, les songes chez Matthieu mettent en exergue l'assistance de Dieu à l'homme pour sa délivrance.

¹⁵⁶ *W. Schenk*, Sprache 373. L'auteur montre également que ce verbe est synonyme de *φαίνομαι* (faire paraître, montrer, révéler) en ceci qu'il résume l'apparition visible et l'accueil de la révélation dans l'audition. Ainsi les rêves, tout comme les astres, se trouvent côte à côte comme éléments de prophétie dans l'accomplissement des Écritures chez Matthieu.

¹⁵⁷ Cf. *B.Heininger*, Henochorakel 117.122.

¹⁵⁸ *P.Bonnard*, Matthieu 24.: «Si Jésus apparaît dans un monde qui lui est hostile, un plus puissant que lui, et que ses ennemis, veille sur sa destinée et déjoue les projets criminels de ses adversaires.»

7. Conclusion.

En somme, ce second chapitre qui s'achève était intitulé: Les païens devant le roi des Juifs, et il portait sur l'analyse de Mt 2,1-12. Ainsi, au terme de notre analyse, nous pouvons dire que Mt 2,1-12 est une continuation et en même temps une confirmation du signal de l'universalisme qui a été donné dans le prologue du premier évangile. Ce signal avait pour but essentiel de montrer que toutes les nations, tous les hommes, qu'ils soient juifs ou païens, étaient appelés au salut apporté par Jésus Christ. La légende des mages constitue donc à juste titre un avant goût de l'universalisme qui va se manifester totalement à la fin de l'évangile de Matthieu. La seule différence ici est qu'en Mt 2,1-12 ce sont les mages païens qui prennent l'initiative et vont à la recherche de la lumière des nations, tandis qu'en Mt 28,16-20 c'est plutôt Jésus qui va envoyer ses apôtres à la conquête de toutes les nations, afin que tous les hommes deviennent ses disciples. Cet universalisme théorique que nous venons de voir en Mt 2,1-12, va se dévoiler petit à petit au début de son ministère public dans l'élargissement de l'horizon de son activité didactique et thérapeutique comme nous le verrons en Mt 4,23-25.

CHAPITRE III: L'AIRE GÉOGRAPHIQUE DE L'ACTIVITÉ DIDACTIQUE ET THÉRAPEUTIQUE DE JÉSUS (Mt 4,23-25).

Pour introduire le premier des cinq grands discours, à savoir le sermon sur la montagne (Mt 5-7) et décrire les actes de puissance de Jésus dans Mt 8-9, Matthieu se sert d'un sommaire¹, c'est-à-dire un résumé portant sur l'activité didactique et thérapeutique de Jésus et l'effet produit par ce ministère. Cette péricope semble présenter cette activité sous ses aspects universalistes². Car en même temps qu'elle limite la mission de Jésus à son peuple (ἐν τῷ λαῷ) Israël (v. 23)³, l'évangéliste Matthieu souligne aussi par le verset rédactionnel de Mt 4,24 une vue élargie de la mission de Jésus⁴. Voilà qui nous intéresse au plus haut point par rapport à notre thématique sur la relation entre Jésus et les païens dans la narration de Matthieu. L'analyse de cette péricope consistera dès lors à découvrir les données géographiques qui y sont mentionnées, afin de dresser ainsi le portrait des destinataires de l'activité de Jésus dans ce sommaire.

1 TEXTE ET TRADUCTION.

23a: <i>Καὶ περιῆγεν ἐν ὅλῃ τῇ Γαλιλαίᾳ</i>	Et il parcourait toute la Galilée,
b: <i>διδάσκων ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν</i>	enseignant dans leurs synagogues
c: <i>Καὶ κηρύσσω τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας</i>	et proclamant l'Évangile du royaume
d: <i>Καὶ θεράπειων πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν ἐν τῷ λαῷ.</i>	et guérissant toute maladie et toute infirmité dans le peuple.
24a: <i>Καὶ ἀπῆλθεν ἡ ἀκοή αὐτοῦ εἰς ὅλην τὴν Συρίαν</i>	Et sa renommée se répandit dans toute la Syrie

¹ Il est du moins un consensus aujourd'hui que Mt 4,23-25 est un sommaire. Et ce genre de sommaire sont typiques chez Matthieu. C'est ainsi qu'en plus de notre péricope, on les retrouve aussi en Mt 9,35; 11,1; 8,16; 12,15; 19,2. Cf. *P.Bonnard*, Matthieu 51; *D.A.Hagner*, Matthew I 79; *U.Luz*, Matthäus I 245; *J.Gnilka*, Matthäus I 106; *P.Fiedler*, Matthäus 102; *F.Wilk*, Jesus 94; *M.Konrad*, Israel 53; *J.Schmidt*, Heilsverkündigung 62.

² *P.Bonnard*, Matthieu 51: «Alors que la péricope précédente (Mt 4,18-22) nous présentait un aspect éminemment personnel de l'activité de Jésus, l'appel des premiers disciples par leurs noms, celle-ci nous présente cette activité sous ses aspects multitudinistes et même internationaux.»

³ Cf. *U.Luz*, Judéo-chrétien 83; *M.Konrad*, Sendung 401; Israel 53 (note 190). *J.Schmidt*, Heilsverkündigung 64.

⁴ Cf. *A.Sand*, Matthäus 87; *H.Frankemölle*, Matthäus I 201-202; *G.Maier*, Matthäus I 96; *J.Schmidt*, Heilsverkündigung 64.

<p>b: <i>καὶ προσήνεγκαν αὐτῷ πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας ποικίλαις νόσοις καὶ βασάνοις συνεχομένους καὶ δαιμονιζομένους καὶ παραλυτικούς</i></p> <p>c: <i>καὶ ἐθεράπευσεν αὐτούς.</i></p> <p>25a: <i>καὶ ἤκολούθησαν αὐτῷ ὄχλοι πολλοὶ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας καὶ Δεκαπόλεως καὶ Ἱερουσολύμων καὶ Ἰουδαίας καὶ πέραν τοῦ Ἰορδάνου.</i></p>	<p>Et on lui amena tous les souffrants, atteints de maladies et de tourments de toutes sortes: possédés, épileptiques, paralytiques et il les guérit.</p> <p>De grandes foules le suivirent, venant de la Galilée, de la Décapole, de Jérusalem, de la Judée et la Transjordanie.</p>
--	---

2 DÉLIMITATION ET STRUCTURE DE Mt 4,23-25.

Bien que l'action se déroule ici en Galilée (*περιῆγεν ἐν ὅλῃ τῇ Γαλιλαίᾳ*) comme dans la péricope précédente (Mt 4,18-22), il faut souligner que ce sommaire se détache de son contexte antécédent du point de vue de la thématique. Car si en Mt 4,18-22 il était question du recrutement par Jésus de ses premiers disciples, notre péricope résume plutôt l'activité de Jésus comme enseignant, prédicateur et guérisseur exorciste. Les liens sont par contre plus sensibles entre Mt 4,23-25 et son contexte subséquent, c'est-à-dire le sermon sur la montagne. D'une part l'enseignement (*διδάσκων*) évoqué au v. 23a constituera la toile de fond de Mt 5-7 et d'autre part les grandes foules (*ὄχλοι πολλοὶ*) qui suivent Jésus en Mt 4,25 sont récapitulées (*τοὺς ὄχλους*) en Mt 5,1 et constituent ainsi le public du sermon sur la montagne⁵.

Pour ce qui est de la structure, ce sommaire se divise en deux parties⁶. Il y a d'un côté les actions de Jésus que décrivent les vv. 23-24a et de l'autre les réactions des hommes (vv. 24b-25). Dans la première partie, le v. 23 décrit les trois éléments constitutifs du ministère de Jésus que sont l'enseignement (*διδάσκων*), la proclamation (*κηρύσσων*) et la thérapie (*θεραπεύων*) et le v. 24a fait allusion à la propagation de sa renommée (*ἡ ἀκοή*) au-delà des frontières d'Israël. La deuxième partie, quant à elle, décrit les réactions des hommes. En effet l'activité de Jésus provoque une grande émotion auprès des foules, qui se justifie par l'empressement des hommes à lui apporter (*προσήνεγκαν*) tous les malades (v. 24b) et des grandes foules à le suivre (v. 25). Toute cette articulation formelle du texte se laisse représenter dans le schéma suivant.

I. Actions de Jésus (vv. 23-24a).

- a) Il enseignait (v. 23b)
- b) Il proclamait l'Évangile du royaume (v. 23c).
- c) Il guérissait (vv. 23d. 24c).
- d) Sa renommée se propageait (v. 24a).

⁵ Cf. *P.Bonnard*, Matthieu 53; *H.Frankemölle*, Matthäus I 203.

⁶ Cf. *P.Bonnard*, Matthieu 51; *R.Schnackenburg*, Matthäus I 43; *H.Frankemölle*, Matthäus I 201; *M.Konradt*, Israel 53.

II. Réactions des hommes (vv. 24b-25).

- a) On lui apportait tous les malades (v. 24b).
- b) De grandes foules le suivirent (v. 25).

3 TRADITION ET RÉDACTION.

La première partie de ce sommaire (v. 23) est issue de la tradition (Mc 1,39; Lc 4,44)⁷. Cependant il faut souligner que cette tradition a été retravaillée par Matthieu. C'est ainsi qu'on peut remarquer que dans le texte correspondant de Mc, il est fait mention de deux activités de Jésus à savoir la prédication (*κηρύσσω*) et la guérison (*τὰ δαιμόνια ἐκβάλλων*), mais non celle de l'enseignement (*διδάσκων*) qui constitue ainsi un ajout de Matthieu⁸. Le même constat vaut également pour les éléments de Lc, parallèles à notre texte. Il faut aussi remarquer que par rapport à sa source Mc, Matthieu laisse se réaliser de manière explicite les guérisons qu'opère Jésus dans le peuple (*ἐν τῷ λαῷ*). Cette précision est aussi intentionnelle. Matthieu voudrait par elle mettre en exergue ce en quoi consiste la mission de Jésus, d'après le contexte antécédent à notre passage (Mt 1,21; 2,6; 4,16)⁹.

Par contre l'ensemble du v. 24 c'est-à-dire le discours de Matthieu sur le succès de l'activité de Jésus (*ἀπήλθεν ἡ ἀκοή αὐτοῦ*)¹⁰ et sur les malades qu'on lui apportait, est rédactionnel. Le verbe *προσῆνεγκαν* étant bien sûr un échantillon du style stéréotypé de Matthieu où toujours des gens mal en point sont amenés à Jésus¹¹. Il en est de même de l'expression *καὶ*

⁷ Cf. A.Sand, Matthäus 86; U.Luz, Matthäus I 245.

⁸ Il faudrait tout de même souligner que Mc connaît bien cette activité enseignante de Jésus (Mc 1,22; 6,2; 14,49) mais seulement il ne la mentionne pas dans ce sommaire. Aussi cet ajout de Matthieu apparaît-il comme intentionnel. Matthieu voulait par là établir une différence nette entre l'enseignement et la prédication. L'enseignement étant en lien avec la synagogue, la loi et l'exhortation éthique et la prédication s'occupant de l'évangile et du royaume de Dieu. Cf. E.Schweizer, Matthäus 43; J.Gnilka, Matthäus I 107. Cependant, cette différence entre l'enseignement et la prédication n'est pas aussi claire qu'on puisse le penser, dans la mesure où les deux semblent parfois fusionner. Voir dans ce sens P.Bonnard, Matthieu 51, qui voit dans l'enseignement la prédication de Jésus dans les synagogues, dont le contenu était le même que celui de la proclamation aux foules; D.A.Hagner, Matthew I 80; M. Konradt, Israel 53 (note 187).

⁹ Cf. M. Konradt, Israel 53 (note 190). Selon son analyse, Jésus commence ici ce qu'est sa mission d'après la citation d'accomplissement de Mt 2,6. car, par son enseignement, sa prédication et ses guérisons, il paît Israël le peuple de Dieu (Mt 2,6), ce peuple qui marche dans les ténèbres et qui, par l'activité de Jésus a vu se lever une grande lumière (Mt 4,16). Autant dire que par cette précision, l'évangéliste Matthieu veut circonscrire ainsi l'activité de Jésus en Israël. Voir aussi U. Luz, Matthäus I 246.

¹⁰ Parmi les trois sens principaux que requiert le substantif *ἀκοή* dans le NT à savoir l'audition-oreille (Mt 13,14; Lc 7,1), ce qu'on entend, la prédication (Rm 10,16; Ga 3,2), il n'y a que chez Matthieu qu'on retrouve le troisième sens c'est-à-dire la renommée, la rumeur publique (Mt 4,24; 14,1; 24,6).

¹¹ Cf. Mt 4,24; 8,16; 9,32; 12,22; 14,35.

ἐδεράπευσεν αὐτούς qui est très chère à Matthieu et qui revient plusieurs fois sous forme rédactionnelle¹².

Enfin, la description au v. 25 de l'effet de l'activité de Jésus, où allusion est faite à des foules nombreuses qui le suivaient, vient de la tradition. Car ce verset correspond au contenu de Mc 3,7b.8 et Lc 6,17¹³. Cependant, il est à noter que Matthieu, en ce qui concerne les données géographiques, supprime de sa source l'Idumée ainsi que Tyr et Sidon et ajoute plutôt la Décapole. Luc, quant à lui, cite de façon vague la contrée maritime de Tyr et de Sidon (Lc 6,17). A dire vrai, en nous basant sur une perspective strictement historique, n'apparaît pas clairement le but visé par ces modifications de l'évangéliste Matthieu. Car toute tentative de justifier la suppression de l'Idumée, de Tyr et Sidon parce qu'ils étaient considérés comme des territoires païens¹⁴, se voit confrontée à l'argument selon lequel la Décapole, elle aussi, était du point de vue de la population, un pays considéré en grande partie comme païen, habité surtout par les Grecs et les Syriens¹⁵. Et tout comme dans les territoires de Tyr et de Sidon, vivait également dans la Décapole une forte minorité juive¹⁶. Ceci dit, il faut chercher ailleurs que dans le contexte historique, le motif de la suppression de ces villes par Matthieu. Et c'est ici que vient à point nommé la proposition de *M. Konradt* qui estime que ces modifications n'ont de sens que si l'on se place sur une perspective biblique, en considérant les contours de ce qui est généralement nommé la terre d'Israël (γῆ Ἰσραήλ) ou l'Israël biblique (Mt 2,20)¹⁷. C'est sûrement le motif de la restitution d'Israël¹⁸ qui serait ici mis en jeu, puisque la Décapole appartenait dans sa grande partie à cette Israël biblique. Elle couvrait en fait la partie nord des tribus situées à l'est du Jourdain. Une telle perspective biblique a amené bon nombre de commentateurs à affirmer que, par la suppression de l'Idumée, de Tyr et de Sidon, il entraînait sans doute dans l'intention du narrateur évangélique de mettre en relief le succès de l'activité de Jésus en Israël, et de voir dans les nombreuses foules de la Décapole qui suivaient Jésus, uniquement des juifs¹⁹. Pour mieux apprécier une telle interprétation, il

¹² Cf. Mt 4,23; 8,7.16; 9,35; 10,1.8; 12,10.15.22; 14,14; 15,30; 17,16.18; 19,2; 21,14.

¹³ Cf. *P. Bonnard*, Matthieu 53; *A. Sand*, Matthäus 86.

¹⁴ Cf. *R. Schnackenburg*, Matthäus I 44; *M. Konradt*, Israel 54.

¹⁵ Cf. *F. Vigouroux*, Décapole, DB II 1334; *P. Bonnard*, Matthieu 53; *J. Radermakers*, Matthieu II 71.

¹⁶ Cf. *Josephus*, Bell II 466-480; *G. Theissen*, Lokakolorit 69-70; *U. Luz*, Matthäus I 247; *M. Konradt*, Sendung 401 (note 17); Israel 54.

¹⁷ Cf. *M. Konradt*, Israel 54; Voir aussi *J. Gnilka*, Matthäus I 108; *W.D. Davies/D.C. Allison*, Matthew I 420, *H. Frankemölle*, Matthäus I 202; *W. Trilling*, Israel 136; *G. Garbe*, Hirte 39; *U. Luz*, Matthäus I 247.

¹⁸ Cf. *P. Fiedler*, Matthäus 104; *M. Konradt*, Israel 54.

¹⁹ Cf. *R. Schnackenburg*, Matthäus I 44. Du point de vue de cet auteur, les régions citées soulignent bien sûr l'élargissement de l'action de Jésus en Galilée, mais malgré la forte hellénisation exprimée ici par la Décapole, elles n'ont pas le sens d'une activité de Jésus au-delà du peuple juif (Mt 10,5-6). C'est d'ailleurs la raison pour laquelle Matthieu n'a pas retenu l'Idumée au sud, et les villes typiquement païennes de Tyr et Sidon au Nord, qui sont nommées par Marc. Il poursuit d'ailleurs sa logique en

nous semble indispensable d'examiner d'une part l'intention de Matthieu lorsque, citant le prophète Isaïe, il parlait de «Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν», et d'analyser d'autre part le verset rédactionnel de Mt 4,24.

4 LA GALILÉE DES PAÏENS (Mt 4,15).

Dans le texte qui nous occupe (Mt 4,23-25), Matthieu cite deux fois de suite la Galilée: d'une part pour décrire le champ d'action de Jésus qui est «la Galilée tout entière» (v. 23) et d'autre part pour présenter les régions d'où s'originent les foules qui suivent Jésus «ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας» (v. 25). Cette sorte d'inclusion montre à quel point la Galilée est importante pour Matthieu. Car c'est là, d'après sa narration, où Jésus aura passé la plus grande partie du temps de son activité. Cette importance de la Galilée est d'autant plus frappante lorsque Matthieu, reprenant les paroles du Prophète Isaïe (Is 8,23-9,1) met dans la bouche de Jésus cette expression célèbre: «Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν» (Mt 4,15). On se pose dès lors la question de savoir si Jésus de Nazareth aurait habité chez les païens ou aurait exercé son ministère dans la Galilée païenne. Sinon alors, que voulait exprimer l'évangéliste Matthieu dans ce mot «Galilée des païens»?

Du point de vue étymologique, l'expression Galilée des païens vient de l'hébreu *galil hagoim* qui désignait le district ou le carrefour des païens²⁰. Et au temps de Jésus, comme le pensent certains commentateurs, la population y était extrêmement mêlée²¹. Certains voyaient le ministère de Jésus dans cette Galilée, un accomplissement eschatologique, mais sans connotation universaliste²². Cette thèse semble assez fragile dans la mesure où il n'est pas question ici de la description de la situation ethnique et culturelle du temps de Jésus. Il est certain qu'une vague de conquêtes et invasions a traversé la Galilée²³, mais dire que, par ces conquêtes, il y a eu un véritable mélange des peuples est loin d'être vrai²⁴. Matthieu montre en effet clairement dans son évangile que Jésus

montrant que les grandes foules qui viennent de la Décapole, de Jérusalem, de la Judée et de la Transjordanie représentent le peuple d'Israël auquel la mission de Jésus et la Bonne Nouvelle étaient destinées. *P.Fiedler*, Matthäus 103, abonde dans le même sens lorsqu'il estime que dans le temps qui précède la passion de Jésus, les foules qui le suivaient ne pouvaient être que d'Israël. C'est pourquoi de sa source Mc 3,7-10, Matthieu a supprimé l'Idumée, tout comme les régions païennes de Tyr et Sidon; *U.Luz*, Matthäus I 247; *M.Konradt*, Israel 54. Par contre *P.Bonnard*, Matthieu 53, voyait plutôt dans l'évocation de la Décapole le fait que Matthieu voulait insister sur le caractère mélangé des foules qui suivent Jésus.

²⁰ Cf. *P.Bonnard*, Matthieu 48; *J.Schmidt*, Heilsverkündigung 61 (note 80).

²¹ Cf. *G.Lohfink*, Bergpredigt 25; *E.Schweizer*, Matthäus 37; *A.Kretzer*, Herrschaft 79; *P.Bonnard*, Matthieu 48; *R.Schnackenburg*, Matthäus I 40.

²² Cf. *W. Trilling*, Israel 112-113; *W. Grundmann*, Matthäus 106.

²³ Cf. *M.Ebner*, Jesus 30-31.

²⁴ Cf. *U.Luz*, Matthäus I 235. Il montre en effet que, du point de vue historique, la Galilée était après 70 le noyau d'Israël et elle ne pouvait pas l'être si avant 70 elle n'était pas fortement habitée par les juifs.

était le Messie d'Israël, qu'il a proclamé la Bonne Nouvelle dans les Synagogues d'Israël et il a même formellement interdit à ses disciples une activité en dehors d'Israël (Mt 10,5-6). Il est donc clair qu'en employant l'expression «Galilée des Païens», il n'était pas dans l'intention de l'évangéliste Matthieu de dire que la Galilée serait habitée par les païens²⁵, même quand l'évangéliste par cette expression donne l'impression que le ministère de Jésus s'était déployé avant pâques en grande partie dans une région païenne²⁶. Il faut cependant souligner ici que cette Galilée, telle qu'elle est décrite par Flavius Josèphe à la veille de la guerre juive, était entourée des villes hellénistiques et païennes²⁷. Et ce n'est que dans ce sens qu'on pourrait parler dans une certaine mesure de la Galilée des païens²⁸.

Pour d'autres l'expression *Γαλιλαία τῶν ἔθνῶν* sert à désigner le ministère de Jésus pour les Juifs en Galilée comme l'accomplissement de la prophétie d'Isaïe et en même temps elle sert à préfigurer l'ouverture vers les nations païennes²⁹. Dès lors, bien que le ministère de Jésus soit limité sur Israël, il requiert tout de même, par cette expression une perspective universaliste³⁰.

En ce qui nous concerne, nous voulons voir dans l'expression *Γαλιλαία τῶν ἔθνῶν* un sens plus théologique qu'historique³¹. Car, bien que la Galilée désigne le lieu historique où Jésus de Nazareth a initié son ministère public, elle évoque surtout ce que la mission de Jésus a provoqué dans l'histoire du salut, à savoir l'accès au salut pour les païens qui va se réaliser après pâques (Mt 28,19)³². De ce fait, le

²⁵ Cf. *H.Giesen*, Sendung 124; *U.Luz*, Matthäus I 235; *M.Ebner*, Jesus 33.

²⁶ Cf. *J.Schmidt*, Heilsverkündigung 60.

²⁷ *Jos.* Bell. 3,35-38: «Il y a deux Galilées, respectivement appelées la Haute et la Basse. Elles sont entourées par la Phénicie et la Syrie. A l'Occident elles sont délimitées par les confins du territoire de Ptolémaïs et par le Carmel, montagne appartenant autrefois aux Galiléens, et maintenant aux Tyriens. Au Carmel confine Gaba, ville des cavaliers, ainsi dénommée du fait que les cavaliers licenciés par le roi Hérode s'y sont établis. Au Sud, la limite en est la Samarie et Scythopolis, jusqu'aux eaux du Jourdain. A l'Orient, elle est limitée par les territoires d'Hippus, de Gadara et de la Gaulanitide. De ce côté c'est la frontière du royaume d'Agrippa. Au Nord, la Galilée est limitée par Tyr et le territoire des Tyriens. Ce qu'on appelle la Basse Galilée s'étend en longueur de Tibériade à Chaboulon, dont est voisine Ptolémaïs sur le littoral».

²⁸ Cf. *M.Ebner*, Jesus 33 (note 15).

²⁹ Cf. *W. D. Davies/D. C. Allison*, Matthew I 383; *J. Gnilka*, Matthäus I 97; *U. Luz*, Matthäus I 171.

³⁰ Cette anticipation à l'universalisme est différemment exprimée par les commentateurs: C'est ainsi que *W. D. Davies/ D. C. Allison*, Matthew I 385, parlent de la fin qui est préfigurée dans le début (Mt 21,43); *J. Lange*, Erscheinen 249, voit dans la mention de la Galilée des païens, une anticipation de la rencontre imminente de Jésus avec les païens (Mt 8,5-13; 15,21-28); Pour *J. Gnilka*, Matthäus I 98; *R. H. Gundry*, Matthew 60; *U. Luz*, Matthäus I 171, il est question ici de la future mission auprès des païens partant de la Galilée (Mt 28,19).

³¹ C'est avec raison que *U.Luz*, Matthäus I 235, dit de la Galilée des païens qu'elle a un caractère fictif.

³² Cf. *F.Hahn*, Verständnis 109; *U.Luz*, Matthäus I 235; *H.Frankemölle*, Jahwebund 110; *D.A.Hagner*, Matthwe I 73; *R.H.Gundry*, Matthew 60; *U.Luck*, Matthäus 44; *G.Tisera*, Universalism 98; *K-C.Wong*, Theologie 93; *H.Giesen*, Galiläa 34; Jesus 124.

ministère de Jésus en Galilée est une anticipation de l'ordre de mission universelle donné par le Ressuscité aux disciples en Galilée. Le qualificatif païens, appliqué à la Galilée, évoque bien cet événement final³³. Par le choix de la Galilée des païens comme lieu de l'activité de Jésus, Matthieu voulait souligner que la prédication et la mission de Jésus, ainsi que le salut qui en découle, ont une connotation universelle³⁴. Et à travers cette Galilée, se profile déjà non seulement le cercle des destinataires du sermon sur la montagne (Mt 5-7)³⁵, mais aussi à la fin de l'évangile, la montagne de la Galilée (Mt 28,16) où tous les hommes du monde entier seront conviés à un rassemblement.

5 ANALYSE DÉTAILLÉE DE Mt 4,24.

Le verset rédactionnel de Mt 4,24 est un verset clé pour la compréhension de ce sommaire. Et le fait que l'évangéliste Matthieu l'ait ajouté nous semble très révélateur. Dès lors, pour une bonne interprétation de cette péricope, il nous paraît très utile de découvrir les éléments constitutifs de ce verset.

En effet, la première partie de ce verset (v. 24a) commence par la mention que la renommée de Jésus se répandit dans toute la Syrie (*εἰς ὅλην τὴν Συρίαν*). Cette notice qui est très controversée et dont l'interprétation n'est pas facile, mérite néanmoins une attention particulière. En effet, dans le NT le mot Syrie désigne généralement la province romaine de la Syrie³⁶. C'est d'ailleurs ce sens qu'accordent certains commentateurs à l'évocation «de toute la Syrie» dans notre texte³⁷. Or ce sens, pour d'autres, semble impossible dans ce contexte³⁸. Ceci a amené d'autres auteurs à se demander si la mention *εἰς ὅλην τὴν Συρίαν* ne renvoyait pas probablement à la communauté matthéenne localisée en Syrie³⁹. A notre humble avis, toutes ces supputations devraient s'éclaircir si, et seulement si, on se démarque de la sphère historique pour scruter la visée théologique de ce verset. De ce point de vue, il serait certainement question dans l'évocation de «toute la Syrie» d'un pays non-juif qui était dans l'attente de la Bonne Nouvelle du salut apporté par Jésus⁴⁰. Et la précision, que c'est la réputation de Jésus, qui traverse les frontières d'Israël et non Jésus lui-même, peut-être par

³³ Cf. G. Tisera, Universalism 98.

³⁴ Cf. J.Gnilka, Matthäus I, 97, qui voit en Mt 4,14-16 le dépassement des frontières du salut messianique; J.Schmidt, Heilsverkündigung, 62.

³⁵ Cf. H.Frankemölle, Matthäus I 203.

³⁶ Cf. Lc 2,2; Ac 15,23.41; 18,18; Gal 1,21.

³⁷ Cf. W.Wiefel, Matthäus 73; P.Fiedler, Matthäus 102.

³⁸ Cf. P.Bonnard, Matthieu 52; R.Schnackenburg, Matthäus I 43. Pour ces auteurs, il n'est aucunement question dans l'évocation de «toute la Syrie», de la Syrie romaine dont Antioche était le chef lieu, mais des pays voisins de la Galilée.

³⁹ Cf. J.Gnilka, Matthäus I 108; H.Frankemölle, Matthäus I 203; P.Fiedler, Matthäus 103; J.Radermakers, Matthieu II 70.

⁴⁰ Cf. J.Schmidt, Heilsverkündigung 63.

crainte de se rendre impur en allant dans un pays païen, semble le confirmer clairement⁴¹. S'il est ainsi vrai que Jésus dans son champ d'action a en vue les habitants de la Syrie païenne, ceci devient donc une anticipation de l'extension de la Bonne Nouvelle du salut au-delà des frontières d'Israël et souligne par le fait même, la perspective de la mission auprès des païens de l'évangile de Matthieu dans l'évocation de «toute la Syrie»⁴².

Cette analyse nous permet donc d'aborder dans un second temps le problème soulevé par le verbe *προσήμεγκαν* en Mt 4,24b. Ce problème se résume dans la question de savoir: qui sont-ils, ceux qui apportent les malades à Jésus? Pour le dire en d'autres termes: d'où viennent les malades? Si notre analyse sur la Syrie est bonne, on peut affirmer que les sujets du verbe *προσήμεγκαν* sont des gens issus des régions païennes de la Syrie⁴³, qui avaient sûrement entendu parler de Jésus et qui ont cru à sa puissance de guérison. On se demande alors comme *R.H.Gundry*, si, du point de vue de la logique narrative de Matthieu, ce verset n'est pas une préfiguration du récit de guérison de la fille de la femme cananéenne, dans la mesure où cette femme qui sortait de ces régions païennes de Tyr et de Sidon, mieux de la Syrie, avait aussi, auparavant entendu parler de l'activité de Jésus en Israël⁴⁴. Que les malades qui accouraient vers Jésus soient d'origine païenne peut aussi trouver une confirmation dans l'examen des maux et tourments qui les accablaient. Et de fait, dans le catalogue des maladies et des tourments dont souffraient les gens qui accouraient vers Jésus, Matthieu évoque les infirmités liées à la souffrance de l'esprit humain. Car les termes *δαιμονιζομένους*, *σεληνιαζομένους* ainsi que *παραλυτικούς* peuvent se comprendre comme des maladies provoquées par des mauvais esprits. Elles ont donc généralement un lien étroit avec la croyance païenne aux démons et à une religiosité païenne⁴⁵. Dès lors que Jésus guérit toutes ces maladies et

⁴¹ Cf. *J.Gnilka*, Matthäus I 108. Il montre que si Jésus n'entre pas en Syrie pour aller en Mission et que c'est seulement sa réputation qui s'y répand, cette remarque n'a de sens que si la Syrie est comprise comme un pays non-juif dont la frontière se trouve au nord de la province de la Galilée.

⁴² Cf. *J.Schmidt*, Heilsverkündigung 62. De même pour *A.Sand*, Matthäus 87, l'expression «toute la Syrie» souligne une vue élargie de l'évangéliste Matthieu, mais seulement, il la rapporte aux grandes colonies juives qui habitaient en Syrie. Pour *M.Konradt* par contre, l'évocation de la Syrie en Mt 4,24 souligne bien la restriction de l'activité de Jésus en Israël, ceci pour une double raison: d'une part Jésus lui-même ne va pas en Syrie, c'est seulement sa renommée qui s'y répand et d'autre part il est question ici des juifs de la Diaspora vivant en Syrie. Cf. *M.Konradt*, Sendung 401 (note 19); Israel 54 (note 195).

⁴³ Il faut remarquer ici que la Syrie d'alors comprenait la Phénicie, tout comme les régions de Tyr et Sidon mentionnées en Mc 3,8, mais que Matthieu a supprimées dans ce passage (Mt 4,23-25). Cf. *G.Maier*, Matthäus i 96; *J.Schmidt*, Heilsverkündigung 63 (note 86).

⁴⁴ Cf. *R.H.Gundry*, Matthew 64.

⁴⁵ Cf. *J.Schmidt*, Heilsverkündigung 63. Pour lui, ces différentes maladies sus-évoquées reflètent la religiosité païenne dominée principalement par la peur des

tous ces tourments liés au paganisme, la leçon qui en découle devient ainsi claire: Jésus n'est pas seulement le sauveur du peuple élu, mais il l'est aussi dans un sens plus large pour les païens⁴⁶. Telle est la Bonne Nouvelle, c'est-à-dire la foi au Dieu unique et vrai, le Père de tous les hommes, qui devait être proclamée aux Païens. Et c'est le désir de rencontrer ce Dieu qui motivait sûrement ces derniers à accourir vers Jésus.

6 CONCLUSION.

En résumé, l'objectif visé dans l'analyse de Mt 4,23-25 était de saisir la portée théologique de ce sommaire dans la narration matthéenne. Autrement dit, il fallait examiner l'intention de Matthieu dans l'évocation de l'activité enseignante et thérapeutique de Jésus, et surtout dans la mention des régions païennes dans lesquelles cette action a été accomplie. Au terme donc de cette investigation, il est apparu que dans sa stratégie narrative, Matthieu a souligné la dimension hollistique de l'activité de Jésus. Ceci se vérifie déjà sur le plan formel, où Matthieu met en évidence la totalité exprimée dans les expressions comme «toute la Galilée» (v. 23a), «toutes les maladies et toutes les infirmités» (v. 23b), «toute la Syrie» (v. 24a), «tous les malades» (v. 24b) et enfin «de grandes foules» (v.25a). Cette mise en exergue de la totalité par Matthieu est une preuve de l'universalisme⁴⁷. C'est dire en fait que tous les hommes, juifs comme païens, sont concernés par l'activité de Jésus. Plus explicitement dit, ce sommaire nous a permis de découvrir que les destinataires de l'activité didactique et thérapeutique de Jésus sont issus d'horizons différents. Les juifs sont concernés en tout premier lieu, en tant qu'ils sont les destinataires historiques de la prédication de Jésus. C'est le sens des expressions *ἐν ὅλη τῇ Γαλιλαία* et *ἐν τῷ λαῷ* en Mt 4,23. Ensuite il y a aussi des pagano-chrétiens comme nous l'avons remarqué dans l'exkursus sur l'expression *εἰς ὅλην τὴν Συρίαν* et sur les maladies et tourments que Jésus guérissait en Mt 4,24. Enfin les derniers destinataires qui jouissent également de cette activité de Jésus sont les habitants de la Décapole et de la Transjordanie (Mt 4,25), régions qui peuvent être décrites comme «le modèle géographique d'une communauté mixte»⁴⁸. En définitive, nous pouvons retenir de ce sommaire que Jésus n'exclut d'avance personne de son champ d'action. Il accueille tous les hommes indépendamment de leur origine raciale et

démons, la croyance au destin qui s'expriment dans les pratiques superstitieuses et astrologiques.

⁴⁶ Cf. J.Schmidt, Heilsverkündigung 63.

⁴⁷ Cf. U.Luz, Matthäus I 246. D.A.Hagner voit dans cette insistance sur la totalité un sens plutôt hyperbolique que littéral. C'est un discours absolutisant qui veut souligner l'importance de l'activité de Jésus. Cf. D.A.Hagner, Matthew I 80.

⁴⁸ Cf. J.Schmidt, Heilsverkündigung 64.

de leur culture, pourvu qu'ils fassent preuve d'une grande foi, comme nous le verrons dans le cas du centurion de Capharnaüm (Mt 8,5-13).

CHAPITRE IV: LE CENTURION DE CAPHARNAÛM (Mt 8,5-13).

Dans le sommaire sur l'activité enseignante et thérapeutique de Jésus, Matthieu a insinué que la renommée de Jésus se répandit au-delà des frontières d'Israël (Mt 4,24). Une telle propagation de sa réputation a dû à coup sûr provoquer l'empressement des gens de différents horizons à venir vers Jésus. C'est justement dans ce sillage que l'évangéliste Matthieu nous rapporte dans cette péricope (Mt 8,5-13) la rencontre de Jésus avec un centurion (ἐκατόνταρχος) païen, un étranger¹ à Capharnaüm. Dans ce texte, Matthieu voudrait mettre en évidence l'importance de la foi, qui seule peut, non seulement permettre le retournement de Jésus, mais aussi et surtout rendre insignifiantes les différences sociales et ethniques². Car si la demande du centurion de l'armée romaine a fini par être exaucée, c'est parce qu'il a fait preuve d'une grande foi, une telle foi que Jésus n'avait jusqu'ici trouvée chez personne en Israël (Mt 8,10). En quoi consiste alors exactement cette grande foi de cet étranger? Telle est la question fondamentale que nous nous proposons d'élucider dans l'analyse de cette péricope.

1. TEXTE ET TRADUCTION.

5a: Εἰσελθόντος δὲ αὐτοῦ εἰς Καφαρναοῦμ,	Étant entré à Capharnaüm,
b: προσῆλθεν αὐτῷ ἑκατόνταρχος	un centurion vint à lui,
c: παρακαλῶν αὐτὸν	le suppliant
6a: καὶ λέγων	et disant:
b: κύριε, ὁ παῖς μου βέβληται ἐν τῇ οἰκίᾳ παραλυτικός,	«Seigneur, mon enfant est alité, paralysé à la maison;
c: δεινῶς βασανιζόμενος.	il souffre terriblement.»
7a: Καὶ λέγει αὐτῷ	Et il lui dit:
b: ἐγὼ ἐλθὼν θεραπεύσω αὐτόν	«Je vais aller le guérir»
8a: καὶ ἀποκριθεὶς ὁ ἑκατόνταρχος	Mais le centurion reprit,
b: ἔφη	il dit:
c: κύριε, οὐκ εἰμὶ ἰκανός	«Seigneur, je ne suis pas

¹ Le centurion était un officier en charge d'une légion de 100 soldats. Il était certainement au service d'Hérode Antipas (Mt 14,1-12). Autant dire qu'il servait Rome ou les rois vassaux. Faisant ainsi partie du pouvoir étatique, ce centurion pourrait être classé parmi les opposants. Cf. U.Poplutz, Welt 80 (note 115). Dans les textes grecs contemporains du premier évangile, le mot ἐκατόνταρχος désignait presque exclusivement un non-juif, un païen. Cf. C.Buchard, Matthäus 65-67; D.A.Hagner, Matthew I 204; F.Wilk, Jesus 113 (note 226). W.D.Davies/D.C.Allison, Matthew II 19. Cependant, il faut souligner qu'à la différence de Luc qui le clarifie en Lc 7,3, Matthieu ne décrit pas explicitement cet homme comme un étranger. Mais cela apparaît dans le texte en Mt 8,10 où Jésus affirme de façon claire que chez personne en Israël, il n'a trouvé une telle foi. Enfin, sa demande ayant été exaucée, le centurion ferait certainement partie en Mt 8,11 de ces πολλοὶ ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυμῶν qui prendront place avec les patriarches à table du festin eschatologique. Toutes choses qui font de lui un étranger.

² Cf. H.J.Held, Wundergeschichten 182; K-C.Wong, Theologie 112.

d: ἵνα μου ὑπὸ τὴν στέγην εἰσελθῆς,	digne
e: ἀλλὰ μόνον εἰπὲ λόγῳ,	que tu entres sous mon toit;
f: καὶ ἰαθήσεται ὁ παῖς μου.	mais dis seulement une
9a: Καὶ γὰρ ἐγὼ ἄνθρωπός εἰμι ὑπὸ	parole,
ἐξουσίαν,	et mon enfant sera guéri.
b: ἔχων ὑπ'ἐμαυτὸν στρατιώτας,	Car moi, qui ne suis qu'un
c: καὶ λέγω τούτῳ	homme soumis à une
d: πορεύθητι,	autorité,
e: καὶ πορεύεται,	j'ai des soldats sous mes
f: καὶ ἄλλῳ ἔρχου,	ordres;
g: καὶ ἔρχεται,	je dis à l'un:
h: καὶ δούλῳ μου ποιήσον τούτο,	va!
i: καὶ ποιεῖ.	et il va,
10a: ἀκούσας δὲ	et à un autre: viens!
b: ὁ Ἰησοῦς ἐθαύμασεν	et il vient,
c: καὶ εἶπεν	et à mon serviteur: Fais ceci!
d: τοῖς ἀκολουθοῦσιν	et il le fait.»
e: ἀμὴν λέγω ὑμῖν,	Entendant cela,
f: παρ'οὐδενὶ τοσαύτην πίστιν ἐν τῷ	Jésus fut dans l'admiration
Ἰσραὴλ εὔρον.	et dit
11a: λέγω δὲ ὑμῖν	à ceux qui le suivait:
b: ὅτι πολλοὶ ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν	«En vérité, je vous le dis,
ἤξουσιν	chez personne en Israël, je
c: καὶ ἀνακληθήσονται μετὰ Ἀβραάμ καὶ	n'ai trouvé une telle foi.
Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν	Eh bien je vous dis
οὐρανῶν,	que beaucoup viendront de
12a: οἱ δὲ υἱοὶ τῆς βασιλείας ἐκβληθήσονται	l'orient et de l'occident
εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον	et prendront place avec
b: ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς	Abraham, Isaac et Jacob au
τῶν ὀδόντων.	festin du Royaume des cieux,
13a: Καὶ εἶπεν ὁ Ἰησοῦς τῷ ἑκατοντάρχη	tandis que les fils du
b: ὕπαγε,	Royaume seront jetés dans
c: ὡς ἐπίστευσας γεννηθήτω σοι.	les ténèbres extérieures;
d: καὶ ἰάθη ὁ παῖς αὐτοῦ ἐν τῇ ὥρᾳ ἐκείνῃ.	là, il y aura des pleurs et des
	grincements de dents.»
	Et Jésus dit au centurion:
	«Va!
	qu'il t'advienne comme tu as
	cru.»
	Et son enfant fut guéri à
	cette heure même.

2. PLAN ET STRUCTURE DE Mt 8,5-13.

Mt 8,5-13 n'est pas une description, mais un dialogue entre Jésus et le centurion³. Ceci s'illustre d'ailleurs par la présence dans le texte des verbes d'expressions tels que λέγω (vv. 6a; 7a; 10c; 11a; 13a), ἀποκρίνομαι (v. 8a) et φημί (v. 8b) et qui peuvent être considérés à juste titre comme les éléments structurants de ce récit. Le texte commence en effet au v. 5a par une transition narrative qui est au génitif absolu (εἰσελθόντος δὲ αὐτοῦ εἰς Καφαρναούμ), cette construction que Matthieu utilise de préférence pour commencer une nouvelle péricope ou une nouvelle unité littéraire⁴. Après cette introduction narrative (v. 5), vient le premier discours du centurion qui, dans un style direct présente sa requête à Jésus et décrit la maladie de son enfant (v. 6). Ensuite la deuxième séquence rapporte le premier bref discours de Jésus (v. 7). Il est introduit par un présent historique (λέγει) qui sert ici à souligner l'importance de la réponse de Jésus qui va suivre⁵. La réponse hésitante de Jésus amène le centurion à prononcer un second discours qui, aux dires de *M.Konradt*, est considéré non comme l'expression de l'humilité, mais plutôt comme ayant un caractère argumentatif (vv. 8-9)⁶. Ainsi dans la première partie de cette argumentation, le ton porte sur la proposition adversative ἀλλὰ μόνον εἰπὲ λόγῳ, καὶ ἰαθῆσεται ὁ παῖς μου (v. 8ef) dans laquelle le centurion exprime sa foi en la puissance de la parole de Jésus. La conjonction de coordination γάρ (v. 9a) qui joue ici une fonction de justification relie le v. 9 au v. 8⁷ et établit surtout un parallélisme entre la proposition sus-évoquée (v. 8ef) et les trois exemples de commandement au v. 9 qui servent d'illustration à la foi du centurion. La grande foi du centurion pousse Jésus, dans une quatrième séquence, à délivrer son second grand discours (vv. 10-12). La première partie de ce discours est constituée de l'admiration de Jésus (v. 10). Avec une grande solennité, illustrée ici par la formule ἀμὴν λέγω ὑμῖν (v. 10e), Jésus énonce son constat: «Chez personne en Israël, je n'ai trouvé une telle foi». De cette affirmation découle comme conséquence immédiate l'insertion des vv. 11-12 dans lesquels Jésus, justifiant son constat, prophétise sur l'avenir. Il faut noter que dans ces deux versets, le temps de la narration est rompu⁸. On passe brusquement de l'aoriste au futur (ἔξουσιν, ἀνακληθήσονται, ἐκβληθήσονται, ἔσται). Du point de vue sémantique, les vv. 11-12 sont structurés en parallélismes antithétiques⁹. Ainsi nous pouvons relever les oppositions sémantiques entre les πολλοὶ et les υἱοὶ τῆς βασιλείας, ceux qui

³ Cf. *U.Luz*, Matthäus II 12, selon qui le dialogue se trouve au centre de ce récit; *K-C.Wong*, Theologie 113; *W.D.Davies/D.C.Allison*, Matthew II 17.

⁴ Hormis cette occurrence de Mt 8,5, on trouve encore cette construction en Mt 8,1.28; 17,22.24; 24,3; 27,19.

⁵ Cf. *A.Sand*, Matthäus 179; *U.Luz*, Matthäus II 13 (note 6); *M.Konradt*, Israel 75 (note 312).

⁶ Cf. *M.Konradt*, Israel 77.

⁷ Cf. *F.Wilk*, Jesus 114 (note 235).

⁸ Cf. *H.Frankemölle*, Matthäus I 300.

⁹ Cf. *G. Tisera*, Universalism 121-122.

participeront au festin eschatologique (*ἀνακλιθήσονται*) et ceux qui en seront exclus (*ἐκβληθήσονται*), le royaume des cieux (*ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν*) et les ténèbres extérieures (*τὸ σκότος τὸ ἑξώτερον*). Sur le plan du contenu, si la première partie de cette prophétie est une promesse (v. 11), la seconde s'avère être une menace (v. 12). Enfin le v. 13 qui constitue l'exaucement du centurion peut être considéré comme la conclusion à ce récit. Il se divise en deux parties, à savoir d'une part la guérison proprement dite, qui est marquée dans le texte par le renvoi à l'impératif du centurion, suivi de l'adverbe *ὡς* ayant un sens causal¹⁰, qui met en exergue la foi du centurion (v. 13a-c) et d'autre part il y a le constat de la guérison souligné par le verbe *ἰάθη* qui est ici à l'aoriste passif. De tout ce scénario se dégage la structure suivante¹¹.

Introduction narrative (v. 5).

1. Premier dialogue (vv. 6-7)

- a) Requête du centurion (v. 6)
- b) Réponse hésitante de Jésus (v. 7)

2. Deuxième dialogue (vv. 8-12)

- a) Argumentation du centurion (vv. 8-9)
 - Foi du centurion en l' *ἐξουσία* de la parole de Jésus (v. 8)
 - Illustration par analogie d'autorité (v. 9).
- b) Réaction de Jésus (vv. 10-12)
 - Admiration de Jésus devant la foi du centurion (v. 10).
 - Promesse pour les *πολλοί* (V. 11).
 - Menace pour les *υἱοὶ τῆς βασιλείας* (v. 12).

Conclusion (v. 13).

- a) Libération (v. 13a-c).
- b) Constat de la guérison (v. 13d).

¹⁰ Cf. *P.Bonnard*, Matthieu 116.

¹¹ Nous voulons remarquer ici que pour cette péricope il existe d'autres formes de structures comme par exemple celle de *A.Sand*, Matthäus 178. Se basant sur les motifs d'un récit de miracle, il développe une structure en huit parties à savoir: 1) Entrée en scène de Jésus (v. 5a); 2) entrée en scène du centurion (v. 5b); 3) Supplique et description de la maladie (v. 6); 4) Hésitation de Jésus (v. 7); 5) Argumentation et expression de la foi du centurion (vv. 8-9); 6) Admiration de Jésus (v. 10), suivie de l'insertion de la parole du jugement (vv. 11-12); 7) Exaucement (v. 13a); 8) Constat de la guérison (v. 13b). Nous pouvons aussi mentionner la structure de *D.A.Hagner*, Matthew I 203. Ce dernier a fait une distinction entre la structure du récit de base de la guérison de l'enfant du centurion de Capharnaüm (Mt 8,5-9.13) et la structure des versets issus de Q que Matthieu a ajoutés dans cette péricope. Ainsi, selon lui, l'histoire proprement dite du centurion se structure en quatre parties que sont: 1) La requête du centurion (vv. 5-6); 2) La réponse de Jésus (v. 7); 3) L'argumentation du centurion (vv. 8-9); 4) La guérison (v. 13). Enfin, il y a aussi la structure en trois parties de *J.Gnilka*, Matthäus I 298, qui sont: L'exposition (v. 5), le dialogue (vv. 6-12) et la conclusion (v. 13).

Cet agencement du récit de façon argumentative et aussi symbolique par l'évangéliste nous amène à évoquer la question du genre littéraire de la péripécopie de la guérison du serviteur du centurion de Capharnaüm.

3. ANALYSE DU GENRE LITTÉRAIRE DE Mt 8,5-13

Le récit de la guérison du serviteur du centurion de l'armée romaine peut être considéré comme un récit de miracle qui, d'après la différenciation de G. Theißen peut se classer dans le sous-genre «miracle de guérison» ou thérapie. Cependant, il est à remarquer d'une part, que dans cette guérison, il n'ya aucun contact direct entre Jésus le thaumaturge et le malade, c'est-à-dire la personne guérie. D'autre part, il faut souligner que, contrairement à d'autres récits de guérison, la guérison du serviteur du centurion de Capharnaüm n'a pas été opérée sur la base de la foi de la personne soignée, mais plutôt sur celle d'un intermédiaire qui est dans le cas d'espèce le centurion. Ces deux particularités ne se retrouvent encore sous cette forme et dans cette combinaison que dans le récit de la guérison de la fille de la femme cananéenne. Car ici, la fille de la femme cananéenne est aussi guérie en son absence (Mc 7,24-30; Mt 15,21-28). Dès lors, nous pouvons parler ici à juste titre d'une guérison à distance, c'est-à-dire une guérison opérée uniquement par une parole sans contact direct aucun ni une quelconque action.

A dire vrai, l'usage de ce genre littéraire à savoir «la guérison à distance» par Matthieu est d'une importance capitale pour la solution de notre problématique, dans la mesure où ce genre littéraire semble avoir ici une fonction symbolique. Car bien que l'un des objectifs de l'usage de la guérison à distance est de mettre en exergue les actes de puissance de Jésus, mais Matthieu voulait également par là, montrer comment Jésus agit vis à vis des païens. En effet, Jésus apparaît devant ce centurion comme un juif orthodoxe, fidèle à la Tora, pour qui il n'est pas du tout facile d'entrer dans une maison païenne. Bien qu'il n'existe pas de prescriptions légales qui l'interdisent explicitement, tout juif pieux, pour des raisons de pureté doit avoir une distance sécuritaire par rapport aux païens (Ac 10,28; 11,3). En somme, en opérant cette guérison à distance sur le serviteur du centurion de l'armée romaine, Jésus voulait montrer d'une part qu'il observe la loi juive, en ce sens qu'il n'entre pas dans une maison païenne, mais d'autre part que son amour vaut pour tous les hommes.

4. ÉTUDE COMPARATIVE DE Mt 8,5-13 ET Lc 7,1-10.

Le récit de la guérison de l'enfant du centurion de Capharnaüm (Mt 8,5-13) se trouve également en Lc 7,1-10. Dès lors, le fait que ces deux péripécopes qui

manquent en Marc, appartiennent à la source Q ne souffre d'aucun doute¹². Deux raisons fondamentales plaident d'ailleurs pour cette affirmation. Il y a d'abord la position que ces récits occupent dans l'ensemble de la narration de ces deux évangélistes. Les deux récits sont placés après le sermon sur la montagne chez Matthieu et le sermon sur la plaine chez Luc. La deuxième raison, c'est la ressemblance du dialogue en Lc 7,6b-9 et Mt 8,8b-10¹³. Ce récit contenait probablement en Q la partie fondamentale du texte matthéen ci-après, Mt 8,5-10.13// Lc 7,1.3,6b.7b-9¹⁴. Cependant, la présence d'un récit similaire en Jn 4,46b-54 pose le problème de sa relation avec les péripécies de Q représentées par Mt et Lc, problème que nous voulons brièvement élucider.

En effet, la comparaison des versions des synoptiques (Q) avec la version johannique montre plusieurs similitudes. C'est ainsi que dans toutes ces versions, le malade est un habitant de Capharnaüm. Ensuite le centurion ou l'officier est au service d'un prince qui ne peut être qu'Hérode Antipas. Troisièmement, le malade fait partie intégrante de la maison du centurion. Par ailleurs, dans les récits de Luc et de Jean, c'est l'officier qui prend l'initiative ainsi que le souligne le verbe *ἐρωτάω* (Lc 7,3; Jn 4,47). Sur le plan thématique, la foi joue un rôle primordial dans les trois versions. Il ne serait pas sans utilité de signaler ici que chez Luc comme chez Jean, le serviteur est en agonie (Lc 7,2; Jn 4,47). Enfin, Mt 8,13 et Jn 4,52-53a constatent l'heure de la guérison¹⁵.

Quant aux différences, elles concernent surtout la pointe des récits. En effet, dans les évangiles synoptiques, le centurion exprime son humilité et même son indignité et il demande une guérison à distance par la seule parole de Jésus, tandis que chez Jean, le fonctionnaire royal réclame que Jésus descende guérir son fils et la parole à distance vient directement de Jésus. Ensuite, en contraste aux versions des synoptiques, Jean ne prête aucune attention à l'origine païenne de l'officier royal. Cette étude comparative nous amène donc à dire que les versions des synoptiques et la version johannique partent d'un seul et même événement. Ces deux traditions semblent refléter le même souvenir, mais qui a été transmis indépendamment de l'une et de l'autre, avec la conséquence que leurs objectifs respectifs divergent¹⁶. Il est donc clair que le récit johannique de la guérison du fils de l'officier royal est préoccupante quant à la question des rapports entre les évangiles synoptique et l'évangile de Jean. Car, s'il est vrai que l'indépendance

¹² Cf. *S.Landis*, Verhältnis 4; *J.Gnilka*, Matthäus I 298; *U.Luz*, Matthäus II 12; *R.E.Brown*, Nouveau Testament 223; *D.A.Hagner*, Matthew I 202; *P.Fiedler*, Matthäus 202; *M.Konradt*, Israel 70; *D.R.Catchpole*, Faith 517-540; *U.Poplutz*, Welt 80 (note 111).

¹³ Cf. *F. Bovon*, Lukas I 346.

¹⁴ Cf. La reconstruction textuelle dans le CEQ 102-115; *Hoffmann/ Heil*, Spruchquelle Q 46; *M.Frenschkowski*, Q-Studien, IV,2.1; *A. Polag*, Fragmenta Q, 38; *W. Eckey*, Lukas 333.

¹⁵ Cette liste des similitudes s'appuie certainement sur le travail de *F. Bovon*, Lukas I 346.

¹⁶ Cf. *F. Bovon*, Lukas I 346.

littéraire entre l'évangile de Jean et les évangiles synoptiques est établie, la version johannique de la péricope du centurion (Jn 4,46-54) semble se fonder sur la base d'une tradition commune avec Mt 8,5-13 et Lc 7,1-10¹⁷. Dans le cas contraire, c'est-à-dire, si la péricope Johannique ne dépend pas de celles des synoptiques, mais qu'elle est considérée comme témoin d'une variante propre par rapport à Q, il y a tout lieu de penser que cette variante est sur certains points originale¹⁸.

Pour revenir à la comparaison entre Mt 8,5-13 et Lc 7,1-10, il faut souligner que plusieurs observations montrent que les deux évangélistes présentent différemment les circonstances dans lesquelles s'est déroulé cet événement. Ainsi, pendant que Matthieu décrit une rencontre directe¹⁹ entre le centurion et Jésus, ce dernier n'a, d'après Luc aucun contact direct, ni même une simple conversation avec Jésus, il envoie plutôt une double délégation à celui-ci²⁰, dont l'une est constituée des Anciens des juifs (*πρεσβυτέρους τῶν Ἰουδαίων*) qui viennent présenter ses doléances à Jésus et surtout le recommandent comme un ami de la nation et le bâtisseur de leur synagogue (vv. 4-5). De même la parole d'humilité du centurion, ainsi que celle de son autorité sur ses

¹⁷ Cf. *U.Wegner*, Hauptmann 32-37; *S.Landis*, Verhältnis 41-47; *W.D.Davies/D.C.Allison*, Matthew II 18; *M.Konradt*, Israel 73 (note 310), pour qui, le fait que Jn dans sa version parle aussi de la menace de mort (Jn 4,47.49) est une confirmation que cet indice, mentionné dans Q et dans la péricope johannique remonte à une tradition commune.

¹⁸ Cf. *S.Landis*, Verhältnis 50-52. Selon cet auteur, la désignation du solliciteur comme *ἐκατόνταρχος* par rapport au *βασιλικός* de la version johannique est secondaire. Car à l'origine, il s'agissait certainement d'un fonctionnaire d'Hérode Antipas et, après que la Galilée a été placée sous la domination directe de Rome, *βασιλικός* a été appliqué à un officier romain et remplacé ainsi par *ἐκατόνταρχος*. Si tel est le cas, on comprend donc pourquoi le solliciteur n'a pas été caractérisé dans la version johannique comme un non-juif, car cette nationalité n'aurait joué aucun rôle.

¹⁹ Cf. *F. Bovon*, Lukas I 347, l'a si bien exprimé, lorsqu'il parlait de la distance qui joue un rôle minime chez Matthieu, si bien que le centurion rencontre Jésus dès le début.

²⁰ A propos de cette double expédition, beaucoup de commentateurs trouvent la deuxième incontestablement secondaire, dans la mesure où le dialogue entre le centurion et Jésus en Mt 8,8-10/Lc 7,6b-9 portant sur la foi extraordinaire de ce païen, semble constituer le nœud de cette péricope et présenter le centurion comme l'interlocuteur originel et non pas ses amis. Car la parole du centurion, ici en première personne du singulier, doit avoir été dite par lui-même. Cf. *J.Gnilka*, Matthäus I 299; *W.D.Davies/D.C.Allison*, Matthew II 22; *H.J.Held*, Wundergeschichten 182; *G.Theißen*; Wundergeschichten 183; *S.Landis*, Verhältnis 5; *M.Konradt*, Israel 72. En ce qui concerne la première expédition, les opinions sont divisées, la décision étant difficile (*M.Konradt*, Israel 72). Ainsi pour certains, cette expédition est attribuée à Q que Mt semble abrégé considérablement pour se concentrer sur les deux personnages principaux (Jésus et le centurion) et mettre en emphase le contact direct, la foi du centurion et l'accueil des païens par Jésus. Cf. *A.Sand*, Matthäus 178; *R.H.Gundry*, Matthew 141; *D.A.Hagner*, Matthew I 202; *R.Schnackenburg*, Matthäus I 79; *G.Theißen*, Wundergeschichten 183. Pour d'autres comme *J.Gnilka*, Matthäus I 299; *R.A.J.Gagnon*, Shape 135-142, cette délégation des anciens juifs a dû être ajoutée par Luc, puisque chez Matthieu le déroulement de la scène semble être logique.

subalternes en Lc 7,6-8, sont délivrées par la seconde délégation composée de ses amis (*φίλους*) et non par le centurion lui-même²¹.

Une autre grande divergence entre les deux évangélistes porte sur l'identification du malade ainsi que sur le diagnostic de la maladie. Chez Mt en effet le malade est décrit comme *παῖς* (vv. 6.8.13)²². Il est paralysé et souffre terriblement (*δεινῶς βασανιζόμενος*). Chez Lc, par contre, le malade est identifié comme *δοῦλος* (Lc 7,2.3.10) sauf au v. 7 où il est nommé *παῖς*. Il est non seulement malade (*κακῶς ἔχων*), mais aussi sur le point de mourir (*ἤμελλεν τελευτᾶν*)²³. Pour le dire autrement, le diagnostic de la maladie comme paralysie chez Mt est totalement absent chez Lc et l'imminence de la mort, mieux, l'agonie dont parle Lc, n'a pas d'écho chez Mt. Devant une telle divergence de diagnostic, on peut se poser la question de savoir, pourquoi l'évangéliste Matthieu a eu besoin de modifier les données de la maladie, alors que le vocabulaire utilisé par Luc à ce sujet n'était pas étranger à sa plume? La réponse à cette interrogation se trouve certainement en Mt 8,7.

En effet, la réaction de Jésus devant la description de la maladie diverge également entre les deux évangélistes. Chez Matthieu, Jésus répond à la supplique du centurion par ces paroles: «*ἐγὼ ἐλθὼν θεραπεύσω αὐτόν*» (Mt 8,7). Cette réponse qui est d'une signification centrale pour la compréhension de Mt 8,5-13²⁴, peut être comprise soit comme une affirmation²⁵, soit comme une interrogation qui cache une hésitation, une réticence²⁶. Dans le premier cas, Jésus semble montrer de façon

²¹ C'est ici que l'ironie de *F. Bovon*, Lukas I 353, trouve toute sa densité. Il montrait entre autre que le travail rédactionnel de Luc a atteint un paradoxe, dans la mesure où le centurion qui est la figure principale, n'entre personnellement pas en scène dans le récit de Luc.

²² Pour ce qui est de la traduction du mot *παῖς*, il faut relever qu'elle ne fait pas l'unanimité parmi les commentateurs. Certains d'entre eux l'ont rendu par «*fil*». Cf. *U.Luz*, Matthäus II 14 (note 17); *M.Konradt*, Israel 70. D'autres comme *J.Gnilka*, Matthäus I 300; *W.D.Davies/D.C.Allison*, Matthew II 21; *R.H.Gundry*, Matthew 142; *F.Wilk*, Jesus 114, l'ont rendu comme en Lc 7,2.3.10 par «*serviteur*».

²³ Cette description de la maladie ne semble pas être du vocabulaire du troisième évangéliste, dans la mesure où l'expression *κακῶς ἔχειν* en dehors de cette occurrence (Lc 7,2), ne se retrouve plus qu'une seule fois dans le troisième évangile (Lc 5,31), et ici elle est prise de Mc 2,17. Il en est de même de *τελευτᾶν* qui se rencontre seulement ici dans l'évangile de Luc et deux fois aussi dans les Actes des Apôtres (Ac 2,29; 7,15). Or ces deux mots sont bien connus du vocabulaire de Matthieu. En effet le mot *τελευτᾶν* vient de façon rédactionnelle en Mt 2,19; 9,18; 22,25, tandis que l'expression *κακῶς ἔχειν*, Matthieu la tient en Mt 9,12 de Mc 2,17, en Mt 4,24; 8,16 de Mc 1,32.34 et en Mt 14,35 de Mc 6,55. Cf. *U.Wegner*, Hauptmann 142-144; *M.Konradt*, Israel 72-73.

²⁴ Cf. *M.Konradt*, Israel 71.

²⁵ Cf. *A.Sand*, Matthäus 179; *U.Luck*, Matthäus 107; *R.H.Gundry*, Matthew 142; *D.A.Hagner*, Matthew I 204; *K.S.Krieger*, Publikum 110, qui traduisent ces paroles dans un discours indicatif du sens: «*Je vais aller le guérir*».

²⁶ Cf. *J.Jeremias*, Verheißung 25; *J.Gnilka*, Matthäus I 301; *U.Luz*, Matthäus II 14; *P.Fiedler*, Matthäus 202; *H.J.Held*, Wundergeschichten 184; *U.Wegner*, Hauptmann 375.380; *F.Wilk*, Jesus 114; *G.Tisera*, Universalism 107-113; *S.Landis*, Verhältnis 9; *W.D.Davies/D.C.Allison*, Matthew II 22; *M.Konradt*, Israel 71; *F.Wilk*, Jesus 114; *U.Poplutz*, Welt 81 (note 120), qui résumant ces paroles dans cette interrogation: «*Tu*

positive sa disposition à accomplir la demande du centurion par une visite à domicile du malade. Dans le second cas par contre, c'est une question qui exprime le scepticisme, l'hésitation de Jésus, mieux le refus que Jésus oppose à la demande du centurion. Ces deux interprétations sont pensables, mais pour, la seconde est la plus probable. Et de fait, plusieurs arguments plaident pour une telle lecture. Déjà la suite de l'entretien elle-même est un élément qui va dans ce sens. Car si les paroles de Jésus avaient été une affirmation, cette réaction émotionnelle et personnelle du Centurion en Mt 8,8-9 et la réaction de Jésus en Mt 8,10 n'auraient eu aucune raison d'être²⁷. En d'autres termes, si le centurion avait déjà la confirmation de Jésus, il n'aurait plus eu besoin de souligner son indignité. Ensuite, il faut relever l'insistance de Jésus marquée par le pronom personnel *ἐγώ* dont on aurait pas eu besoin dans le cadre de l'affirmation que Jésus venait guérir l'enfant. Enfin la comparaison entre Mt 8,5-13 et Mt 15,21-28 oblige également à cette interprétation. Car dans les deux cas, il est question d'une personne d'origine païenne qui supplie Jésus pour son enfant. Mais cette demande trouve au départ un refus de la part de Jésus et cette aide ne leur sera accordée qu'à la fin, après un long entretien entre eux et Jésus, et ceci grâce à leur grande foi. Or ce motif de réticence, de refus en Mt 8,7 n'est pas exprimé de manière explicite dans la version de Luc²⁸. C'est donc, à notre avis, ce motif du refus qui a conditionné la modification de la description de la maladie chez Matthieu. Car d'après sa conception de l'histoire du salut, Matthieu, voulait par ce refus stimuler la demande du centurion païen, l'amener à manifester sa foi avant de l'aider. Or un tel refus dans une situation de danger de mort comme en Lc 7,2 n'aurait aucun sens, si ce n'est celui de servir au contraire à dévoiler au grand jour une dureté de cœur sans égal de la part de Jésus, ce qui n'était pas le but visé par Matthieu. Dans sa stratégie narrative, l'intention du narrateur matthéen par son diagnostic de la maladie et sa mention du motif de réticence était de créer un lien logique à l'argumentaire du centurion en Mt 8,8-9. Autrement dit, il voulait donner la possibilité au centurion de répondre à l'hésitation de Jésus par les paroles édifiantes des vv. 8-9. Tout ceci nous amène donc à voir dans les vv. 5-7 la main du rédacteur matthéen²⁹.

De fait, le génitif absolu *εἰσελθόντος δὲ αὐτοῦ εἰς Καφαρναοῦμ* en Mt 8,5 est la construction préférée de Matthieu, qu'il utilise souvent pour commencer une péripécie ou une nouvelle unité littéraire, comme c'est le cas en Mt

me permets donc, à moi un juif, de venir dans la maison d'un païen pour guérir ton fils?»

²⁷ Cf. *J.Gnilka*, *Matthäus I* 301; *P.Fiedler*, *Matthäus* 202; *M.Konradt*, *Israel* 71.

²⁸ C'est seulement de façon implicite qu'on peut lire cette hésitation en Lc 7,3 dans la prière des Anciens juifs pour que Jésus vienne sauver le serviteur du centurion. Car cette intervention des Anciens juifs laisse supposer qu'il y eut d'abord une difficulté qu'il fallait surmonter avant que Jésus se dise prêt à aider le centurion. Cf. *U.Luck*, *Matthäus* 107; *M.Konradt*, *Israel* 75.

²⁹ Cf. *M.Konradt*, *Israel* 74.

8,1.28; 17,22.24; 24,3; 27,19³⁰. Le verbe *προσέρχεται* construit avec le datif apparaît 21 fois sous la plume de Matthieu, dont deux fois hérité de Mc et 19 fois sous forme rédactionnelle et quatre fois dans le Sondergut de Matthieu³¹. Le participe *λέγων* est un matthéisme³². La succession de deux participes comme *παρακαλῶν* et *λέγων* après une forme définie de *προσέρχεται* est une parataxe qui revient plusieurs fois dans le premier évangile³³. L'interpellation de Jésus par *κύριε* n'est pas du tout étrangère chez Matthieu, car elle revient à maintes reprises sous forme rédactionnelle³⁴. Le verbe *βάλλειν* fait aussi partie du vocabulaire de prédilection de Matthieu³⁵. L'adjectif *παραλυτικός* a été utilisé de façon rédactionnelle en Mt 4,24 et dans les autres occurrences comme en Mt 9,2.6, il est reçu de Mc 2,1-12. Le verbe *βασανίζειν* vient en plus de Mt 8,6, seulement deux autres fois dans le premier évangile (Mt 8,29; 14,24) où il est dans les deux cas hérité de l'évangile de Marc (Mc 5,7; 6,48). En Mt 8,7 le présent historique est aussi une caractéristique de Matthieu³⁶. Matthieu emploie régulièrement le participe *ἐλθῶν* dans des constructions similaires sous forme rédactionnelle, ou dans son Sondergut³⁷. Enfin le verbe *θεραπεύειν* est aussi l'un des mots préférés de Matthieu³⁸.

Ce travail rédactionnel de Matthieu dans les vv. 5-7 se reflète d'une part dans la réaction du centurion en Mt 8,8-9. Car, bien que Mt 8,8-9 soit identique à son parallèle Luc (Lc 7,6b-8), l'on peut observer un certain nombre de divergences entre la version de Matthieu et la version lucanienne concernant ces paroles du centurion. Ainsi, pendant que chez Matthieu le centurion répond directement à Jésus, chez Luc, ses paroles sont transmises de manière indirecte par une délégation de ses amis. De même, pendant qu'en Mt 8,8-9 le centurion développe un argumentaire pour vaincre la réticence de Jésus, on sent plutôt dans ses paroles dans Lc 7,7b-8 l'expression de l'humilité. Autant dire en définitive que Matthieu, dans l'argumentation du centurion voudrait magnifier la victoire ultime de la foi³⁹, tandis que Luc focalise son attention sur la personne du centurion⁴⁰. Ce projet rédactionnel de

³⁰ Cf. *W.D.Davies/D.C.Allison*, Matthew II 18; *U.Wegner*, Hauptmann 126.

³¹ Cf. Mt 14,15//Mc 6,35; Mt 26,49// Mc 14,45; Mt 5,1; 9,14.28; 15,1.30; 17,14.19; 18,1; 19,3.16; 20,20; 21,14.23; 22,23; 24,3; 26,7.17.69; 27,58; Mt 13,36; 17,24; 21,28.30. Cf. *E. Palzkill*, "προσέρχομαι", EWNT III 394.

³² Cf. *U.Luz*, Matthäus II 13 (note 6); *U.Wegner*, Hauptmann 135.

³³ Cf. Mt 3,2; 17,14; 19,3; 20,20; 26,39.

³⁴ Cf Mt 8,2.25; 9,28; 14,28.30; 15,22.25; 16,22; 17,4.15; 18,21; 20,30.31.33; 26,22.

³⁵ Cf. *R.Morgenthaler*, Statistik 82. Mt: 34; Mc: 18; Lc: 18.

³⁶ Voir p.3 (note 5).

³⁷ Cf. Mt 2,8.9.11.23; 4,13; 5,24; 9,18(2fois); 14,12; 20,9.10; 27,64; 28,13; voir aussi Mt 8,14; 13,54; 16,5.13; 27,33; 28,11.

³⁸ Cf. *R.Morgenthaler*, Statistik 105. Mt: 16; Mc: 5; Lc: 14.

³⁹ Cf. *J.D.Kingsbury*, Observations 568; *K-C.Wong*, Theologie 114; *R.A.J.Gagnon*, Shape 136.

⁴⁰ C'est ce que *H.J.Held*, Wundergeschichten 185, exprimait si bien en ces termes: «Es ist deutlich, daß Lukas in seiner Einleitung mehr an der Person des Hauptmanns

Matthieu est d'autre part clairement visible dans son insertion des vv. 11-12 dans la péricope du centurion de Capharnaüm. En effet, cette promesse prophétique et cette menace qui se trouvent dans un autre contexte chez Luc à savoir celui de la parabole de la porte étroite (Lc 13,22-29), constituent ici chez Matthieu la pointe de cette péricope⁴¹. L'effet de cette insertion des vv. 11-12 est la mise en relief de la puissance de la foi⁴², qui constitue le seul critère de jugement et l'unique condition pour prendre part au festin eschatologique dans le royaume des cieux, mieux au salut apporté par Jésus Christ⁴³.

Cette diversité d'approche sus-évoquée entre les deux évangélistes se traduit aussi dans la divergence des conclusions. Ainsi, pendant qu'en Mt 8,13 Jésus exauce la prière du centurion⁴⁴, chez Luc les envoyés rentrent à la maison, où ils retrouvent le serviteur guéri (Lc 7,10). Dans ce dernier verset qui porte incontestablement les traits du premier évangéliste⁴⁵, Matthieu reprend le thème de la foi «ὡς ἐπίστευσας γενεθήτω σοι». Et par cette parole, Matthieu veut souligner le rôle de la foi pour l'accomplissement d'un miracle par Jésus. Car c'est cette foi qui a vaincu Jésus et qui l'a amené à opérer un miracle pour un homme qui n'appartient pas «aux brebis perdues de la maison d'Israël», comme nous allons le découvrir dans une comparaison entre Mt 8,5-13 et un autre texte qui lui est semblable, à savoir le récit de guérison de la fille de la femme cananéenne (Mt 15,21-28).

5. LE CENTURION DE CAPHARNAÛM (Mt 8,5-13) ET LA FEMME CANANÉENNE (Mt 15,21-28).

Le récit de la guérison de l'enfant du centurion de Capharnaüm (Mt 8,5-13) a certainement des affinités avec le récit de la guérison de la fille de la femme cananéenne (Mt 15,21-28) qui est issu de l'évangile de Marc (Mc 7,24-30). Et de fait ces péripécies se ressemblent sur plusieurs plans. En ce qui concerne le genre littéraire, ces récits font partie des guérisons à distance⁴⁶. Sur le plan des

interessiert ist als an seinem Glauben, wie es in seinen Worten (Lk 7,7b u. 8) zum Ausdruck kommt.»

⁴¹ Cf. *U.Luz*, Matthäus II 12; *J.Gnilka*, Matthäus I 298; *D.A.Hagner*, Matthew I 202.

⁴² Contre *D.A.Hagner*, Matthew I 203, selon qui, l'insertion par Matthieu des vv. 11-12 avec sa polarisation sur πολλοί et οί υιοί τῆς βασιλείας a pour objectif de transformer un récit de guérison en un oracle de jugement contre l'incrédulité d'Israël.

⁴³ Cf. *K-C.Wong*, Theologie 115; *U.Luck*, Matthäus 107, parle de la foi comme l'unique chemin qui mène à Jésus.

⁴⁴ La prière du centurion obtient bel et bien chez Matthieu le secours espéré. Car en Mt 8,8, le centurion a demandé à Jésus de dire seulement un mot, afin que son fils soit guéri. Cette demande se trouve donc en parallèle avec le «va, qu'il t'advienne comme tu as cru» qui est la parole qui guérit le malade (Mt 8,13). Cf. *H.Frankemölle*, Matthäus I 301

⁴⁵ Ce constat résulte bien sûr de la comparaison de Mt 8,13 avec Mt 15,28 ainsi que d'autres formules caractéristiques du premier évangile comme Mt 9,22.29; 17,18. Cf. *H.J.Held*, Wundergeschichten 183; *U.Luz*, Matthäus II 13; *J.Gnilka*, Matthäus I 300.

⁴⁶ On les nomme ainsi, parce que ces guérisons se réalisent uniquement par une parole, sans contact aucun entre le thaumaturge et le patient. On les rencontre dans

personnages et du déroulement du scénario, il faut dire que dans les deux péripécies, les solliciteurs c'est-à-dire le centurion et la femme cananéenne sont des païens qui entrent en scène comme représentants d'un enfant malade, dans la mesure où ils viennent supplier l'un pour son fils ou serviteur (Mt 8,6) et l'autre pour sa fille (Mt 15,22). C'est donc dire qu'ils ne cherchent pas la guérison pour eux-mêmes, mais plutôt pour un membre de la famille. Les deux solliciteurs invoquent Jésus comme Seigneur (Mt 8,6.8; 15,22.25.27). Dans les deux cas Jésus va, de prime abord, exprimer des réserves, des réticences par rapport à leur demande (Mt 8,7; 15, 23.24.26). Dans ces deux péripécies, la problématique est focalisée non pas sur la guérison comme telle, mais plutôt sur le dialogue dans lequel il est finalement question de la prise de position de Jésus par rapport à sa mission⁴⁷. Dans les deux scènes, l'énorme foi des païens est à la fin attestée par Jésus lui-même (Mt 8,10.13; 15,28). La fin de la péripécie est dans les deux cas presque identique et le schéma de la guérison est le même. Il se fonde sur la foi qui est le thème central dans ces deux récits⁴⁸. Intéressant et remarquable est le fait que Matthieu lie la foi de ces deux personnages à leur action⁴⁹. En effet, le centurion de Capharnaüm ainsi que la femme cananéenne viennent personnellement rencontrer Jésus. Ils confessent tous deux explicitement leur foi (Mt 8,8-10; 15,27,28a). Ils insistent devant le refus qu'oppose Jésus. La femme cananéenne va même plus loin. Elle crie (Mt 15,22) et elle se prosterne (Mt 15,15). Un dernier élément qu'il faut souligner dans cette étude comparative, est que le centurion tout comme la cananéenne ne nient pas leur statut. Leur insistance n'est en aucun cas une rébellion contre la mission exclusive de Jésus en Israël. Mais ils reconnaissent en Jésus, non seulement le Fils de David, mais aussi le Fils d'Abraham et par là ils croient en l'universalité du salut apporté par Jésus, le Messie d'Israël. Ces différents parallèles entre les deux péripécies peuvent naturellement se matérialiser dans ce schéma synoptique pour une plus grande clarté.

Mt 8,5-13	Mt 15,21-28.
Païen	Païenne.
Solliciteur pour un fils malade	Solliciteuse pour une fille malade
(παῖς)	(θυγάτηρ)
Invocation de Jésus: κύριε	Invocation de Jésus: κύριε
(Mt 8,6.8)	(Mt 15,22.25.27).
Refus de Jésus:	Refus de Jésus:
ἐγὼ ἐλθὼν θεραπεύσω αὐτόν (8,7).	ὁ δὲ οὐκ ἀπεκρίθη αὐτῇ λόγον (15,23)
	οὐκ ἀπεστάλην εἰμὴ εἰς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ (15,24).
	οὐκ ἔστιν καλὸν λαβεῖν τὸν ἄρτον τῶν

plusieurs circonstances comme en 2R 5,1-14, en Mt 8, 5-13; 15,21-28; Lc 17, 12-19. Cf. H.J.Held, Wundergeschichten 182; J.Gnilka, Matthäus I 299; R.Schnackenburg, Matthäus 79.

⁴⁷ Cf. U.Poplutz, Welt 90.

⁴⁸ Cf. A.Sand, Matthäus 177-178; H.J.Held, Wundergeschichten 182;

⁴⁹ Cf. K-C.Wong, Theologie 149.

	τέκνων καὶ βαλεῖν τοῖς κυναρίοις (15,26).
Attestation de la foi par Jésus:	Attestation de la foi par Jésus:
παρ' οὐδενὶ τοσαύτην πίστιν ἐν τῷ Ἰσραήλ εὔρον (8,10).	μεγάλῃ σου ἡ πίστις (15,28).
ὡς ἐπίστευσας γενηθήτω σοι (8,13).	γενηθήτω σοι ὡς θέλεις (15,28).
καὶ ἰάθη ὁ παῖς αὐτοῦ ἐν τῇ ὥρᾳ ἐκείνῃ (8,13).	καὶ ἰάθη ἡ θυγάτηρ αὐτῆς ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης (15,28).

Forts de tous ces éléments d'analyse, nous pouvons maintenant chercher le sens à donner à cette péricope et surtout montrer son importance par rapport à notre thématique.

6. INTERPRÉTATION: EN QOI CONSISTE LA GRANDE FOI DU CENTURION DE CAPHARNAÛM?

L'objectif visé par l'analyse de Mt 8,5-13 était de découvrir en quoi consiste en réalité la foi du centurion de Capharnaüm, pour en déduire la portée de cette péricope par rapport à notre thématique.

6.1 EXTRAORDINAIRE CONFIANCE EN LA PUISSANCE DE LA PAROLE DE JÉSUS.

De l'examen de ce texte, il ressort donc, dans un premier niveau de lecture, que la grande foi de ce païen repose en tout premier lieu sur l'extraordinaire confiance que ce dernier manifeste à la puissance agissante de la parole de Jésus⁵⁰. Et ceci est vérifiable dans le texte, car à plusieurs niveaux, le centurion franchit un certain nombre de barrières. Ainsi, bien qu'étant Romain, il espère le secours d'un Israélite. Lui qui est païen, il sollicite l'aide d'un juif. Comme représentant du royaume romain, il s'intéresse à un proclamateur du Royaume des cieux. Et comme si cela ne suffisait pas, il passe brusquement de la fonction de commandant à celle de solliciteur⁵¹. Tous ces blocages sus-mentionnés vont amener le centurion, dans sa démarche, à prendre d'abord acte de l'hésitation de Jésus à entrer dans sa maison, mieux à lui donner même toute la raison de ne pas s'approcher de sa maison et reconnaître par le fait même la barrière qui le sépare du peuple élu⁵² «οὐκ εἰμι ἰκανός ἵνα μου ὑπὸ τὴν στέγην εἰσελθῆς» (Mt 8,8cd). Et de fait, le statut de Jésus comme juif constituait un obstacle pour qu'il entre dans la maison d'un païen, de peur qu'il ne se rende impur. Le centurion de Capharnaüm

⁵⁰ Cf. E.Schweizer, Matthäus 138; J.Gnilka, Matthäus I 298; U.Luz, Matthäus II 14; U.Luck, Matthäus 108; R.H.Gundry, Matthew 144; D.A.Hagner, Matthew I 204; W.Wiefel, Matthäus 162; P.Fiedler, Matthäus 203; U.Wegner, Hauptmann 389; G.Tisera, Universalism 121; F.Wilk, Jesus 114; M.Konradt, Israel 77.

⁵¹ Cf. W.D.Davies/D.C.Allison, Matthew II 18; W.Carter, Margins 200; U.Poplutz, Welt 81.

⁵² Cf. H.J.Held, Wundergeschichten 184; F.Wilk, Jesus 114.

reconnaît donc la judaïté de Jésus et le fait qu'il a été envoyé au peuple d'Israël⁵³. Cependant sa foi énorme lui permet de trouver un autre chemin par lequel Jésus pourrait exaucer sa demande. Jésus doit, selon lui, guérir son enfant à distance, seulement par une parole: «*αλλά μόνον εἶπὲ λόγῳ, καὶ ἰαθήσεται ὁ παῖς μου*» (Mt 8,8ef). Mais, à bien y regarder, jusqu'à ce stade, s'explique difficilement la mise en exergue au v. 10 de la grande foi du centurion, cette foi que Jésus n'avait trouvée chez personne en Israël, lorsqu'on sait que beaucoup de malades du peuple juif avaient manifesté une confiance semblable à la puissance de guérison de Jésus. Il n'y a qu'à considérer le contexte de notre péricope pour le confirmer. Avant la guérison de l'enfant du centurion, Jésus venait de guérir un lépreux juif parce qu'il avait eu à faire une démarche de foi auprès de lui (Mt 8,1-4). Ensuite, seulement quelques versets après notre récit, Jésus libère beaucoup de possédés israélites de leurs démons par un mot «*καὶ ἐξέβαλεν τὰ πνεύματα λόγῳ*» (Mt 8,16). En plus Jésus guérit un paralytique grâce à la foi de ceux qui l'ont amené «*καὶ ἰδὼν ὁ Ἰησοῦς τὴν πίστιν αὐτῶν*» (Mt 9,2). De même il a guéri la femme hémorroïsse parce qu'elle a aussi fait preuve d'une grande foi. Car elle se disait en elle-même «Si seulement je touche son manteau, je serai sauvée». Et c'est justement cette grande foi que salue d'ailleurs Jésus à la fin du récit par ce mot: «Aie confiance, ma fille, ta foi t'a sauvée» (Mt 9,21-22). Il en va de même de la guérison de deux aveugles à qui Jésus procure la guérison après qu'ils ont auparavant confessé leur foi «*ναὶ κύριε*» (Mt 9,28-30). Ces quelques textes pris au hasard montrent, comme le pensent certains commentateurs, qu'il n'y a pas une différence fondamentale entre la grande foi du centurion de Capharnaüm et celle exprimée par les foules juives qui venaient chercher de l'aide auprès de Jésus⁵⁴. Si tel est le cas, il faudrait donc chercher ailleurs l'extraordinaire qualité de la foi que Jésus a pu découvrir chez le centurion de Capharnaüm.

6.2 FOI EN L'AUTORITÉ UNIVERSELLE DE JÉSUS.

Dans cette recherche, le v. 9 qui a une fonction argumentative par rapport au v. 8, semble central pour l'interprétation de cette péricope⁵⁵. Car c'est dans ce verset que le centurion dit en réalité ce à quoi il croit, à savoir l'autorité de Jésus. C'est justement pour cela que dans son argumentation, il établit une analogie entre lui et Jésus. Et de fait, il parle de l'autorité en homme d'expérience, d'autant plus que lui-même appartient à un système qui est bâti sur le pouvoir de commandement et la soumission⁵⁶. Il sait par son expérience de soldat que l'autorité consiste à vaincre les résistances et à rendre possible l'impossible, et que celui qui possède l'autorité, peut donner des ordres comme des exemples énumérés au v. 9 et qui sont immédiatement suivis⁵⁷. Ce

⁵³ Cf. *U.Luz*, Matthäus II 13; *J.Gnilka*, Matthäus I 301; *P.Fiedler*, Matthäus 202; *T.W.Jennings*, Mistaken 478; *S.Landis*, Verhältnis 9; *W.D.Davies/D.C.Allison*, Matthew II 22.

⁵⁴ Cf. *C.Buchard*, Matthäus 72; *F.Wilk* Jesus 114; *M.Konradt*, Israel 77.

⁵⁵ Cf. *F. Wilk*, Jesus 114; *M. Konradt*, Israel 78.

⁵⁶ Cf. *U.Poplutz*, Welt 81.

⁵⁷ Cf. *P.Bonnard*, Matthieu 115; *M.Konradt*, Israel 79.

centurion païen est d'autant plus convaincu que l'autorité (*ἐξουσία*) est la condition pour que la parole prononcée devienne réalité⁵⁸. Cependant, il est conscient d'une chose, c'est qu'il dispose de l'autorité sur ses soldats (Mt 8,9), mais l'autorité sur la maladie ou la santé lui échappe. C'est justement ce genre d'autorité qu'il croit que Jésus possède. Aussi interpelle-t-il Jésus par deux fois par le titre *κύριος*, signe qu'il parle en homme qui attend tout de Jésus⁵⁹. Ainsi, en même temps que ce centurion accepte que Jésus a été envoyé uniquement à Israël (Mt 15,24), il croit également que par la seule parole de Jésus, son enfant peut être guéri. Par ce geste, le centurion, prouve qu'il croit à la puissance universelle de la parole de Jésus. Autant dire que la qualité de la foi de centurion vient du fait qu'il a cru à l'universalité de l'autorité de Jésus⁶⁰, mieux, il a reconnu l'identité de Jésus comme Fils d'Abraham, car comme tel, il accomplit le salut eschatologique pour Israël et en même temps pour les non-juifs⁶¹. Voilà pourquoi il est capable d'aider un païen. Une foi, tellement énorme pouvait non seulement provoquer l'admiration de Jésus, mais aussi réléguer la foi des juifs dans l'ombre: «Chez personne je n'ai trouvé une telle foi en Israël» (Mt 8,10). Il est donc clair qu'en acceptant d'une part la différence entre Israël et les nations païennes, et en croyant d'autre part à l'universalité de l'autorité de Jésus, le centurion se démarque des foules juives qui ont suivi Jésus depuis le sermon sur la montagne (Mt 8,1. 10). Car ces dernières ont bel et bien reconnu que Jésus était détenteur d'une autorité (Mt 7,29), ces foules ont bénéficié des miracles de Jésus qu'il accomplissait comme nous l'avons vu par un seul mot (Mt 8,16) et Jésus a même fait l'éloge de la foi de certains parmi les juifs. Mais ces derniers n'ont en aucun cas cru en l'universalité de la mission de Jésus⁶². En définitive, la particularité de la foi du centurion de Capharnaüm par rapport aux foules juives réside dans le fait qu'il a confiance: le salut apporté par Jésus va au delà d'Israël pour atteindre les païens⁶³. Il croit fermement

⁵⁸ Cf. *M.Konradt*, *Israel* 79.

⁵⁹ Cf. *U.Luz*, *Matthäus II* 14; *U.Poplutz*, *Welt* 81.

⁶⁰ C'est justement ce qui ressort de l'analyse de *M.Konradt*, *Israel* 79, qui montre que le centurion est conscient d'une part de l'élection d'Israël et du privilège du peuple élu, à qui est destinée la mission de Jésus, mais il reconnaît aussi d'autre part l'universalité de l'autorité de Jésus et montre par là une foi, selon laquelle Jésus est aussi celui qui apporte le salut aux païens. Dans le même ordre d'idée, *C.Buchard*, *Matthäus* 74, estimait que la grande foi du centurion ne consiste pas simplement dans la confiance qu'il fait à l'autorité de Jésus, mais surtout dans le fait que Jésus est celui qui apporte le salut à ceux qui n'appartiennent pas à Israël et qui n'ont aucun droit dans cette maison à laquelle Jésus a envoyé les Douze.

⁶¹ Cf. *F.Wilk*, *Jesus* 115. 144.

⁶² Cf. *F.Wilk*, *Jesus* 115, qui avait raison de penser qu'avec Mt 8,10, Jésus déplore que parmi les Israélites qui s'émerveillaient de son enseignement et de ses miracles, il n'y a personne qui le reconnaît comme fils d'Abraham et se laisse guider par lui dans l'existence comme enfant d'Abraham. Ce déficit apparaît clairement par rapport à ce centurion païen, lui qui parvient justement à la foi en passant en dehors d'Israël. Voir aussi *M.Konradt*, *Israel* 80; *C.Buchard*, *Matthäus* 74.

⁶³ Cf. *M.Konradt*, *Sendung* 406; *C.Buchard*, *Matthäus* 72; *U.Poplutz*, *Welt* 83.

que la mission de Jésus a un seul objectif qui est celui d'apporter le salut à tous les hommes. Et par cette foi extraordinaire, il anticipe ce que le ressuscité lui-même dévoilera à la fin du premier évangile (Mt 28,19)⁶⁴.

6.3 FOI EN L'UNIVERSALITE DU SALUT.

C'est sûrement cette idée d'un salut universel, destiné en même temps aux juifs et aux païens que l'évangéliste Matthieu a reprise dans sa prophétie du v. 11, lorsqu'il parlait de beaucoup qui viendront du levant et du couchant prendre place au festin du royaume des cieux avec les patriarches, comme nous allons le découvrir tantôt dans l'analyse de Mt 8,11-12. Ces deux versets dont la place originale est gardée dans la source Q (Lc 13,28-29), constituent en effet un ajout de Matthieu⁶⁵ dans le discours de Jésus à la suite de son admiration vis à vis de la foi du centurion (Mt 8,10). Cette double affirmation de Jésus (vv. 11-12) sert chez Matthieu à l'interprétation de la parole de Jésus sur l'extraordinaire foi du centurion de Capharnaüm, dans laquelle il est question d'une part de la grande foi du païen et d'autre part de cette foi qui n'a été trouvée chez personne en Israël. Cette opposition au v. 10 entre le païen d'un côté et Israël de l'autre a amené nombre de commentateurs à établir un contraste entre les «πολλοί» qui viendront participer au festin eschatologique et les «υιοί τῆς βασιλείας» qui seront jetés dans les ténèbres extérieures, et surtout à voir dans les vv. 11-12 une référence fondamentale justifiant la thèse du rejet d'Israël⁶⁶. Cependant, une considération attentive du contexte dans lequel ces paroles ont été déclarées, laisse transparaître les limites d'une telle interprétation. En effet, comme nous l'avons dit précédemment, les vv. 11-12 viennent directement après Mt 8,10 où Jésus a attesté la grande foi du centurion. Il faut remarquer que dans cette attestation, Jésus ne s'adresse pas au centurion en personne, mais plutôt à ceux qui le suivent (τοῖς ἀκολουθοῦσιν). En tenant compte du contexte, τοῖς ἀκολουθοῦσιν renvoie certainement à ces ὄχλοι πολλοί issus de la Galilée, de la Décapole, de Jérusalem, de la Judée et de la Transjordanie qui ont été frappés par les

⁶⁴ Cf. *F.Wilk*, *Jesus* 144; *M.Konradt*, *Israel* 221; *U.Luz*, *Matthäus II* 16, qui considère le centurion comme «eine Randerscheinung mit Zukunftsperspektive».

⁶⁵ Cf. *A.Sand*, *Matthäus* 178; *H.J.Held*, *Wundergeschichten* 185; *D.A.Hagner*, *Matthew I* 203; *U.Luz*, *Matthäus II* 13; *K-CWong*, *Theologie* 114; *W.D.Davies/D.C.Allison*, *Matthew II* 26; *U.Luck*, *Matthäus* 107; *U.Wegner*, *Hauptmann* 3-5; *S.Landis*, *Verhältnis* 13; *M.Konradt*, *Israel* 219 (note 182).

⁶⁶ Pour *U.Luz*, *Matthäus II* 13-14, le logion de Mt 8,11-12 est dirigé sans aucun doute contre Israël. Car il reprend les traditions vétero-testamentaires du pèlerinage eschatologique des peuples à Sion et du festin eschatologique (Is 25,6), les associe et les utilise contre Israël. *H.J.Held*, *Wundergeschichten* 185, abonde dans le même sens en montrant que Matthieu interprète la parole de Jésus sur la foi du centurion (8,10) comme une promesse pour les païens dont la foi ouvre l'entrée au festin messianique et comme une parole de jugement sur Israël, qui, par son incrédulité, malgré son privilège, est exclu de ce festin. On peut aussi consulter avec beaucoup d'intérêt la liste exhaustive des pourfendeurs de cette thèse qui est dressée par *M.Konradt*, *Israel* 218 (note 180).

paroles et les actes de Jésus de Nazareth et qui l'ont suivi (Mt 4,25), constituant ainsi les auditeurs du sermon sur la montagne (Mt 8,1). Si tel est donc le cas, il y a tout lieu de penser que parmi ceux qui suivaient Jésus et auxquels il s'adresse en Mt 8,10, il y avait aussi ses disciples⁶⁷. Dès lors, nous pouvons dire dans cette optique que le discours de Jésus en Mt 8,10-12 a pour destinataire privilégié la communauté matthéenne⁶⁸. Après avoir ainsi déterminé les destinataires de la prophétie de Jésus, il faut maintenant identifier les différents protagonistes concernés par ces vv. 11-12. Aussi la question se pose-t-elle de savoir qui sont les πολλοί en Mt 8,11 et que représentent les υἱοὶ τῆς βασιλείας au v. 12?

En ce qui concerne les πολλοί qui viendront du levant et du couchant et prendront place au festin du royaume des cieux avec les patriarches, il faut remarquer que Matthieu associe cette prophétie à deux motifs issus de la tradition. Nous avons d'une part ici le motif du festin messianique décrit en Is 25,6-8 dans une orientation universaliste⁶⁹. D'autre part, avec l'idée de la venue des païens présente dans cette prophétie, est implicitement lié le motif du rassemblement de l'Israël dispersé⁷⁰. Ainsi, dans la venue des πολλοί, nous pouvons aussi apercevoir en filigrane le retour des juifs de la Diaspora dans leur pays⁷¹. En clair, il faut dire que les πολλοί en Mt 8,11 ne représentent pas uniquement les païens et non plus seulement les juifs de la Diaspora, mais tous les juifs et païens qui, en conséquence de leur position vis-à-vis de Jésus seront considérés comme justes lors du jugement dernier⁷². Il s'agit ici dans la perspective matthéenne de l'accomplissement du salut pour les juifs et les païens dont les promesses ont été faites dans l'AT⁷³. Voir en Mt 8,11 uniquement le pèlerinage eschatologique des peuples et par là une parole de menace dirigée contre Israël⁷⁴, c'est se liguer catégoriquement

⁶⁷ Cf. *H.J.Held*, *Wundergeschichten* 185-186; *C.Buchard*, *Matthäus* 73; *D.Marguerat*, *Jugement* 247; *G.Garbe*, *Hirte* 153; *M.Konradt*, *Israel* 221.

⁶⁸ *M.Konradt*, *Israel* 223, est de cet avis, lui qui estime que les paroles de Jésus dans les vv. 10-12 sont adressées aux gens qui ont été séduits positivement par Jésus et voit en cela un lien avec la communauté matthéenne. *H.J.Held*, *Wundergeschichten* 185, va dans le même sens, mais avec la nuance qu'il voit pour ce discours un double destinataire à savoir Israël d'une part et la communauté matthéenne d'autre part.

⁶⁹ C'est cette idée du festin eschatologique qui est exprimée par l'auteur de 1 Hen 62,14 en ces termes: «Le Seigneur des Esprits demeurera sur eux, et c'est en compagnie de ce Fils d'homme qu'ils mangeront, se coucheront et se lèveront, pour toujours». Voir aussi 2Hen 42,5; 2Bar 29,3-8; Is 49,10-13; Ps 107,9.

⁷⁰ Ceci s'appuie sur le fait que les mots Est et Ouest sont souvent cités dans les promesses de retour d'Exil comme il en est le cas dans le PsSal 11,2-3: «Lève-toi, Jérusalem, (monte) sur la hauteur et vois tes enfants: du levant et du couchant le Seigneur les a réunis. Du nord, ils viennent pour la joie de leur Dieu, et des îles lointaines Dieu les a rassemblés»; Is 43,5; Sach 8,7; Bar 4,37; 5,5; Ps 107,3.

⁷¹ Cf. *W.D.Davies/D.C.Allison*, *Matthew* II 27-31.

⁷² Cf. *F.Wilk*, *Jesus* 116-117.

⁷³ Cf. *M.Konradt*, *Israel* 222.

⁷⁴ Cf. *U.Luz*, *Matthäus* II 13-17, qui soutient l'antique théorie de substitution à savoir que l'église païenne remplace le peuple juif; *P.Bonnard*, *Matthieu* 116; *U.Luck*, *Matthäus* 107; *D.A.Hagner*, *Matthew* I 202.

contre la visée de Matthieu qui est de présenter l'événement du Christ comme l'accomplissement des promesses vétéro-testamentaires du salut⁷⁵.

Pour ce qui est des *υἱοὶ τῆς βασιλείας* (Mt 8,12), beaucoup de commentateurs les identifient très facilement et simplement aux juifs⁷⁶. Ceci, aux dires de *M.Konradt* n'est qu'une allusion ironique à l'espérance de salut d'Israël au regard de l'accès au salut eschatologique⁷⁷. Car ce n'est qu'en rapprochant «les fils du royaume» à l'occurrence rédactionnelle de Mt 13,38 que nous pouvons parvenir à une saisie exacte de cette expression. En effet, dans son explication de la parabole de l'ivraie, Jésus voit dans les *υἱοὶ τῆς βασιλείας* les fruits de l'œuvre du Fils de l'homme, c'est-à-dire lui-même. Une transposition de ce sens sur Mt 8,12 nous amène à dire que les vrais fils du royaume ne sont pas considérés comme tels à cause de leur origine raciale, mais ils le sont parce qu'ils portent de bons fruits, parce qu'ils ont répondu favorablement à la proclamation de Jésus⁷⁸.

En nous basant sur toutes ces explications, nous pouvons affirmer que dans les vv. 11-12 ajoutés par Matthieu, Jésus voulait mettre en garde ceux de ses accompagnateurs à qui il manque cette foi à l'universalité du salut, dont a fait preuve le centurion de Capharnaüm. Pour lui cette rencontre avec ce centurion païen devrait leur permettre de se rendre compte de la dimension universelle du salut. C'est dire en définitive que la promesse et la menace en Mt 8,11-12 ne sont pas dirigées contre le peuple d'Israël, mais plutôt contre ceux qui suivaient Jésus. Par l'insertion de ces deux versets, Matthieu voulait plutôt stigmatiser une compréhension particulariste du salut, selon laquelle le salut est destiné uniquement à Israël, en tant qu'il est le peuple élu⁷⁹. Les vv. 11-12 ont donc, à notre avis un caractère parénétiq ue, en ce sens que cette critique acerbe qu'exerce ici Matthieu s'oriente de façon interne à sa propre communauté⁸⁰.

⁷⁵ Cf. *W.D.Davies/D.C.Allison*, Matthew II 27; *P.Fiedler*, Matthäus 204; *M.Konradt*, Israel 222.

⁷⁶ Cf. *U.Luz*, Matthäus II 13; *U.Luck*, Matthäus 108; *D.A.Hagner*, Matthew I 206; *F.Wilk*, Jesus 116, pour qui les Israélites s'appellent ainsi, parce que c'est à eux qu'est destiné l'évangile du royaume (Mt 4,25; 9,35) et par conséquent, ils sont des prétendants officiels pour l'entrée dans le royaume des cieux.

⁷⁷ Cf. *M.Konradt*, Israel 222.

⁷⁸ C'est avec raison que *M.Konradt*, Israel 222-223, définit les *υἱοὶ τῆς βασιλείας* comme les hommes qui ont été séduits par l'œuvre de Jésus, qui se sont laissés mouvoir par le sermon sur la montagne, l'évangile du royaume et qui cherchent le royaume de Dieu et sa justice (Mt 6,33).

⁷⁹ Cf. *K-C.Wong*, Theologie 114; *H.J.Held*, Wundergeschichten 185; *M.Konradt*, Israel 224.

⁸⁰ *M.Konradt*, Israel 224: "Zum Thema Juden und Heiden sagen die Verse innergemeindlich etwas, von einer Verwerfung Israels nichts."

7 CONCLUSION.

Au terme de cette analyse, il faut retenir de Mt 8,5-13 que l'énorme foi du centurion de Capharnaüm consiste en ce qu'il a cru non seulement à l'universalité de l'autorité de Jésus, mais aussi à l'universalité du salut qu'il a apporté. Cette péricope peut donc être interprétée comme une anticipation à l'universalisme qui sera dévoilé par le Ressuscité à la fin du premier évangile (Mt 28,19). C'est à ce titre que ce récit nous intéresse au plus haut point, étant donné que l'universalité du salut dans l'évangile de Matthieu est le fil conducteur de notre thématique. Et de fait, cet universalisme décelé dans cette péricope n'est pas du tout un discours étranger sous la plume de Matthieu. Il l'a souligné dès le premier verset de son évangile en apostrophant Jésus comme «Fils de David et Fils d'Abraham» (Mt 1,1), montrant par là que Jésus n'est pas seulement sauveur pour Israël, mais il l'est aussi pour toutes les nations. Dans le même ordre d'idée, l'universalité du salut dont il est question en Mt 8,5-13 a été soulignée à grands traits dans l'épisode des mages païens qui s'étaient ébranlés de l'Orient pour venir adorer le nouveau roi des juifs (Mt 2,1-12). De même dans la péricope portant sur l'inauguration du ministère public de Jésus, Matthieu, reprenant la citation d'Isaïe, fait de la Galilée, «la Galilée des nations» (Mt 4,15). Il en est de même du récit concernant l'enseignement de Jésus et les guérisons opérées par lui sur les foules issues aussi bien d'Israël qu'en dehors de ce peuple (Mt 4,23-25). Le message qui découle de l'histoire du centurion de Capharnaüm est donc tout à fait clair et peut se résumer ainsi: Jésus a en vue tous les hommes, indépendamment de leurs cultures et de leurs origines raciales, quand ils font preuve d'une foi énorme, même s'ils ne font pas partie de cette maison à laquelle il a été envoyé (Mt 15,24) et à laquelle il envoie, de son vivant, les Douze, comme nous le verrons tantôt en Mt 10,5-6.

CHAPITRE V: CONCENTRATION DE LA MISSION SUR ISRAËL (Mt 10, 5-6)

Dans la généalogie (Mt 1,1-17), la péripécie de la visite des mages païens au nouveau roi des juifs (Mt 2,1-12), en Mt 4,23-25 qui traite de l'horizon géographique de l'activité de Jésus ainsi qu'en Mt 8,5-13 qui rapporte la rencontre de Jésus avec un étranger, le centurion de l'armée romaine, nous avons décelé les signaux de l'universalisme. Ce chapitre qui constitue le second grand discours de Matthieu, dans lequel il donne des instructions aux disciples pour l'accomplissement de leur mission, semble mettre à rude épreuve cette volonté d'ouverture. Car après avoir constaté la misère des foules, l'abondance de la moisson et le besoin d'ouvriers (Mt 9,35-38), Jésus se choisit douze collaborateurs qu'il gratifie de son autorité et les cite nommément (Mt 10, 1-4). Dans la section qui nous occupe, Jésus envoie les douze en mission avec cet avertissement qui leur interdit formellement de prendre le chemin des païens et d'entrer dans une ville de samaritains et leur recommande d'aller uniquement vers les brebis perdues de la maison d'Israël (Mt 10,5-6). C'est sur ces deux versets que nous allons nous concentrer pour savoir quelle était l'intention de Jésus en prononçant ces paroles à tout le moins choquantes.

1. DIVISION ET TRADUCTION DU TEXTE.

5a: Τούτους τοὺς δώδεκα ἀπέστειλεν ὁ Ἰησοῦς	Ces douze, Jésus les envoya en mission
b: παραγγείλας αὐτοῖς	les recommandant,
c: λέγων	disant:
d: εἰς ὁδὸν ἐθνῶν μὴ ἀπέλθῃτε	Ne prenez pas le chemin des païens
e: καὶ εἰς πόλιν Σαμαριτῶν μὴ εἰσέλθῃτε.	et n'entrez pas dans une ville de Samaritains.
6a: πορεύεσθε δε μᾶλλον πρὸς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ.	Allez plutôt vers les brebis perdues de la maison d'Israël.

2. ANALYSE STRUCTURALE.

2.1 DÉLIMITATION.

Ces deux vv. 5-6 qui constituent l'objet de notre investigation sont contenus dans une unité littéraire qui va des vv. 1-15 et que nous allons considérer comme telle à cause des liens sémantiques qui font la cohésion de tout le texte. C'est dans ce sens que nous pouvons évoquer le mot *ἀπόστολος* contenu dans le scénario (Mt

10,2) qui joue ici un rôle primordial¹. Car le pronom démonstratif *τούτους* (v. 5a) fait référence à *ταῦτα* au début de la liste des apôtres qui précède (v. 2) et le mot *τοὺς δώδεκα* renvoie bien à *τοὺς δώδεκα μαθητάς* du v. 1. De plus il existe un autre lien entre l'envoi (*ἀπέστειλεν*) des Douze et leur activité qui se traduit par ces nombreux verbes de mouvement qui émaillent le texte et qui ont tous le sens de «partir, d'aller» (V. 5a.b. 6.7.11a.12.14)². Par ailleurs, nos deux versets sont aussi liés à la partie du texte qui suit par le mot «ville» qui encadre la séquence (Ville des Samaritains v. 5b et cette ville v. 15), ce qui constitue ici une belle inclusion. Il faut enfin remarquer que les deux figures principales de notre péricope que sont Jésus et les Douze font aussi la cohésion du texte. Après avoir ainsi justifié les frontières de notre unité littéraire, il nous paraît logique qu'une bonne intelligence de celle-ci nécessite une saisie de la structure d'ensemble du discours missionnaire en Mt 10.

2.2 STRUCTURE D'ENSEMBLE DU DISCOURS MISSIONNAIRE (Mt 10).

Les versets ci-dessus soumis à notre étude appartiennent au second grand discours de l'évangile selon saint Matthieu, appelé discours missionnaire ou apostolique³. Ainsi pour une meilleure intelligence de ces versets, il faut tenir compte du contexte lointain qui est celui de ce discours⁴. C'est ainsi qu'après avoir choisi les premiers disciples pour en faire des «pêcheurs d'hommes» (4,18-22), Jésus lui-même est présenté comme celui qui prêche et qui guérit (4,23-25). Ce programme s'est concrétisé dans le sermon sur la montagne (Mt 5-7) et les récits des actes de puissance de Jésus (Mt 8-9). A partir de la fin du chapitre 9, les disciples vont recevoir le pouvoir de prêcher (9,35) et de guérison (10,1). Après ce scénario qui va de Mt 9,35-10,4 et qui a valeur d'introduction ou de transition⁵, pour bon nombre de commentateurs, le discours de mission proprement dit va de Mt 10,5-42⁶. En se référant dès lors à la triple expression «*ἀμὴν λέγω ὑμῖν*» qui se trouve respectivement dans les vv. 15, 23 et 42, le discours apostolique peut se subdiviser en trois sections, à savoir l'envoi en mission des Douze (Mt 10,5-15), l'annonce

¹ Cf. *J.Gnilka*, Matthäus I 357. Selon lui le terme apôtre dans le scénario construit les ponts et les instructions suivantes les consolident.

² Cf. *H.Frankemölle*, Matthäus II 76.

³ Se basant sur la récurrence d'une formule stéréotypée de transition à la fin de chacun de ces discours: «Et il arriva, quand Jésus eut achevé ces instructions...» (Mt 7,28; 11,1; 13,53; 19,1; 26,1), la majorité des commentateurs ont proposé une division de l'évangile de Matthieu en cinq grands discours, à l'exemple des cinq livres de la loi de Moïse ou Pentateuque. Ainsi nous avons le sermon sur la montagne Mt 5-7, le discours missionnaire Mt 10, le discours parabolique Mt 13, le discours communautaire Mt 18 et le discours eschatologique Mt 23-25. Cf. *J.Radermakers*, Matthieu II 19; *P.Bonnard*, Matthieu 7; *R.E.Brown*, Nouveau Testament 215 (note 2); *E.Cuvillier*, Matthieu 63; *M.Ebner*, Einleitung 126.

⁴ Telle est également la proposition de *E.Cuvillier*, Particularisme 490, qui estime que pour comprendre la logique matthéenne dans ces versets, il faut remonter jusqu'à 4,18-25 qui donne le programme narratif jusqu'à la fin du chapitre 10.

⁵ Cf. *J.Gnilka*, Matthäus I 354; *G. Tisera*, Universalism 132.

⁶ Cf. *H.Frankemölle*, Matthäus II 75; *P.Fiedler*, Matthäus 227; *R.H.Gundry*, Matthew 184; *D.A.Hagner*, Matthew I 268. Seul *E.Cuvillier*, Particularisme 490, fait exception à la règle. Pour lui le discours missionnaire va de Mt 10,1-42.

des persécutions (Mt 10,16-23) et la confession du Christ, exhortation et promesse (Mt 10,24-42)⁷. A côté de cette structure tripartite, retentit un autre son de cloche qui est celui de *J.Radermakers*. En effet, en plus de la récurrence de la déclaration *ἀμὴν λέγω ὑμῖν* qui ponctue trois fois le discours, il a noté la double reprise du thème de la paix lié à celui de l'accueil (10,12-14 et 10,34-42) et du thème de la persécution à laquelle il faut s'attendre (10,17-23) sans pour autant la redouter (10,26-31). Cet ensemble d'éléments lui a permis de mettre en valeur deux versets centraux (10,24-25) qui soulignent la nécessaire conformité du disciple/serviteur à son Maître/Seigneur et ceci l'a fait déboucher sur ce qu'il nomme une structure concentrique⁸. Après cet aperçu sur la structure globale de Mt 10, nous allons nous apesantir actuellement sur la structure proprement dite de notre péricope, suivie de l'analyse des actants qui y évoluent.

2.3 PLAN ET STRUCTURE DE Mt 10,5-6.

Sur le plan formel, le texte est divisé en deux parties, qui sont la narration qui indique l'énoncé de l'envoi en mission: «Ces douze, Jésus les envoya en mission avec les instructions suivantes» (Mt 10,5a-c) et le discours qui dévoile les instructions que Jésus donne aux douze et qui nomme les destinataires de la mission (Mt 10,5d-6). Ce discours se subdivise lui-même en deux parties constituées de trois impératifs dont deux sont négatifs. Car ils sont gouvernés par la particule *μὴ* ayant un sens prohibitif⁹: *μὴ ἀπέλθῃτε, μὴ εἰσέλθῃτε* (v. 5d-e) et forment entre eux un parallélisme synthétique¹⁰. A ces deux injonctions négatives correspond un impératif positif *πορεύεσθε*, qui constitue dès lors un parallélisme antithétique avec les deux premiers impératifs positifs¹¹. Ce parallélisme entre ces trois propositions se confirme d'une part dans l'emploi des temps des verbes. En effet, dans les deux interdictions concernant la mission envers les païens et les Samaritains, Matthieu a employé l'aoriste (*μὴ ἀπέλθῃτε, μὴ εἰσέλθῃτε*), tandis que la recommandation positive est formulée à l'impératif présent (*πορεύεσθε*). D'autre part, le même parallélisme se ressent dans l'emploi des prépositions. Et de fait, les deux premières propositions formant un parallélisme synonymique sont introduites par la préposition *εἰς* et la proposition formant une antithèse par rapport

⁷ Cette structure tripartite est soutenue par les auteurs comme *E.Cuwillier*, *Particularisme* 491-494; *H.Frankemölle*, *Matthäus II* 75; *P.Fiedler*, *Matthäus* 227-236.

⁸ *J.Radermakers*, *Matthieu II* 136. Voici comment il matérialise cette structure concentrique:

- Conclusion-Transition: Jésus parcourant toutes les villes (9,35-38),
appel et envoi des Douze (10,1-5a).
- (A) Proclamation de paix et jugement des villes qui n'accueillent pas (10,5b-15);
- (B) Persécutions promises et avènement du Fils de l'Homme (10,16-23);
- (C) Conformité du disciple/serviteur à son Maître/Seigneur (10,24-25);
- (B') Exhortation à ne pas craindre et assurance auprès du Père (10,26-33)
- (A') La paix ou le glaive, et la récompense de l'accueil (10,34-42).
- Conclusion-Transition: après avoir donné ses consignes aux Douze,
Jésus enseigne et proclame dans les villes (11,1).

⁹ Cf. *G. Tisera*, *Universalism* 137.

¹⁰ Cf. *G. Tisera*, *Universalism* 133.

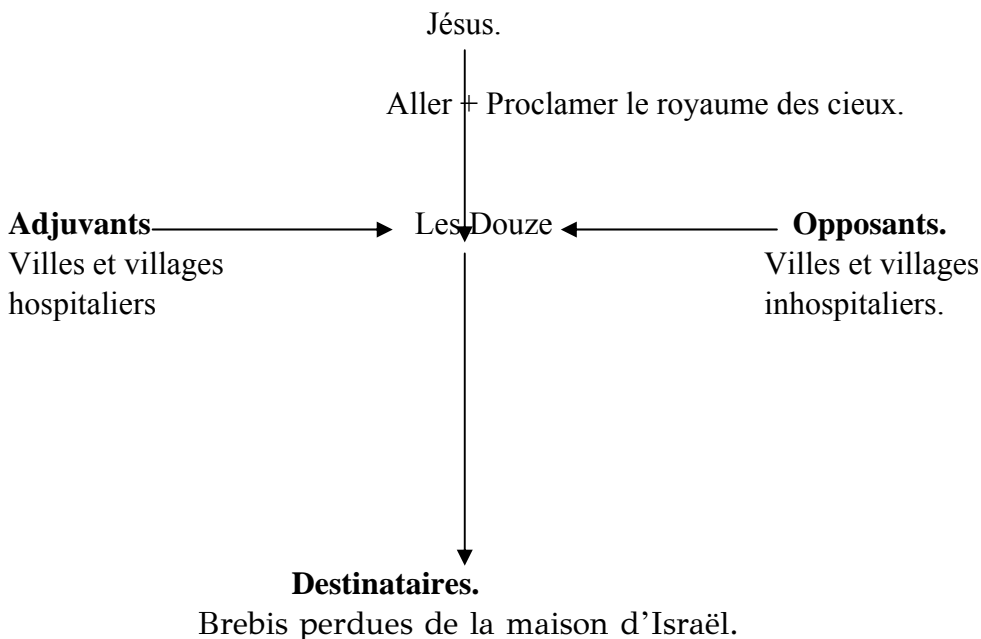
¹¹ Cf. *R.H.Gundry*, *Matthew* 184; *K-C.Wong*, *Theologie* 90; *F.Wilk*, *Jesus* 127.

à ces interdictions est gouvernée par la préposition *πρός*. De cette analyse résulte la structure suivante.

- I. La Narration v. 5a-c.
- II. Le Discours vv. 5d-6.
 - a) Interdictions v. 5d-e.
 - b) Recommandation v. 6.

2.4 ÉTUDE ET STRUCTURE DES ACTANTS.

Pour analyser les relations entre les actants et dresser ainsi la constellation des figures de notre récit, nous allons nous appuyer sur le modèle développé par *M. Ebner* et *B. Heiningner*¹². Ce modèle nous permettra en fait d'identifier l'initiateur de l'action, les héros de cette action ainsi que ses destinataires. Nous découvrirons également ceux qui aident les héros à atteindre leur objectif, et ceux qui constituent pour eux des obstacles à la réalisation de leur but. En calquant donc notre péricope sur ledit modèle, nous pouvons voir en Jésus la figure principale de ce récit. C'est lui qui prend l'initiative d'envoyer les douze en cette mission (Mt 10,5a), dont le contenu est de proclamer la proximité du royaume des cieux, de guérir les malades, de ressusciter les morts, de purifier les lépreux et d'expulser les démons (Mt 10,7-8). Les héros de la mission sont bel et bien les Douze (Mt 10,5a). Ce sont ces derniers qui sont appelés à porter la Bonne Nouvelle du salut aux destinataires que sont explicitement les brebis perdues de la maison d'Israël (Mt 10,6). Par l'accueil ou le refus des disciples, les hommes décident de leur paix, mieux de leur salut (Mt 10,13-15). C'est dire que les villes et les villages qui accueillent les douze sont considérés comme des adjuvants, dans la mesure où ils les aident à accomplir leur mission. Les obstacles à l'accomplissement de leur mission sont par conséquent les villes et les villages qui refusent de les accueillir. De cette description des actants se dégage la constellation des figures suivante.



¹² Cf. *M.Ebner/B.Heiningner*, Exegese 78.

3 HISTOIRE DES TRADITIONS EN Mt 10,1-15.

En ce qui concerne les sources, Matthieu a combiné le matériau de Marc (Mc 3,13-19; 6,7-13) et celui de Q (Lc 10,3-16; Cf aussi Lc 9,2-5), pour composer son discours missionnaire¹³. A ces deux traditions, Matthieu ajoute un bien qui lui est propre, à savoir (Mt 10,5-6.8)¹⁴. De façon plus détaillée, Mt 10,1-4 apparaît bien comme une insertion inspirée de Mc 3,13-19¹⁵. L'ordre de proclamer le Royaume des cieux et de guérir et l'interdiction d'équipement, sont contenus dans les quatre versions, avec quelques concessions dans Mc. Les instructions sur la mission dans la maison avec le souhait de la paix, la parole de justification «car l'ouvrier est digne de son salaire» (Mt 10,10b; Lc 10,7), la menace du jugement (Mt 10,15; Lc 10,12) et l'envoi en mission comme des brebis ou des agneaux au milieu des loups (Mt 10,16; Lc 10,13) ne se retrouvent qu'en Mt 10 et Lc 10. Car les deux se servent ici de la même source Q¹⁶.

Ce qui constitue une véritable croix pour les exégètes dans cette péripécie, c'est bien l'épineux problème de l'origine de Mt 10,5b-6. Car, abstraction de Mt 10,8 qu'on peut retrouver en Lc 9,2 et Lc 10,9, Mt 10,5b-6 dans lequel Jésus interdit aux Douze de prendre le chemin des païens et d'entrer dans une ville de Samaritains et leur recommande d'aller plutôt vers les brebis perdues de la maison d'Israël, est l'unique logion qui n'a aucune correspondance en Mc et en Lc. La question se pose dès lors de savoir si ces versets sont rédactionnels, c'est-à-dire s'ils ont été formulés par l'évangéliste Matthieu ou par son école, ou alors s'ils sont issus de la tradition, auquel cas, il faudrait bien trouver leur lieu d'origine. Le problème ainsi posé divise la classe des commentateurs. Pour certains Mt 10,5b-6 n'est pas rédactionnel, mais plutôt un bien traditionnel¹⁷. L'une des raisons fondamentales souvent avancée pour cette prise de position est la différence entre Mt 10,5b-6 et

¹³ Cf. *J.Gnilka*, *Matthäus I* 361; *E.Cuivillier*, *Particularisme* 491; *R.E.Brown*, *Nouveau Testament* 223; *U.Luz*, *Matthäus II* 88; *H.Schürmann*, *Mt 10,5b-6*, 270; *M.Konradt*, *Israel* 81.

¹⁴ Cette source propre à Matthieu est appelée *Sondergut* (SMt) ou *QMt*. Cf. *P.Fiedler*, *Matthäus*, 227; *U.Luz*, *Matthäus II* 88; *P.Bonnard*, *Matthieu* 144; *E.Schweizer*, *Matthäus* 152.

¹⁵ Cf. *W.D.Davies/D.C.Allison*, *Matthew II* 164; *H.Schürmann*, *Mt 10,5b-6*, 270.

¹⁶ Cf. *J.Gnilka*, *Matthäus I* 360.

¹⁷ Il faut souligner ici que même à l'intérieur de ce groupe, les sons de cloches sont dissonants. Certains estiment que Matthieu a retrouvé ces instructions (Mt 10,5b-6) dans un récit de mission de la source Q. Tel est le point de vue de *H.Schürmann*, *Mt 10,5b-6*, 274-275; *P.A.Sampatkumar*, *Prohibition* 247; *W.D.Davies/D.C.Allison*, *Matthew II* 164; *E.C.Park*, *Discourse* 97; D'autres sont d'avis que Mt 10,5b-6 fait partie du *Sondergut* de Matthieu. C'est le cas pour *S.Brown*, *Representation* 25; *S.H.Brooks*, *Community* 49; *G.D.Kilpatrick*, *Origins* 27. Pour d'autres commentateurs comme *J.Jeremias*, *Verheißung* 16-22; *R.Bartnicki*, *Bereich* 255; *D.J.Harrington*, *Matthew* 141, il est question dans ce logion de Mt 10,5b-6 d'une parole du Jésus historique. Enfin d'autres commentateurs tels que *U.Luz*, *Matthäus II* 89-90; *E.Schweizer*, *Matthäus* 152; *R.Bultmann*, *Geschichte* 167; *F.Hahn*, *Mission* 44-46; *G.Strecker*, *Weg* 107, attribuent ces paroles à une source pré-matthéenne, mieux à une communauté judéo-chrétienne qui était opposée à la mission auprès des païens et qui voulait ainsi justifier sa position.

Mt 28,19. Selon ces auteurs, bien que ces deux passages donnent des instructions pour la mission, l'un, c'est-à-dire Mt 28,19 exprime le point de vue de l'évangéliste Matthieu sur la mission, tandis que l'autre (Mt 10,5b-6) est issu de la tradition¹⁸.

Un second argument qui vient appuyer cette position est le langage contenu en Mt 10,5b-6 qui trahit un peu Matthieu. Et de fait, sur ce point de vue, il y a à noter que l'expression *εἰς ὁδὸν* (v. 5b) suivie du génitif de direction qui est un hapaxlegomenon chez Matthieu¹⁹, est comme le montre aussi la citation d'accomplissement utilisée en Mt 4,15 une caractéristique du langage de la LXX²⁰. Il en est de même du mot *Σαμαριτίας* ou *Σαμάρεια* qui n'apparaît nulle part ailleurs dans le premier évangile. Ceci signifie concrètement qu'ils ne font pas partie du langage matthéen. Pour ce qui est de la métaphore *τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα* (v. 6), elle revient régulièrement dans la LXX surtout dans un sens figuré pour désigner le peuple²¹. Enfin le discours sur la maison d'Israël a aussi une forte occurrence dans la LXX et sert à désigner Israël, le peuple élu²².

Le troisième argument, dont se servent les pourfendeurs de cette position, porte sur la théologie de Matthieu. En effet l'interdiction de Mt 10,5-6 passerait mal d'une part avec l'ouverture de Jésus vis à vis des Samaritains et des païens, soulignée dans les textes comme Lc 10,30-35; 9,51-56; 17,11-19; Jn 4; 8,48; Mt 8,11 et contredirait d'autre part le point de vue de Matthieu sur la mission. Et de fait Mt 10,5b-6 circonscrit clairement la mission sur Israël. Toutes choses qui s'opposent à la vision de Matthieu, qui dans sa narration semble promouvoir une évangélisation auprès des païens²³. C'est ainsi que dans la rédaction matthéenne, l'on peut déjà sentir dans les récits de l'enfance (Mt 1-2) cette ouverture vis à vis du monde païen²⁴. Cette ouverture a été plus palpable encore dans la péricope de la visite des mages qui, comme païens, sont les premiers à venir rendre hommage au nouveau roi des juifs après sa naissance (Mt 2,1-12). Ensuite au début de l'activité publique de Jésus, Matthieu parle de la «Galilée des nations» qui a vu, par l'arrivée de Jésus, une grande lumière (Mt 4,15-16). De même, Jésus

¹⁸ Cf. *S.Brown*, *Representation* 25; *D.Hill*, *Gospel* 185.

¹⁹ Cf. *W.D.Davies/D.C.Allison*, *Matthew II* 167.

²⁰ Cf. Dt 1,19; Jg 20,42; 2 Chr 6,34; Jdt 5,14; 15,2; Jb 6,19.

²¹ Cf. 2 Sm 24,17; Ps 76,21; 77; 52; Is 63,11; Jr 13,20; 27,6; Ez 34; Zach 13,7.

²² Cf. Am 3,1.13; 5,1.3-4.6; Jr 2,4; 3,18-20; 9,26; 10,1.

²³ Cf. *R.H.Gundry*, *Matthew* 185. *J.Schmidt*, *Heilsverkündigung* 54, considère même la perspective de la mission vers les païens comme un élément structurel de l'évangile de Matthieu.

²⁴ Cf. *J.Schmidt*, *Heilsverkündigung* 57-58. Selon cet auteur, Mt 1-2 interprète la promesse d'Abraham comme une promesse universelle qui renferme aussi le salut des païens. Il considère d'autre part que la perspective généalogique est accomplie dans la naissance de Jésus et a été en même temps élargie en perspective universelle. Dans le même ordre d'idée, *K.Backhaus*, *Himmelsherrschaft* 89, montre que le salut s'enracine dans l'alliance d'Abraham et conduit dans la communauté conviviale avec les ancêtres, mais la bénédiction transmise par Abraham à Israël est devenue pour ainsi dire apparentée à la bénédiction pour tous les peuples.

élargit l'horizon de son activité en se déplaçant dans toute la Galilée (4,23) et sa renommée se répandit dans toute la Syrie païenne (4,24). Les grandes foules qui suivaient Jésus venaient de la Galilée, de la Décapole, de Jérusalem, de la Judée et de la Transjordanie (4,25). Le récit de la guérison du serviteur du centurion romain (Mt 8,5-13) et le récit de la guérison des démoniaques du territoire des Gadaréniens (Mt 8,28-34), qui précèdent d'ailleurs le discours missionnaire, semblent introduire, de manière proleptique, un adoucissement de l'interdiction d'aller vers les païens²⁵. Dans la parabole de vigneronniers homicides, il est dit clairement que le Royaume de Dieu sera enlevé au peuple élu, et sera donné à un autre peuple qui lui fera produire ses fruits (21,43). Le même son de cloche retentit dans la parabole du festin nuptial (22,1-10). Mt 24,14 promet l'annonce de l'évangile à tous les peuples de la terre. Cette ouverture du salut aux nations païennes atteint son point culminant dans le discours d'envoi en mission universelle (Mt 28,19). En nous basant donc sur ces textes qui portent la marque de l'évangéliste Matthieu, nous pouvons conclure avec *R.Bartnicki* que la mission parmi les païens est pour Matthieu un fait évident²⁶. Considérant cet état de choses, on se demande si Matthieu avait réellement besoin de garder dans son évangile ces paroles choquantes qui contredisent ses propres convictions sur la mission auprès des païens.

A cette question, répondent d'autres commentateurs en soutenant en Mt 10,5b-6 la thèse d'une création rédactionnelle de Matthieu²⁷. La première raison avancée par les ténors de cette position est stylistique. En effet, selon ces derniers, la main de l'évangéliste Matthieu est sensible dans sa construction en parallèle des expressions et des propositions. Ainsi la première proposition *εἰς ὁδὸν ἐθνῶν μὴ ἀπέλθῃτε* est parallèle à la deuxième *εἰς πόλιν Σαμαριτῶν μὴ εἰσέλθῃτε*. De même la recommandation *πορεύεσθε δὲ μᾶλλον πρὸς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ* (Mt 10,6) se trouve en parallèle avec cette autre injonction *πορευόμενοι δὲ κηρύσσετε λέγοντες ὅτι ἤγγικεν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* (Mt 10,7). Cette façon de construire en parallélisme est une marque du style de Matthieu²⁸.

Le deuxième argument est lié à la thématique de la mission auprès d'Israël. En effet, en Mt 4,14-16, Matthieu a fait de la Galilée le lieu de concentration de l'activité de Jésus. C'est en ce lieu que le peuple de Dieu qui marchait dans les ténèbres a vu, avec la venue du Messie, se lever une grande lumière. Il est évident qu'ici l'activité de Jésus concerne d'abord et avant tout le peuple d'Israël et le lieu de réalisation de cette œuvre, d'après les Écritures, est bien la Galilée²⁹. Le discours de

²⁵ Cf. *E.Cuvillier*, Particularisme 492.

²⁶ Cf. *R.Bartnicki*, Rereich 254.

²⁷ Cf. *J.Gnilka*, Matthäus I 361-362; *R.H.Gundry*, Matthew 184-185; *H.Frankemölle*, Jahwebund 126-130.137; *A.J.Levine*, Dimensions 38; *M.Lohmeyer*, Apostelbegriff 378; *G.Stanton*, Gospel 330; *M.Konradt*, Israel 85-86.

²⁸ Cf. *R.H.Gundry*, Matthew, 184-185; *P.A.Sampatkumar*, Mission 247.

²⁹ Cf. *M.Konradt*, Israel 85.

Jésus sur la misère du peuple en Mt 9,36-37, avons nous dit, a pour conséquence immédiate l'institution des Douze, qui participent ainsi à l'œuvre messianique de Jésus en Israël. Et dans la mesure où les Douze doivent contribuer à la mise en pratique de l'activité de Jésus, leur mission en Mt 10,5-8 apparaît donc comme l'accomplissement de la prophétie de Mt 4,15-16. C'est dans ce sens justement, que l'expression «brebis perdues de la maison d'Israël» en Mt 10,6 correspond à la métaphore du «peuple qui marchait dans les ténèbres» développée en Mt 4,16³⁰. Le caractère rédactionnel de notre passage, d'après cette analyse vient donc du fait que Matthieu a bâti Mt 10,5b-6 sur la base de l'exposition de la Galilée comme lieu certifié par les Écritures pour la réalisation de l'œuvre messianique de Jésus et des disciples, auprès des brebis perdues de la maison d'Israël. En plus, le fait que l'horizon géographique de la mission des disciples qui est concentrée en Israël corresponde au stade jusqu'ici atteint de l'activité messianique de Jésus, vient conforter cet argument³¹.

Toutes ces observations ci-dessus évoquées nous ont permis de nous rendre compte de la complexité de la question des sources de Mt 10,5b-6. En effet ces différents arguments qui se succèdent et se neutralisent en constituent une preuve tangible. En ce qui nous concerne, une position intermédiaire serait plus judicieuse dans ce débat houleux. Dès lors une chose nous semble sûre, c'est que la parole particulariste qui interdit aux Douze la mission auprès des païens et des Samaritains et qui restreint leur activité uniquement en Israël n'est pas une création matthéenne, mais serait probablement issue d'une tradition pré-matthéenne³². Car, ni le langage, ni la théologie dans ce logion ne relèvent de Matthieu³³. Mais la place que ce slogan occupe à l'ouverture du discours missionnaire, ainsi que son arrangement, il les doit à l'activité rédactionnelle de l'évangéliste Matthieu³⁴. Le problème revient donc maintenant à déterminer le milieu de vie de Mt 10,5b-6 et Mt 10,23.

4. LA QUESTION DE L'ORIGINE DE MT 10,5-6 ET MT 10,23.

Dans le discours missionnaire de Matthieu, Mt 10,5b-6 correspond à une autre parole qui est aussi un bien propre de Matthieu, et qui limite également la mission des Douze en Israël. Il s'agit bien sûr du logion de

³⁰ Cf. *M.Konradt*, *Israel* 85 (note 366).

³¹ Cf. *M.Konradt*, *Israel* 86.

³² Cf. *G.Theißen*, *Lokalkolorit* 58.

³³ Cf. *U.Luz*, *Matthäus II* 91, qui affirme que la théologie ici n'est pas de Matthieu. Car la mission vers les païens était un succès au temps de l'évangile de Matthieu et elle a été portée par plusieurs communautés. Voir aussi dans le même ordre d'idée *D.A.Hagner*, *Matthew I* 268; *R.H.Gundry*, *Matthew* 185; *E.Cuvillier*, *Particularisme* 491.

³⁴ Cf. *H.Schürmann*, *Mt 10,5b-6, 273*; *R.Birtnicki*, *Bereich* 255-256.

Mt 10,23: «Si l'on vous pourchasse dans telle ville, fuyez dans telle autre, et si l'on vous pourchasse dans celle-là, fuyez dans une troisième; en vérité je vous le dis, vous n'acheverez pas le tour des villes d'Israël avant que ne vienne le Fils de l'homme». Le problème qu'il faut résoudre ici est celui de savoir, dans quelle source Matthieu a puisé ces deux paroles. La réponse à cette question est complexe, tant les avis des commentateurs sur ce problème divergent et sont nombreux³⁵.

Selon certains commentateurs, ces paroles (Mt 10,5-6 et Mt 10,23) ont été composées par Matthieu lui-même³⁶. Concernant Mt 10,5-6, bien que ce logion contienne beaucoup de mots que Matthieu aime utiliser et que la langue soit aussi matthéenne, nous nous accordons avec *W. Reinbold*, pour dire que cette thèse nous paraît invraisemblable³⁷. Les raisons pour une telle prise de position sont multiples: Premièrement Matthieu dans sa narration ne s'intéresse nullement aux Samaritains. Ensuite, l'expression *οἶκος Ἰσραήλ* ne se trouve qu'ici et dans la reprise de Mt 15,24. Enfin cette parole de Mt 10,5-6 est, à notre avis, en contradiction avec Mt 28,19-20 dans lequel le Ressuscité semble corriger les ordres du Jésus historique. Tous ces arguments sont de nature à nous faire dire que Mt 10,5-6 repose sur la tradition³⁸. Il en est de même pour Mt 10,23. Il semble impossible que ce verset relève de la composition de Matthieu. L'emploi du verbe *τελέω* ici semble le confirmer. Car Matthieu utilise ce verbe exclusivement dans un sens technique pour conclure un discours (Mt 7,28; 11,1; 13,53;19,1; 26,1). Mt 10,23 serait donc issu également de la tradition³⁹.

D'autres exégètes estiment que ces deux versets appartiennent à la source des paroles (Q)⁴⁰. Si une telle hypothèse était envisageable, Luc aurait maintenu ces paroles dans sa version. Or le fait qu'il les a supprimées montre justement la tendance particulariste de ces deux versets ne passe pas avec un Jésus lucanéen qui venait d'être dans un village samaritain (Lc 9,52 ss) et qui plus tard va présenter à un docteur de la loi, un Samaritain comme modèle. De même si Luc n'a pas retenu Mt 10,23 dans sa version, c'est parce que l'orientation particulariste de

³⁵ Pour ce qui est des nombreuses propositions et leurs pourfendeurs, voir *W. Reinbold*, Propaganda 236 (note 1).

³⁶ Cf. *H. Kasting*, Anfänge 110; *J. Gnilka*, Matthäus I 362-374; *H. Frankemölle*, Jawe-Bund 130-135; *R. H. Gundry*, Matthew 374.

³⁷ Cf. *W. Reinbold*, Propaganda 236; *H. Geist*, Menschensohn 228; *V. Hampel*, Städten 4-10; *W. D. Davies/D. C. Allison*, Matthew II 188.

³⁸ Cf. *W. Reinbold*, Propaganda 236.

³⁹ Dans son analyse, *J. M. McDermott*, Mt 10,23, 236.240, divise ce seul verset en deux parties: une partie qu'il considère comme issue de la tradition (Mt 10 23a) et l'autre qu'il suppose relevant de la composition de Matthieu (Mt 10,23b).

⁴⁰ *H. Schürmann*, Mt 10,5b-6,274: „Eine Anweisung wie Mt 10,5b-6, die negativ und positiv das Ziel der Reise angibt, kann seinen überlieferungsgeschichtlichen Ort nur in einer Art Aussendungsrede gehabt haben. Da der von Mk überlieferte Aussendungsbericht das Logion nicht bezeugt, werden wir vermuten dürfen, daß Matthäus auch unser Logion dem von Lk 10,1-16 bewahrten Zusammenhang der Redequelle entnommen hat“. Voir aussi *M. Sato*, Q 26.

cette parole ne coïncide pas avec le concept lucanéen de l'attente de la fin⁴¹. La thèse de l'appartenance de Mt 10,5-6.23 à Q semble donc, à notre avis, très hypothétique.

En excluant ces deux premières hypothèses, il nous reste donc une troisième qui soutient qu'il est question en Mt 10,5-6.23 d'une tradition pré-matthéenne, ou du Sondergut de Matthieu tout court⁴². Nous adopterons volontiers cette position. Quant au milieu de vie d'où proviendrait Mt 10,5-6.23, nous voyons, tout comme *U. Luz*, que ces paroles correspondent mieux à une communauté judéo-chrétienne qui a pris ses distances par rapport à la mission auprès des païens et qui voyait sa mission de proclamation limitée au peuple d'Israël⁴³. *G. Theißen* est même allé plus loin, lui qui estimait que le «*Sitz im Leben*» de cette tradition serait probablement à rechercher dans ces cercles qui, lors du concile de Jérusalem sont apparus comme des supporters de la mission en Israël. Pierre étant la figure dominante de ce groupe, ces deux paroles seraient donc issues de ces groupes qui se revendiquaient de Pierre. En d'autres termes, ces paroles particularistes viendraient à coup sûr du cercle des charismatiques itinérants dans lequel Pierre avait position dominante⁴⁴.

Cette solution laisse *W. Reinbold* assez sceptique, au vu d'un certain nombre d'observations. En se basant sur Ac 10,1ss, il montre que Pierre lui-même, contre les instructions de Mt 10,5-6 a converti un païen. Dans le couvent à Jérusalem, Pierre a trouvé la mission auprès des païens initiée par Paul fondamentalement bien (Gal 2,7-9) et quelque temps après, il mange à Antioche avec des frères d'origine grecque, sans se soucier des prescriptions de pureté rituelle (Gal 2,11-14). Tous ces éléments montrent que Pierre n'avait rien contre le franchissement des frontières du peuple élu. Une attitude qui passe mal avec la position particulariste de Mt 10,5-6.23. Dès lors, pour *W. Reinbold*, ces paroles seraient probablement issues de ces cercles, qui au concile de Jérusalem cherchaient à empêcher la mission auprès des païens de type paulinien et exigeaient ainsi la circoncision du grec Tite (Gal 2,3-4)⁴⁵.

En somme, que ce soit les partisans de Pierre ou alors des opposants à la mission de Paul auprès des nations païennes, une seule chose est vraie, c'est que derrière Mt 10,5-6.23 se trouve un groupe juif particulariste, qui a restreint sa mission à la maison d'Israël. Cette position reflète comme nous le verrons, les idéaux de l'aile dure de la communauté matthéenne qui s'opposait farouchement à l'accueil des gentils dans l'église. Fort de cette vérité, nous allons tenter de saisir Mt 10,5b-6 dans son contenu.

⁴¹ Cf. *W. Reinbold*, Propaganda 237.

⁴² Cf. *J. T. Sanders*, Schismatics 26; *H. D. Betz*, Essays 142; *E. C. Park*, Mission 94; *G. Theißen*, Lokalkolorit 60; *W. Reinbold*, Propaganda 237, pour qui cette position ne reste qu'un postulat.

⁴³ Cf. *U. Luz*, Matthäus II 89.

⁴⁴ Cf. *G. Theißen*, Lokalkolorit 60.

⁴⁵ Cf. *W. Reinbold*, Propaganda 239-240.

5. DÉCRYPTAGE DU TEXTE.

Une lecture attentive de Mt 10,5-6 suscite un nombre important d'interrogations qui méritent d'être prises en considération pour une bonne interprétation de cette péricope. C'est ainsi qu'il nous faut discerner les trois questions fondamentales suivantes: Premièrement, quel est le rôle que jouent les Douze dans l'évangile de Matthieu? Ensuite que signifie réellement l'interdiction de Jésus à ses disciples de prendre le chemin des païens et d'entrer dans une ville de Samaritains? Enfin, qui sont-elles, ces brebis perdues de la maison d'Israël?

5.1 LE RÔLE DES DOUZE DANS L'ÉVANGILE DE MATTHIEU.

Matthieu, dans sa stratégie narrative introduit pour la première fois dans son évangile en Mt 10,1-4 le groupe des Douze disciples. Cette place stratégique du cercle des Douze, à savoir entre l'introduction du discours missionnaire (Mt 9,36-38) et les instructions sur la mission, est un choix intentionnel de Matthieu. Il voudrait mettre ici en relief le fait que ce sont ces douze qui seront porteurs des instructions que va donner Jésus⁴⁶. Et de fait, Matthieu fonde d'abord la mission des Douze dans la pitié que Jésus éprouve envers les foules qui étaient lasses et prostrées comme des brebis qui n'ont pas de berger (Mt 9,36). Ensuite selon Matthieu, Jésus envoie les Douze aux «brebis perdues de la maison d'Israël» (Mt 10,6) comme Jésus lui-même a été envoyé au peuple élu (Mt 15,24). Autant dire que l'envoi des Douze aux «brebis perdues de la maison d'Israël» est la réponse de Jésus à la grande misère du peuple, que Jésus lui-même a expérimentée dans son activité⁴⁷. De même, tout comme Jésus a le pouvoir de guérir toute maladie et toute infirmité (Mt 4,25; 9,35), les Douze reçoivent la même autorité sur les esprits impurs, de façon à les expulser et à guérir toute maladie et toute langueur (Mt 10,1.8). Il se dégage ici de la rédaction matthéenne que le premier rôle des Douze est de participer à la mission pastorale du Messie, fils de David, qui doit paître Israël, le peuple de Dieu (Mt 2,6)⁴⁸. Les Douze sont en fait les lieutenants de Jésus dans son activité en Israël. C'est dire que par leur activité, qui consiste dans la proclamation de la proximité du règne des cieux, la guérison des malades, la résurrection des morts, la purification des lépreux, l'expulsion des démons (Mt 10,7-8) doit se réaliser la prédilection du berger d'Israël pour son troupeau.

Par ailleurs, si nous mettons en parallèle le discours de Jésus sur les «foules prostrées et abattues comme des brebis sans pasteur» (Mt 9,37) et le discours sur les «brebis perdues de la maison d'Israël» (Mt 10,6), nous aboutissons à la conclusion selon laquelle la mission, que Jésus confie aux Douze, se rapporte aux foules et non aux autorités dirigeantes du peuple. C'est en réalité une critique acerbe que Jésus exerce sur les autorités dirigeantes qui sont responsables de l'état déplorable dans

⁴⁶ Cf. G. Tisera, *Universalism* 134.

⁴⁷ Cf. W.D.Davies/D.C.Allison, *Matthew II* 147; M.Lohmeyer, *Apostelbegriff* 374; G. Tisera, *Universalism* 132.

⁴⁸ Cf. U.Luz, *Jünger* 143; M.Konradt, *Israel* 82. Dans le même sillage, D.J.Weaver, *Discourse* 73, remarquait avec pertinence que la mission des disciples n'a pas seulement des parallèles avec celle de Jésus, mais est partie intégrante de la mission de Jésus lui-même.

lequel se retrouve le peuple. Les douze disciples apparaissent dès lors dans ce contexte, comme des nouveaux bergers d'Israël au service de l'unique pasteur messianique, dont le but est de disqualifier ces autorités dirigeantes qui ont conduit le peuple dans le désastre⁴⁹.

A cela s'ajoute le fait que le cercle des Douze disciples que Jésus constitue, correspond au nombre Douze des tribus du peuple d'Israël (Mt 19,28)⁵⁰. Ces douze constituent à vrai dire un retour aux origines d'Israël, dans la mesure où ils représentent le nombre des fils de Jacob, dont sont issues les Douze tribus d'Israël. Ceci nous amène donc à dire, que le lien entre l'institution des Douze chez Matthieu, et les instructions pour la mission, porte la marque du rédacteur matthéen. Car, par là, Matthieu voulait montrer que la mission que Jésus confie aux Douze, concerne uniquement le peuple d'Israël, en ce sens qu'il est question ici, aux dires de nombre de commentateurs, de la restitution eschatologique des douze tribus du peuple élu⁵¹.

5.2 *Εἰς ὁδὸν ἐθνῶν et εἰς πόλιν Σαμαριτῶν.*

Le véritable problème qu'il faut résoudre dans ce paragraphe est celui de bien clarifier ce que signifie exactement les expressions «Chemin des païens» et «ville de Samaritains». Autrement dit, il s'agit ici de clarifier quel sens ont en Mt 10,5 ces interdictions pour les Douze de prendre le chemin des païens et d'entrer dans une ville de Samaritains.

«Le chemin des païens» (*εἰς ὁδὸν ἐθνῶν*) signifie littéralement «dans la direction des païens»⁵². Ceci nous amène à voir, comme la majorité des commentateurs, dans ces interdictions du v. 5 un sens exclusivement géographique⁵³. Car dans l'expression «chemin des païens», allusion est faite certainement à un chemin conduisant à une région païenne, que les disciples ont dû prendre quand ils ont considéré la mission vers les païens comme leur devoir ponctuel. Ainsi, en demandant aux Douze de ne pas prendre le chemin des païens et de ne pas entrer dans une ville

⁴⁹ Cf. *W.D.Davies/D.C.Allison*, Matthew II 158; *M.Konradt*, Israel 83.

⁵⁰ Cf. *W.D.Davies/D.C.Allison*, Matthew II 151; *D.J.Harrington*, Matthew 138; *M.Lohmeyer*, Apostelbegriff 374; *M.Konradt*, Israel 83; *J.Gnilka*, Christentum I 189; *D.Dormeyer*, Rollen 117; *C.S.Keener*, Matthew 310; *U.Luz*, Matthäus II 83; *P.Fiedler*, Matthäus 225; *H.J.Klauck*, Judas 33-38; *U.Poplutz*, Welt 112.

⁵¹ Cf. *J.Gnilka*, Matthäus I 355; *J.Nolland*, Matthew 409; *P.Fiedler*, Matthäus 225; *G.Garbe*, Hirte 132; *M.Konradt*, Israel 83. *G. Tisera*, Universalism 134-135, voyait dans le même sens l'appel et l'envoi des Douze en Israël comme le symbole de l'espérance en la restauration d'Israël au temps messianique qui ont commencé avec Jésus.

⁵² Cf. *F.Blass/A.Debrunner*, Grammatik, § 166; *P.Bonnard*, Matthieu 144. Il faudrait remarquer ici que *F.Wilk*, Jesus 127 (note 338) est contre cette signification. En établissant une analogie avec l'expression „ville de Samaritains“, il voit plutôt dans „le chemin des païens“ un chemin dans lequel on rencontre exclusivement les païens.

⁵³ Cf. *W.Michaelis*, ThWNT V 69; *W.D.Davies/D.C.Allison*, Matthew II 167; *M.Böhm*, Samariten 90; *A.Sand*, Matthäus 219; *R.H.Gundry*, Matthew 185; *M.Konradt*, Israel 85.

de Samaritains⁵⁴, le Jésus matthéen voulait par là interdire catégoriquement à ces derniers de sortir des limites du peuple d'Israël. En formulant cette interdiction de façon positive, Jésus voulait tout simplement demander aux Douze de rester en Galilée⁵⁵. Car, aller vers les païens et entrer dans une cité de Samaritains constituerait pour les Douze une déviation à leur ministère principal⁵⁶. Il est donc clair que dans ces interdictions, il est question uniquement de la mission des Douze en Israël. Par voie de conséquence, toute signification symbolique ou figurative qu'ont voulu attribuer certains commentateurs à ces interdictions est tout à fait déplacée⁵⁷. Le contexte subséquent à notre texte où les verbes de mouvement pullulent, renforcés par les mots *ὁδός* et *πόλις* (Mt 10,10.11.14. 23) d'une part et l'opposition entre «ville de Samaritains» et «brebis perdues de la maison d'Israël» d'autre part, viennent confirmer la signification géographique que requiert cette interdiction⁵⁸.

5.3 Τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ.

Cette expression, comme nous l'avons démontré plus haut, a un fondement vétéro-testamentaire. Car la métaphore du berger et des brebis est une image qui revient régulièrement aussi bien dans l'AT que dans le judaïsme primitif⁵⁹. Cette métaphore est particulièrement éloquente en Jr 23,1-4 et Ez 34. En effet, d'après ces prophéties, Yahvé suscitera pour son troupeau de nouveaux pasteurs, qui remplaceront les mauvais bergers, qui ne se sont pas occupés de son troupeau et qui l'ont dispersé (Jr 23,1-4). En ce qui concerne Ez 34, le prophète critique d'une part l'ancienne couche dirigeante (Ez 34,2-10) et d'autre part, il promet un nouveau Messie issu de la lignée de David qui remplacera les mauvais pasteurs et qui fera paître son troupeau (Ez 34,23). C'est à notre avis sur cet arrière-plan

⁵⁴ Qu'il nous soit permis de souligner en passant que les Samaritains étaient considérés par les juifs comme des hérétiques, des païens parce qu'au temps de l'Exil à Babylone, ils se sont mélangés sur le plan ethnique et religieux avec les occupants (2 R 17). Cf. *G. Sporschill*, Grenzen 28; *J. Gnilka*, Matthäus II 362; *M. J. Lagrange*, Matthieu 197; *G. Tisera*, Universalism 138.

⁵⁵ En effet, la Galilée est délimitée au sud par la Samarie et entourée par un nombre important de territoires païens qu'il fallait éviter. C'est dire que l'activité des Douze était circonscrite à la Galilée et paraît ainsi correspondre à celle de Jésus lui-même. Cf. *A. Sand*, Matthäus 219-220; *J. Jeremias*, Verheißung 16; *W. Wiefel*, Matthäus 192; *R.H. Gundry*, Matthew 185; *F. Wilk*, Jesus 127; *M. Konradt*, Israel 85 (note 363).

⁵⁶ Cf. *G. Tisera*, Universalism 137.

⁵⁷ *J. Radermakers*, Matthieu II 140, attribuait à cette interdiction un double sens, dont un était certainement symbolique: «Ne pas prendre un chemin des païens et ne pas entrer dans une ville de Samaritains signifient, bien sûr, à un premier niveau de lecture du texte matthéen, une interdiction d'ordre géographique, mais c'est aussi éviter un chemin, un mode d'agir et d'être, et s'écarter d'une ville, une façon de vivre ensemble qui sont les types mêmes de l'anti-Israël, opposés à Jésus». *J. Zangenberg*, Christentum 183-185, plaide aussi pour un sens figuratif de cette interdiction.

⁵⁸ Cf. *M. Böhm*, Samariten 98; *H. Frankemölle*, Jahwebund 128 (note 228).

⁵⁹ Cf. Nb 27,17; 2Sm 24,17; 1Chr 21,17; Is 40,11; 53,6; 63,11; Jr 13,17.20; 23,1-4; 27,6; 50,6.17; Ez 34; Mi 7,14; Sach 9,16; 10,2; Ps 74,1; 77,21; 78,52; 79,13; 95,7; 100,3; PsSal 17,40.

vétéro-testamentaire que Matthieu a calqué son discours sur «les brebis perdues de la maison d’Israël» pour exprimer la mission de Jésus et celle de ses disciples auprès du peuple d’Israël (Mt 15,24; 10,6). Si on admet, comme nous l’avons démontré précédemment, que Matthieu fonde la mission des Douze sur la pitié de Jésus envers les foules qui sont comparables à des brebis sans bergers (Mt 9,36), on peut donc voir en Mt 9,36; 10,6 et 15,24 une critique implicite de Matthieu à la couche dirigeante, mieux aux autorités d’Israël. De ce fait, il est clair que le terme *πρόβατον* a ici en Mt 10,6 un sens figuratif, dans la mesure où il se réfère au peuple⁶⁰. Dès lors la question mérite d’être posée, celle de savoir: qui sont ces brebis perdues de la maison d’Israël? Serait-ce une catégorie spécifique de personnes, tels que les pécheurs, les prostituées, les collecteurs d’impôts ou alors le peuple d’Israël dans sa globalité? En d’autres termes, il s’agit de clarifier dans l’expression *τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ* en Mt 10,6 et 15,24 si le génitif *οἴκου Ἰσραήλ* est partitif ou explicatif. Pour répondre à cette question, les opinions divergent. Pour certains, le génitif ici est partitif⁶¹. Par contre la grande majorité des exégètes estime que le génitif ici est explicatif⁶². En ce qui nous concerne, nous pencherons volontiers pour la deuxième option, ceci pour plusieurs raisons. Premièrement l’opposition entre «les brebis perdues de la maison d’Israël» et «les païens et Samaritains» en Mt 10,5-6 est un argument qui va dans ce sens. Ensuite, en considérant le contexte antécédent, on décèle aussi une opposition entre les brebis qui représentent les foules, et les pasteurs qui représentent les autorités en Mt 9,36. Cette opposition confirme, comme nous l’avons démontré précédemment que la mission des Douze est dirigée vers les foules et non pas vers leurs autorités. C’est dire que ce sont toutes les brebis, c’est le peuple dans son ensemble qui, à cause des manquements de leurs bergers sont considérées comme perdues⁶³. Il faut retenir en définitive que la mission de Jésus

⁶⁰ Cf. J. H. Friedrich, „πρόβατον“, EWNT III 368.

⁶¹ Cf. A.von Dobbeler, Restitution 29-30, pour qui les brebis perdues représenteraient une catégorie de personnes se trouvant dans une situation de détresse à trois dimensions qui sont: 1) la détresse physique qui concerne les malades et les possédés. Ceci est appuyé par les termes *νόσος* et *μαλακία* se trouvant dans le contexte antécédent. 2) La dimension religieuse de la détresse, en se référant ici à la métaphore portant sur les paroles programmatiques de Mt 1,21 à savoir: «Celui-ci sauvera son peuple de ses péchés». 3) La dimension politico-religieuse de la détresse. Ici l’auteur part de l’expression «Comme les brebis qui n’ont pas de pasteur» et montre que c’est une critique acerbe des dirigeants d’Israël. A.J.Levine, Dimensions 62, qui estime que l’insistance de Matthieu sur la mission de Jésus auprès des juifs marginaux ou auprès des «brebis perdues de la maison d’Israël» comme les collecteurs d’impôt, les prostituées et les malades, symbolise la venue dans son église des marginaux et des exclus et préfigure ainsi l’inclusion des païens dans la communauté chrétienne. Voir aussi J.Nolland, Matthew 416.

⁶² Cf: U.Luz, Matthäus II 90; H.Frankemölle, Matthäus II 77; A.Sand, Matthäus 220; W.Wiefel, Matthäus I 193; P.Riede, “Schaf” in CBL II 1179; F.Hahn, Verständnis 44 (note 4); J.Gnilka, Matthäus I 362; W.D.Davies/D.C.Allison, Matthew II 167.551; D.A.Hagner, Matthew I 270; GTisera, Universalism 140; H.Giesen, Sendung 129.

⁶³ Cf. A.Durand, Matthieu 182, qui définissait justement les brebis perdues de la maison d’Israël comme les foules juives qui errent à l’aventure, parce qu’elles ont été délaissées par ceux qui avaient le devoir d’en prendre soin, à savoir les scribes, les chefs de prêtres. Voir aussi W.Trilling, Israel, 100 (note 12); A.J.Levine, Dimensions 56.

et de ses disciples auprès des «brebis perdues de la maison d'Israël» (Mt 15,24; 10,6) a une vision analogue des discours des prophètes comme Jr 23,1-4 et Ez 34. Dans tous ces textes, il se dégage que c'est à cause des défaillances des autorités, que le peuple d'Israël dans sa globalité est comparable à un troupeau sans pasteur. C'est dire que la mission de Jésus et de ses douze disciples a pour destinataires les foules et non les pasteurs. C'est donc à ce peuple en détresse que Dieu procure le salut, par la mission de Jésus, Messie fils de David.

En conclusion, nous avons voulu dans cette partie de notre travail bien approfondir notre compréhension du passage, en expliquant les expressions fondamentales qui s'y trouvent. A l'issue de notre analyse, il découle que la mission des Douze est calquée sur celle de Jésus. Ils prennent ainsi part à la mission pastorale du Messie davidique. Ainsi, comme Jésus a été envoyé auprès du peuple élu (Mt 15,24), il envoie aussi de son vivant les Douze vers les «brebis perdues de la maison d'Israël» (Mt 10,6). C'est dire que l'institution des ces Douze et sa place au début du discours missionnaire, n'ont pour but que de montrer que la mission des Douze sera concentrée en Israël. Aussi l'interdiction de Jésus aux Douze de prendre le chemin des païens et d'entrer dans une ville de Samaritains requiert-elle une connotation exclusivement géographique. Par elle, le Jésus matthéen voulait formellement interdire aux Douze d'aller au-delà des frontières d'Israël. Enfin, quant aux «brebis perdues de la maison d'Israël», elles ne représentent rien d'autre que l'ensemble des foules d'Israël, qui, à cause de la mauvaise conduite de leurs autorités, se retrouvent comme un troupeau sans berger. C'est d'ailleurs cette condition déplorable du peuple qui a amené Jésus à envoyer les Douze en mission. Cette mission qui, lue à la lumière de l'Ancien Testament, n'est que l'accomplissement des espérances messianiques du peuple⁶⁴. Tous ces éléments considérés ensemble montrent que la mission en Mt 10,5-6 est circonscrite sans autre forme de procès au peuple d'Israël. Cependant le dilemme dans ce texte n'est pas pour autant résolu. Car il faudrait maintenant répondre à la question de savoir: pourquoi Matthieu a-t-il inclus ces paroles dans son évangile, alors que tout au long de sa narration se dégage une grande ouverture vis à vis du monde païen?

6 CRITIQUE DE RÉDACTION DE Mt 10,5-6.

«Ne prenez pas le chemin des païens et n'entrez pas dans une cité de Samaritains; allez plutôt vers les brebis perdues de la maison d'Israël». Si nous admettons que cette parole choquante n'est pas une création de Matthieu, mais appartient plutôt à une tradition pré-matthéenne, il se pose dès lors le problème de savoir : Pourquoi Matthieu a-t-il laissé figurer les paroles aussi particularistes dans son évangile? C'est cette interrogation qui constitue le fil conducteur de ce nouveau paragraphe.

⁶⁴ Cf. G. Tisera, *Universalism* 141.

6.1 INTENTION PASTORALE.

Commençons par souligner à grands traits que ce sermon qui débute en Mt 10,5-6 par l'avertissement de Jésus à ses disciples de n'aller ni vers les «gentils, ni vers les Samaritains, mais d'aller seulement vers les brebis perdues de la maison d'Israël» n'a du point de vue de Matthieu qu'une signification purement historique. Car il reflète en fait l'histoire de la communauté matthéenne⁶⁵. En effet, il y avait dans la communauté matthéenne des conservateurs et des progressistes, mieux deux groupes concurrents qui se combattaient, dont certains tenaient au particularisme juif et d'autres voulaient la mission universelle auprès des païens. Ainsi ces paroles représenteraient la vision de soi judéo-chrétienne de la communauté matthéenne qui voulait limiter la mission au seul peuple juif. Ces judéo-chrétiens s'opposent, pour ainsi dire à la mission chez les païens, et justifient leur opposition par cette parole de Jésus: «Allez seulement vers les brebis perdues de la maison d'Israël»⁶⁶. Matthieu était donc en quelque sorte tenu d'inclure ces paroles dans son évangile, pour ne pas ignorer cette tendance particulariste qui prévalait dans sa communauté⁶⁷. Voilà pourquoi, dans son excellent article, P.A.Sampatkumar décrivait Matthieu comme un médiateur pastoral⁶⁸. Car d'un côté, aux conservateurs de sa communauté, Matthieu veut dire que Jésus est resté fidèle à sa mission de Messie d'Israël, mais que lui, Matthieu appartient à une génération pagano-chrétienne qui poursuit avec évidence la mission universelle, comme le montre par exemple la conclusion de l'évangile (Mt 28,16-20)⁶⁹. D'un autre côté Matthieu voudrait bien rappeler aux progressistes de sa communauté, ceux qui ne veulent aucune relation avec la religion juive, la réalité d'Israël, en montrant que Jésus était un juif et en tant que tel, il a été concerné par le peuple juif, son bien-être, son salut et ses traditions. C'est ce qui ressort de Mt 10,5-6 et Mt 15,24. En définitive, Matthieu en retenant les paroles de Mt 10,5-6 avait pour intention de mettre en exergue la vision historique de sa communauté, comme le montre si bien G.Strecker⁷⁰. C'est en fait cette vision historique qui débouche sur cette intention pastorale, en ceci que Matthieu avait une vision de l'église dans le futur. Son souci primordial étant de construire une église, où les judéo-chrétiens et les pagano-chrétiens vivraient ensemble comme une communauté.

⁶⁵ Cf. *R.Bartnicki*, Bereich 256; *R.E.Brown*, Nouveau Testament 224.

⁶⁶ Cf. *J.Gnilka*, Matthäus I 363; *G.Strecker*, conception 101

⁶⁷ Cf. *S.Brown*, Mission 25.

⁶⁸ Cf. *P.A.Sampatkumar*, Prohibition 256. Il voulait entendre par là que Matthieu est soucieux de l'harmonie, de l'unité et du bien-être de sa communauté et en même temps il est conscient de la nature universaliste du message du Christ. Autrement dit, en bon pasteur et maître, Matthieu comprend les besoins de sa communauté et affirme également son enseignement.

⁶⁹ Cf. *G.Strecker*, Conception 101.

⁷⁰ *G.Strecker*, Conception 101: «L'exclusivité de la mission à Israël dans le logion considéré ne doit donc pas être expliquée à partir de la situation du rédacteur, mais correspond à sa vision historique: cette restriction ne vaut que pour Jésus et pour ses disciples de son vivant. C'est pendant la vie de Jésus que la prédication vise exclusivement le peuple juif, pour l'appeler à la repentance».

6.2 L'ITINÉRAIRE DE LA MISSION EN Mt 10,5-6: REFLET DU CONCEPT TRADITIONNEL DE MISSION.

L'itinéraire de la mission tel qu'il est décrit en Mt 10,5-6, reflète à peu près le schéma traditionnel de la mission, développé dans le double ouvrage de Luc, à savoir son évangile et le livre des Actes des Apôtres. En effet, au début du livre des actes des apôtres, le Christ ressuscité fait cette promesse aux disciples: «Vous allez recevoir une puissance, celle du Saint Esprit qui viendra sur vous; vous serez alors mes témoins à Jérusalem, dans toute la Judée et la Samarie, et jusqu'à l'extrémité de la terre» (Ac 1,8). Cet itinéraire ici tracé de la mission, est une reprise de Lc 24,47-48 qui fait des disciples les témoins du repentir en vue de la rémission de péchés, qui serait proclamée à toutes les nations, à commencer par Jérusalem⁷¹. Jérusalem étant considérée ici comme le point de départ, le centre, le but et le point de sortie de la mission⁷². En effet, du point de vue historique, la mission de l'église primitive prend ses sources à Jérusalem (Ac 2,1-8,1a). Elle commence ici par la prédication de Pierre le jour de la Pentecôte (Ac 2,1-36), qui est, pourrions nous dire, la commémoration du don de l'alliance à Israël au Sinaï, de ce moment où Israël avait été appelé à devenir le peuple de Dieu⁷³. Elle se poursuit par la mise en forme par Pierre des principes essentiels de l'accueil de l'Évangile, et se traduit de manière pratique par une vie exemplaire de la communauté à Jérusalem (Ac 2,37-45). Enfin ce témoignage à Jérusalem s'achève par le procès et le martyre d'Etienne (Ac 6,1-8,1a) en passant par la prédication et la persécution des apôtres (Ac 3,1-5,42).

La deuxième étape de cet itinéraire est la mission en Samarie et en Judée (Ac 8,1b-12,25). En effet la crise déclenchée par le meurtre d'Etienne va provoquer la dispersion de l'Église de Jérusalem (Ac 8,1b-4). La parole va ainsi se déporter en Samarie grâce à l'activité missionnaire de Philippe (Ac 8,5-40), puis sur la côte méditerranéenne avec l'apôtre Pierre (Ac 9,32-11,18), et enfin l'attention va se déplacer de l'Église de Jérusalem vers celle d'Antioche où les disciples de Jésus furent appelés chrétiens pour la première fois (Ac 11,19-26)⁷⁴. C'est ici en fait que la nouvelle communauté se sépare sur le plan local et organisationnel du judaïsme, et s'établit comme une entité autonome⁷⁵.

Enfin la troisième étape porte sur la mission jusqu'aux extrémités de la terre (Ac 15,36-28,31). Celle-ci est introduite par les chapitres qui décrivent les missions de Barnabé et Saul pour la conversion des gentils avec approbation à l'assemblée de Jérusalem (Ac 13,1-15,35). Puis elle se poursuit par l'activité missionnaire de Paul qui le conduit en Grèce et à Éphèse (Ac 15,36-21,14) et s'achève avec le martyre de Paul à Rome (Ac 21,15-28,31). C'est ici que Paul, après son échec à convaincre le peuple

⁷¹ Il faut souligner ici la nuance que, dans le double ouvrage de Luc, il existe un autre itinéraire géographique de la mission qui va plutôt de la Galilée à Jérusalem (Lc 23,5; Ac 10,37).

⁷² Cf. *R.Pesch*, *Apostelgeschichte* (EKK V) 70; *D.Rusam*, *Apostelgeschichte* 229.

⁷³ Cf. *R.E.Brown*, *Nouveau Testament* 325.

⁷⁴ Cf. *R.E.Brown*, *Nouveau Testament* 343; *D. Marguerat*, *Introduction* 110.

⁷⁵ Cf. *D.Rusam*, *Apostelgeschichte* 230.

d'Israël, reconnaît enfin que c'est aux païens qu'a été envoyé ce salut de Dieu (Ac 28,28). Cet itinéraire géographique de la mission décrit par Luc en Ac 1,8 semble donc avoir une visée théologique. Et l'objectif fondamental de la théologie lucanienne ici, est de montrer que l'accès des non-juifs au salut s'inscrit dans la logique d'une histoire de salut commencée avec Israël. C'est la préséance d'Israël dans l'ordre du salut qui est ici pleinement affirmée⁷⁶. Mais Luc reste aussi convaincu que la grâce accordée en Jésus s'étend à quiconque croit (Ac 13,39). Dès lors le peuple de Dieu, qui se constitue autour du Nom de Jésus, se composera ainsi des juifs et des non-juifs. Une telle idée est sensible en Mt 10,5b-6 où Matthieu veut souligner que Jésus est d'abord le Messie d'Israël et que l'itinéraire géographique de la mission concentrée sur Israël, dont font écho ces versets, correspond bien, justement, à la phase de l'activité messianique de Jésus exercée jusqu'ici en Israël⁷⁷. Ainsi par ce privilège du peuple élu, Matthieu a voulu refléter ce concept traditionnel de mission dans son évangile, en montrant que Jésus est le serviteur du dessein de salut divin. Cette réalité est incontournable pour l'accès au salut des nations païennes, le particularisme étant le gage de l'universalisme⁷⁸.

7 CONCLUSION.

En résumé, «Ne prenez pas le chemin des païens et n'entrez pas dans une ville de samaritains; allez plutôt vers les brebis perdues de la maison d'Israël» (Mt 10,5b-6), par ce mot, il n'y a pas de doute, le Jésus matthéen a limité la mission des Douze aux seules brebis perdues de la maison d'Israël, entendues ici comme le peuple d'Israël dans son ensemble. Il ne s'agit pas en Mt 10,5b-6 d'un devoir primaire⁷⁹ des disciples en Israël, mais d'une mission concentrée exclusivement sur Israël⁸⁰. L'adverbe *μᾶλλον* après la négation de Mt 10,5b confirme d'ailleurs cette interprétation⁸¹. Ce faisant, Matthieu voudrait souligner que la mission des Douze en Israël n'est que la continuation de l'œuvre messianique de Jésus, Fils de David, auprès du peuple élu. C'est d'ailleurs pour cette raison que Matthieu, après la présentation de la

⁷⁶ Cf. *D.Marguerat*, Introduction 121.

⁷⁷ Cf. *M.Konradt*, Israel 86.

⁷⁸ Cf. *G.Maier*, Matthäus I 337. Selon Maier le plan de salut de Dieu avec le monde commence en Israël. C'est pourquoi, pour Jésus, le Royaume de Dieu doit être annoncé d'abord à Israël. Jésus ne veut pas rejeter les Gentils et les Samaritains pour toujours, mais il veut maintenant, à cette heure précise se tourner totalement vers Israël selon le plan de Dieu. Il parle ainsi du *καίος* pour Israël. Dans le même ordre d'idée, on peut aussi lire *A. Durand*, Matthieu 181 pour qui l'évangile devait être prêché aux juifs avant que d'être porté aux païens et même aux Samaritains.

⁷⁹ Cf. *M.Lohmeyer*, Apostelbegriff 385.

⁸⁰ Cf. *M.Konradt*, Israel 82 (note 342).

⁸¹ Cf. *H.Frankemölle*, Jahwebund 129 (note 232), pour qui l'adverbe *μᾶλλον* est employé ici non pas dans le sens d'un comparatif, mais plutôt pour souligner une opposition dans le sens de «par contre». Voir aussi *R.Bartrnicki*, Bereich 46.

séquence décrivant l'activité en actes et en paroles de Jésus en Israël (Mt 4,23-9,35), introduit directement le discours missionnaire dans lequel se retrouvent ces paroles particularistes.

Pour ce qui est de l'origine de ces paroles qui circonscrivent la mission en Israël, nous avons dit qu'elles ne sont pas de l'évangéliste Matthieu, mais qu'elles appartiennent plutôt à une tradition pré-matthéenne. Ces paroles reflètent en fait non pas la position de Matthieu, mais celle de certains judéo-chrétiens de la communauté matthéenne qui étaient hostiles à l'entrée des païens dans l'église, et qui, pour ce faire, voulaient fonder leur opposition sur l'autorité de leur maître. C'est certainement dans le but de contenter les supporters de cette tendance particulariste dans sa communauté, et pour assurer l'unité de celle-ci, que Matthieu a inclus ces paroles choquantes dans son évangile. Cette exclusivité de la mission et du salut à Israël, soulignée dans ces deux versets, contraste sans doute avec ce souci d'ouverture au monde païen qui est présent dans le premier évangile, tel qu'on l'a vu dans les différentes péripécies précédemment analysées et comme on le verra bientôt dans le récit de la guérison de la fille de la femme cananéenne (Mt 15,21-28).

CHAPITRE VI: LA FOI DE LA CANANÉENNE (Mt 15,21-28).

En Mt 10,5-6, le Jésus matthéen a interdit formellement et explicitement à ses disciples d'aller dans un pays païen. Surprenant est à cet effet cet épisode dans lequel il est raconté curieusement que Jésus lui-même s'est retiré (*ἀνεχώρησεν*) dans la région païenne de Tyr et Sidon Mt 15,21. Là il rencontre une femme cananéenne qui, dans sa supplication endurente (aie pitié de moi, Seigneur, fils de David) pour la guérison de sa fille possédée, ne se laisse abattre ni par les événements ni par les hommes. Autant dire qu'elle ne se laisse dissuader ni par le silence de Jésus ni par la gêne de ses disciples. La rencontre consiste en un long dialogue entre Jésus et la femme cananéenne, dans lequel Jésus après tant de rebuts finit par exaucer la demande de la femme et fait en plus l'éloge de sa foi (Mt 15,28) sous le regard attentif de ses disciples. Ne serait-ce pas là un indice révélateur, que ce qui arrive à Jésus de Nazareth dans ce texte, serait paradigmatique pour les disciples, et que cette péricope elle-même constitue un tournant décisif dans la problématique de la mission auprès des païens? Seule l'analyse de ce texte nous permettra de répondre à cette interrogation.

1. DIVISION ET TRADUCTION DU TEXTE.

21a: <i>Καὶ ἐξελθὼν ἐκεῖθεν</i>	En sortant de là,
b: <i>ὁ Ἰησοῦς ἀνεχώρησεν εἰς τὰ μέρη Τύρου καὶ Σιδῶνος.</i>	Jésus se retira dans les régions de Tyr et Sidon.
22a: <i>Καὶ ἰδοὺ γυνή Χανααναία ἀπὸ τῶν Τύρου καὶ Σιδῶνος.</i>	Et voici qu'une femme cananéenne venue de ces territoires
b: <i>ἔκραζεν</i>	criait
c: <i>λέγουσα</i>	en disant:
d: <i>ἐλέησόν με, κύριε υἱὸς Δαυὶδ</i>	«Aie pitié de moi, Seigneur, fils de David:
e: <i>ἡ θυγάτηρ μου κακῶς δαιμονίζεται.</i>	ma fille est méchamment possédée par un démon.»
23a: <i>Ὁ δὲ οὐκ ἀπεκρίθη αὐτῇ λόγον</i>	Mais il ne lui répondit pas un mot.
b: <i>καὶ προσελθόντες οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ</i>	Et s'approchant, ses disciples
c: <i>ἠρώτουν αὐτὸν</i>	le priaient
d: <i>λέγοντες</i>	en disant:
e: <i>ἀπόλυσον αὐτήν,</i>	«Renvoie-là,
f: <i>ὅτι κράζει ὅπισθεν ἡμῶν.</i>	car elle nous poursuit de ses cris.»
24a: <i>ὁ δὲ ἀποκριθεὶς</i>	Mais il répondit
b: <i>εἶπεν</i>	et dit:
c: <i>οὐκ ἀπεστάλην εἰ μὴ εἰς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραὴλ.</i>	«Je n'ai été envoyé qu'aux brebis perdues de la maison

25a: ἡ δὲ ἐλθοῦσα	d'Israël.»
b: προσεκύνει αὐτῷ	Mais étant venue,
c: λέγουσα	elle se prosternait devant lui
d: κύριε, βοήθει μοι.	en disant:
	«Seigneur, viens à mon secours!»
26a: Ὁ δὲ ἀποκριθεὶς	Il lui répondit
b: εἶπεν	et dit:
c: οὐκ ἔστιν καλὸν λαβεῖν τὸν ἄρτον τῶν τέκνων καὶ βαλεῖν τοῖς κυναρίοις.	«Il n'est pas bon de prendre le pain des enfants et de le jeter aux petits chiens.»
27a: ἡ δὲ εἶπεν	Mais elle dit:
b: ναὶ κύριε, καὶ γὰρ τὰ κυνάρια ἐσθίει	«Certainement Seigneur!
	Cependant les petits chiens mangent tout de même
c: ἀπὸ τῶν ψιχίων τῶν πιπτόντων ἀπὸ τῆς τραπέζης τῶν κυρίων αὐτῶν.	les miettes qui tombent de la table de leurs maîtres.»
28a: τότε ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς	Alors Jésus répondit
b: εἶπεν αὐτῇ	et lui dit:
c: ὦ γύναι, μεγάλη σου ἡ πίστις	«O femme, grande est ta foi!
d: γεννηθήτω σοι ὡς	qu'il t'advienne comme
e: θέλεις.	tu désires!»
f: καὶ ἰάθη ἡ θυγάτηρ αὐτῆς ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης.	Et à partir de cet instant même, sa fille fut guérie.

2. ANALYSE LITTÉRAIRE

2.1 LE CONTEXTE.

Mt 15,21-28 raconte la rencontre de Jésus et la femme cananéenne, lorsque Jésus, à la suite de la controverse houleuse sur les traditions ancestrales avec les pharisiens et les scribes qui sont venus de Jérusalem (Mt 15,1-20), se retire dans la région de Tyr et de Sidon (Mt 15,21)¹. Par ce retrait, on peut déceler un

¹ Nous ne saurions analyser ce passage sans évoquer la discussion qui s'est déclenchée au sujet de la préposition εἰς qui gouverne cette phrase. En effet, cette préposition a un double sens. elle signifie d'une part «dans» et d'autre part «vers, en direction de». Une telle ambivalence a amené certains commentateurs comme *H.Kasting*, Anfänge 113; *A.Dermience*, Péricope 31; *S.Legasse*, Épisode 24-26 à affirmer que Jésus est seulement allé en direction des territoires de Tyr et Sidon, sans pour autant y pénétrer. D'autres comme *W.D.Davies/D.C.Allison*, Matthew II 548; *T.L.Donaldson*, Mountain 132; *D.Trunk*, Heiler 148, laissent la question ouverte. Cette controverse est accentuée par l'accord de la proposition ἀπὸ τῶν ὁρίων ἐκείνων en Mt 15,22. Car si on accorde cette proposition avec le participe ἐξελθοῦσα comme l'ont fait *W.Grundmann*, Matthäus 376; *D.J.Harrington*, Matthew 235; *J.Nolland*, Matthew 632; *A.J.Lenine*, Dimensions 137; *G.Tisera*, Universalism 196, alors εἰς a le sens de «en direction de», en tenant compte également des nombreux emplois matthéens de ἀναχωρεῖν εἰς (Mt 2,12.14.22; 4,12; 14,13). Par contre si on rapporte, comme *R.H.Gundry*, Matthew 310, la proposition à γυνή Χαναanaία, alors le sens change. En ce qui nous

changement de lieu de l'action par rapport au contexte antécédent. Car, si la controverse fulgurante avec les pharisiens et les scribes a lieu sur la rive ouest du lac de Génésareth, c'est-à-dire dans la région d'Hérode Antipas comme le précise *G.Maier*², Matthieu situe la rencontre de Jésus avec la femme cananéenne, dans la région de Tyr et de Sidon, territoires se trouvant en dehors d'Israël.

Sur le plan thématique, nous observons aussi une césure entre notre péricope et son contexte antécédent. En effet, dans le texte qui précède (Mt 15,1-20), il est question d'un débat interne sur la loi juive³ à savoir les prescriptions sur la pureté légale (Lev 11-16), tandis que dans le récit admirable de la femme cananéenne (Mt 15,21-28), c'est une grave question posée à l'église matthéenne des années 80 qui est ici débattue, celle bien sûr de l'accès des païens au salut⁴. C'est en fait de la prise de position de Jésus par rapport au problème de la mission auprès des nations païennes dont il est question dans cette péricope, dans la mesure où les gestes et les paroles de Jésus dans ce récit sont racontés pour guider les communautés chrétiennes dans leurs options historiques sur ce sujet⁵. Néanmoins, s'il existe un lien entre notre texte et son contexte antécédent, c'est celui qui est créé en Mt 15,21 par le verbe ἀναχωρεῖν. Car si Jésus se retire dans la région de Tyr et de Sidon, c'est, comme le montre l'emploi rédactionnel du verbe ἀναχωρεῖν chez Matthieu⁶, pour

concerne, nous sommes d'avis que chaque fois que Matthieu veut exprimer l'idée de direction, il utilise généralement la proposition πρὸς (Mt 10,6). Ainsi, si Matthieu avait voulu signifier au v. 21 que Jésus n'était allé qu'en direction de Tyr et Sidon, il aurait remplacé εἰς par πρὸς (voir aussi *J.F.Baudoz*, Miettes 96). Jésus serait donc bel et bien entré dans les territoires de Tyr et Sidon. Dans un sens analogue *P.Bonnard*, Matthieu 231 ; *U.Luz*, Matthäus II 433.

² Cf. *G.Maier*, Matthäus I 541.

³ Cf. *S.von Dobbeler*, Grenze 64-72; *M.Konradt*, Israel 64.

⁴ Cf. *P.Bonnard*, Matthieu 230.

⁵ Cf. *H.J.Held*, Wundergeschichten 188; *P.Bonnard*, Matthieu 230.

⁶ En effet, en dehors de quelques occurrences comme en Mt 9,24 où le verbe ἀναχωρεῖν se trouve au style direct et en Mt 27,5 qui rapporte le récit de la mort de Judas, ce verbe est toujours dans le premier évangile en lien avec le danger. Ainsi par exemple en Mt 2,12, les mages ayant été avertis divinement en songe du danger que leur rencontre avec le roi Hérode aurait provoqué sur l'enfant, ils se retirèrent (ἀναχώρησαν) dans leur pays par un autre chemin. De la même façon, ayant été averti en songe qu'Hérode cherchait l'enfant pour le faire périr, Joseph prit l'enfant et sa mère et se retira (ἀναχώρησεν) en Égypte (Mt 2,14). Enfin, lorsqu'il rentre d'Égypte, c'est en raison de la peur d'Archelaüs que Joseph se retira (ἀναχώρησεν) dans la région de Galilée (Mt 2,22). En Mt 4,12, Jésus, ayant appris l'arrestation de Jean Baptiste, fuit la Judée et se retira (ἀναχώρησεν) en Galilée. Lorsqu'il apprend sa mort, il se retira (ἀναχώρησεν) dans un lieu désert (Mt 14,1). C'est donc aussi, ce nous semble, ce sens qui est celui du retrait de Jésus en Mt 15,21. Le contexte plaide en effet en faveur de cette affirmation. Car déjà en Mt 12,15, le retrait de Jésus est provoqué par la menace de danger des Pharisiens qui voulaient le faire périr pour avoir guéri l'homme à la main desséchée (Mt 12,13-14). C'est également avec les mêmes Pharisiens et les scribes qu'il a une controverse fulgurante sur la tradition des anciens (Mt 15,1-2 9, qu'il traite d'hypocrites (Mt 15,7). Et c'est précisément après le discours sur le pur et l'impur que Jésus se retira (ἀναχώρησεν) dans la région de Tyr et de Sidon (Mt 15,21). Pour ce motif du retrait, on peut consulter *R.Metzner*, Rückzug 258-268; *D.Good*, Verb 1-12; *W.D.Davies/D.C.Allison*, Matthew II 376.

fuir l'hostilité que les autorités juives, c'est-à-dire les pharisiens et les scribes venaient de manifester à son endroit (Mt 15,12)⁷. Il faut souligner enfin que sur le plan formel, notre péricope est encadrée par ce procédé littéraire cher à Matthieu qu'est l'inclusion. En effet notre texte s'ouvre au v. 21 par l'évocation de la personne de Jésus et se ferme au v. 28 par le même nom.

En ce qui concerne le contexte subséquent, il faut dire qu'après la rencontre de Jésus avec la cananéenne, Matthieu commence la péricope qui suit (Mt 15,29-31) par l'expression *καὶ μεταβάς ἐκεῖθεν* qui signifie littéralement *passer d'un endroit à un autre*. Elle indique donc un mouvement, un changement de situation et marque ainsi le début d'une nouvelle unité littéraire. Et de fait, après la guérison avec succès de la fille de la femme cananéenne, Matthieu ramène immédiatement Jésus en Galilée, chez les siens où il procède à des guérisons multiples (Mt 15,29-31)⁸. Il abandonne ainsi cette région païenne de Tyr et de Sidon dans laquelle il n'est entré qu'en Mt 15,21⁹. C'est dire en d'autres termes que sur le plan thématique, cette scène localisée au bord de la mer de Galilée, concernant l'activité thérapeutique de Jésus auprès des juifs est bien différente de la guérison procurée par Jésus à une païenne dans la région de Tyr et de Sidon (Mt 15,21-28). De même, du point de vue des personnages, les nombreuses foules juives composées de boiteux, d'estropiés, d'aveugles et de muets dont il est question en Mt 15,29-31, n'ont rien avoir avec la femme cananéenne, païenne de son état, sur qui était centré le récit en Mt 15,21-28.

Au terme de cette analyse sur la délimitation de notre texte, nous pouvons dire que le récit de la rencontre entre Jésus et la femme cananéenne (Mt 15,21-28) qui n'est pas en fait un prélude d'une activité missionnaire proprement dite de Jésus auprès des païens, mais plutôt un épisode, un intermède¹⁰, constitue une unité littéraire indépendante dont nous voulons maintenant découvrir l'organisation interne.

2.2 PLAN ET STRUCTURE DE Mt 15,21-28.

Matthieu a bâti son récit sur un long dialogue sur lequel repose en fait la conclusion de la péricope, c'est-à-dire la guérison de la fille¹¹. Ceci est marqué dans le texte par la récurrence des verbes d'expression *λέγω* et *ἀποκρίνομαι*. Ces derniers peuvent être considérés à juste titre comme les éléments structurants de cette péricope¹². C'est ainsi que nous rencontrons *λέγουσα-ἀπεκρίθη* (v. 22-23a);

⁷ Cf. *F.Wilk*, *Jesus* 145; *M.Konradt*, *Israel* 64; *B.Byrne*, *Messiah* 68.

⁸ Cf. *P.Bonnard*, *Matthieu* 233; *M.Konradt*, *Israel* 63.

⁹ Cf. *U.Luz*, *Randfiguren* 57.

¹⁰ Cf. *F.Wilk*, *Jesus* 145; *M.Konradt*, *Israel* 57.63; *U.Poplutz*, *Welt* 37. Contrairement à *J.F.Baudoz*, les miettes 91, qui estimait que l'hostilité des pharisiens a provoqué une mission auprès des païens.

¹¹ Cf. *H.J.Held*, *Wundergeschichten* 187; *E.Cuwillier*, *Particularisme* 497; *J.Gnilka*, *Matthäus II* 28; *U.Luz*, *Matthäus II* 430; *W.D.Davies/D.C.Allison*, *Matthew II* 541; *M.Konradt*, *Israel* 65; *U.Poplutz*, *Welt* 89.

¹² Cf. *U.Poplutz*, *Welt* 89.

λέγοντες-ἀποκριθεῖς (v. 23b-24); λέγουσα-ἀποκριθεῖς (v. 25-26); εἶπεν-ἀποκριθεῖς (v. 27-28a). A ces verbes d'élocution s'ajoutent les pronoms personnels ὁ δὲ et ἡ δὲ qui jonchent le texte (Mt 15,23.24.25.26.27). Il faudrait à ces deux indices, associer éventuellement les motifs d'un récit de miracle pour mieux structurer notre texte.

Pour ce qui est du plan, Matthieu commence son récit par un verset introductif dans lequel il décrit avec le verbe ἀνεχώρησεν le changement de lieu de Jésus (V.21). Ceci équivaldrait dans un récit de miracle à l'entrée en scène du thaumaturge. Avec la formule καὶ ἰδοὺ au V.22, Matthieu éveille l'attention des auditeurs¹³, qui s'apprêtent à vivre la rencontre de Jésus avec la cananéenne. C'est ici que U.Luz fait commencer le récit de guérison proprement dit¹⁴. Car c'est en ce V.22 que la femme cananéenne, comme sollicitieuse entre en scène et formule d'une manière explicite sa demande: «ἐλέησόν με, κύριε υἱὸς Δαυίδ. ἡ θυγάτηρ μου κακῶς δαιμονίζεται». Dans les vv. 23-24, Matthieu centre l'action sur la résistance de Jésus qui se déroule en trois étapes¹⁵. Car, bien que la femme, par l'appellation de Jésus comme «Fils de David» (v. 22) ait reconnu en lui le Messie d'Israël¹⁶, Jésus l'ignore par un silence glacial (v. 23a). Ce silence de Jésus qui est en fait la première réaction à la doléance de la femme a amené les disciples à prier Jésus avec insistance, d'où l'imparfait (ἡρώτων), de la renvoyer à cause de ses cris ennuyeux (v. 23b). A cette requête, Jésus répond par cette parole de mise à distance: «je n'ai été envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël» (v. 24). Les vv. 25-27 constituent ensuite un dialogue entre la femme cananéenne et Jésus. En effet, à la réponse précédente de Jésus par rapport à l'initiative des disciples, la femme ne se décourage pas. Elle se prosterne devant Jésus et renouvelle sa demande (v. 25). A cette nouvelle intervention de la femme, Jésus souligne une fois de plus la distance entre la maison d'Israël et les païens dans ce discours imagé: le pain est uniquement pour les enfants, c'est-à-dire la maison d'Israël¹⁷ et non pour les petits chiens qui représentent sans autre forme de procès les païens¹⁸. Jésus reproche donc à la femme de vouloir prendre ce qui

¹³ Cf. A.Sand, Matthäus 315.

¹⁴ Cf. U.Luz, Matthäus II 430.

¹⁵ Cf. U.Luz, Matthäus II 430; H.Giesen, Sendung 131; B.Byrne, Messiah 68; M.Konradt, Israel 66.

¹⁶ En effet dans la littérature juive l'expression «Fils de David» désignait clairement le Messie. Cf. I.Broer, Christologie 1254; J.Gnilka, Matthäus II 29.31; M.Lohmeyer, Apostelbegriff 378 (note 147); R.H.Gundry, Matthew 311; A.J.Saldarini, Community 72-74; L.Novakovic, Messiah 88.

¹⁷ Dans la plupart des écrits de l'AT et de la tradition juive, Israël a toujours été considéré comme «enfant de Dieu» (Ex 4,23; Os 11,1), le Fils aîné (Ex 4,22; Sir 36,11; Jub 2,20; PsSal 18,4; Jr 31,9), les Israélites étant les fils et les filles de Dieu (Dt 14,1; 32,5.19; Is 43,6; 45,11; Os 2,1; Ml 3,17; Jdt 9,4; Est 8,12; PsSal 17,27; Jub 1,24; TestJuda 24,3; TestMos 10,3; Jr 3,14.22; 4,22). Cf. H.J.Klauck, Allegorie 276; U.Luz, Matthäus II 431; G.Maier, Matthäus I 543; F.Wilk, Jesus 145; M.Konradt, Israel 67.

¹⁸ Cf. W.Grundmann, Matthäus 377; H.Giesen, Krankenheilungen 96; C.S.Keener, Matthew 416; U.Luz, Matthäus 431; H.J.Klauck, Allegorie 276; F.Wilk, Jesus 145; M.Konradt, Israel 67 (note 277).

n'est pas à elle, et rend pour ainsi dire la résistance plus forte (v. 26)¹⁹. La femme païenne combat cette idéologie exclusive en confirmant d'une part la métaphore du v. 26, c'est-à-dire le privilège d'Israël et d'autre part en l'élargissant par ce constat pertinent: les petits chiens ne prennent rien aux enfants, quand ils reçoivent les miettes qui tombent de la table de leurs maîtres (v. 27). C'est cette réponse qui provoque le déclic et qui va arracher le miracle à Jésus. C'est ainsi qu'en Mt 15,28 qui constitue en fait la conclusion du récit, Jésus va faire non seulement l'éloge de la foi de cette païenne, mais aussi il va procurer la guérison à sa fille. Tout ce déroulement nous amène donc à la structure suivante²⁰.

I. Introduction: changement de lieu de Jésus (v. 21).

II. Entrée en scène de la cananéenne et présentation du cas (v. 22).

III. La résistance de Jésus (vv. 23-24).

- a) Silence glacial de Jésus v. 23a.
- b) Requête des disciples v. 23b.
- c) Réponse de mise à distance de Jésus v. 24.

IV. Dialogue entre la cananéenne et Jésus (vv. 25-27).

- a) Insistance et prosternement de la femme v. 25.
- b) Réponse de Jésus: renforcement de la résistance v. 26.
- c) Argumentation et confession de foi de la cananéenne v. 27.

V. Conclusion: solution de la situation v. 28.

- a) Paroles de libération v. 28a-e.
- b) Constat de la guérison de la fille v. 28f.

Après avoir ainsi découvert le récit matthéen dans son agencement et sa structure, nous allons procéder maintenant à une étude comparative dudit récit avec son parallèle Mc 7, 24-30.

2.3 ÉTUDE SYNOPTIQUE DE Mt 15,21-28 ET Mc 7,24-30.

Le récit de la guérison de la fille d'une païenne par Jésus ne se retrouve qu'en Matthieu et en Marc et n'a aucune correspondance en Luc. Ceci signifie que Mc 7,24-30 est la source sans conteste de Mt 15,21-28²¹. Dès lors le texte de Matthieu ne devient qu'un développement de Marc et les multiples différences que nous pourrions observer entre la version de Matthieu et sa source Marc, peuvent être considérées comme résultant

¹⁹ Cf. *E.Cuvillier*, Particularisme 497.

²⁰ Nous voulons également rappeler ici la structure de *J.Gnilka*, Matthäus II 28, qui, en tenant compte des différentes entrées en scène des acteurs, a subdivisé le texte en trois parties principales qui sont: 1) L'exposition (vv. 21-23a); 2) L'instruction des disciples (vv. 23b-24); 3) L'entretien avec la femme et la guérison (vv. 25-28).

²¹ Cf. *W.Grundmann*, Matthäus I 375; *U.Luz*, Matthäus II 430; *W.Wiefel*, Matthäus 285.

exclusivement du travail rédactionnel du premier évangéliste²². L'existence d'une autre source que Matthieu posséderait, comme l'ont laissé penser certains commentateurs²³, semble donc à notre avis sans fondement.

Pour ce qui est donc des différences, la première apparaît dès le premier verset du texte matthéen. Ici en Mt 15,21, Matthieu a ajouté le nom de la ville de Sidon à côté de celle de Tyr (Mc 7,24). Par cet ajout, Matthieu fait écho de l'expression vétéro-testamentaire connotée négativement «Tyr et Sidon»²⁴, mieux, il veut mettre en exergue le paysage biblique (Is 23,1-18; Jr 25,22; 27,3; 47,4; Ez 26-28; Jl 4,4; Za 9,2-4; 1 M 5,15; Jdt 2,28)²⁵. Dans le même ordre d'idée, Matthieu remplace l'origine de la femme «Ἑλληνίς, Συροφονίκισσα τῇ γένει»²⁶ de Mc 7,26 par «γυνή Χανααία» (Mt 15,22)²⁷. Par cette appellation, Matthieu voulait souligner l'opposition classique dans l'AT entre Israël et Canaan²⁸ et montrer dès lors que c'est une femme d'un pays historiquement ennemi d'Israël, ainsi que l'exprime l'auteur du livre Jubilés²⁹ qui vient vers Jésus. Le terme de cananéenne avait donc l'avantage d'accentuer le peu de droit qu'avait cette femme à une faveur

²² J.F.Baudoz, Miettes 28-29, a trouvé les mots les plus adaptés pour l'exprimer: «Matthieu a retravaillé le texte de Marc et les différences s'expliquent par la volonté de Matthieu d'adapter ce récit au milieu judéo-chrétien. Les tendances judaïsantes et les archaïsmes de la péricope ne sont donc en fait que des créations matthéennes destinées à traduire les réticences du judéo-christianisme par rapport à l'universalisme qui s'était déjà largement imposé dans d'autres milieux». Voir aussi J.Gilka, Matthäus II 28; U.Luz, Matthäus II 430; W.D.Davies/D.C.Allison, Matthew II 542; A.Dermience, Péricope 45; M.Konradt, Israel 64.

²³ Cf. F.Hahn, Mission 24 (note 4); B.H.Streeter, Gospels 260.

²⁴ Pour P.Bonnard, Matthieu 231, l'expression Tyr et Sidon désignait traditionnellement le pays des païens aux frontières nord-ouest de la Palestine. M.J.Lagrange, Matthieu 308, voyait pour sa part dans l'addition de Tyr et Sidon l'indication d'une sorte de paganisme typique.

²⁵ Cf. G.Theißen, Lokalkolorit 69; J.F.Baudoz, Miettes 93; E.Cuvillier, Particularisme 497, M.Konradt, Israel 65.

²⁶ La caractérisation de la femme comme „grecque“ par Marc, est à prendre ici comme une donnée indiquant sa culture et sa religion. Elle était de nationalité helléniste et appartenait à la classe supérieure de la société. La caractérisation „syrophénicienne“ par contre, faisait d'elle une païenne. Cf. G. Theißen, Sozialkolorit 210; J. Gnilka, Markus I 290; S. A. Strube, Wortes 51; P. Dschulnigg, Markus 209.

²⁷ Cf. W.D.Davies/D.C.Allison, Matthew II 547; A.Dermience, Pericope 29; H.J.Klauck, Allegorie 274, qui estiment que l'adjectif *χαναναία* que Jésus applique à la femme donne au récit un son biblique. U.Poplutz, Welt 90, abonde dans un sens analogue en montrant que l'adjectif *Χαναανῆος* était probablement au temps de Matthieu une désignation de Phénicien et c'était dès lors une expression qui désignait en première ligne «païen». Ceci expliquerait donc pourquoi le Syrien Matthieu remplace sa source Marc par une désignation indigène.

²⁸ Cf. Gn 9,25-27; 24,3.37; 28,1-8; Ex 23,23.28; 33,2; 34,11; Lv 18,3; Nb 33,51; Dt 20,17; Jos 3,10; 24,11; Ps 106,38; Esd 9,1.

²⁹ Jub 22,20-21: «Garde-toi, mon fils Jacob, de prendre femme parmi la descendance des filles de Canaan, car toute cette race doit être extirpée de la terre. En effet, Canaan a été perdu par le péché de Cham, toute sa race, tout ce qui subsistera de lui, sera élimé de la terre, nul homme issu de lui ne sera sauvé au jour du jugement.»

du Messie³⁰. Il est donc clair en définitive que Matthieu, par cette double modification en Mt 15,21-22 voulait souligner l'ancrage biblique de la restriction de la mission de Jésus au seul peuple élu. Autrement dit, son objectif était de montrer que la mission de Jésus auprès des seules brebis perdues de la maison d'Israël, a un fondement biblique³¹.

Par ailleurs, Marc décrit cette rencontre comme étant initiée par la femme, alors que Jésus, apparemment ne voulait organiser aucune activité missionnaire (*οὐδένα ἤθελεν γινῶναι*). Comme dans le conflit sur les interdits alimentaires, Marc décrit la rencontre dans une maison³² et mentionne explicitement que cette femme est une païenne³³. Toutes choses que Matthieu, dans sa rédaction, a carrément supprimées, aussi bien le motif du secret, que l'échec de Jésus dans cette entreprise *καὶ οὐκ ἠδυνήθη λαθεῖν* (Mc 7,24). La raison de cette suppression semble être formelle. En effet, Marc a voulu donner à l'entretien de Jésus avec la femme, un cadre narratif qui a des caractéristiques d'un récit de miracle, tandis que Matthieu a bâti son récit essentiellement sur un dialogue³⁴.

Dans notre analyse synoptique, il ne serait pas sans utilité de nous arrêter sur le cri de la femme cananéenne «*ἐλέησόν με, κύριε υἱὸς Δαυὶδ*» en Mt 15,22. Cette phrase, bien que n'ayant pas de correspondance dans le texte de la Syrophénicienne de Mc 7,24-30 mérite une attention particulière dans la mesure où elle se retrouve textuellement dans le second évangile, mais dans un autre contexte à savoir la guérison de l'aveugle Bartimée (Mc 10,46-52). Comme la femme cananéenne, Bartimée criait: «Fils de David, Jésus, aie pitié de moi» (Mc 10,47f). Dans ces invocations, deux éléments s'avèrent importants, à savoir le verbe *κράζω* et les titres christologiques *κύριε, υἱὸς Δαυὶδ*, toutes choses qui constituent des indices de la tradition. En effet, le verbe *κράζειν* qui est bien représenté dans les évangiles synoptiques³⁵, sert à introduire soit une confession de foi, soit un titre christologique³⁶. C'est effectivement le cas en Mt 15,22 et en Mc 10,47-48. Ainsi ce constat des emplois du verbe *κράζειν* en lien avec une confession de foi, a donc le mérite de montrer que cette liaison n'est pas nécessairement un procédé rédactionnel, mais peut venir de la tradition, puisqu'on la retrouve aussi bien chez Marc que chez Matthieu. Ce verbe est ainsi typique pour les récits de miracles. Quant aux titres christologiques *κύριε* et *υἱὸς Δαυὶδ* (Mt

³⁰ Cf. *M.J.Lagrange*, Matthieu 308; *P.Bonnard*, Matthieu 231; *E.Cuvillier*, Particularisme 497.

³¹ Cf. *M.Konradt*, Israel 65.

³² Nous voulons souligner ici que l'objectif de l'évangéliste par cette insinuation n'était pas de montrer que Jésus transgresse les prescriptions de pureté juives, parce qu'une maison païenne serait impure, mais il veut plutôt montrer que cette insinuation va en parallèle avec le secret messianique et concerne l'idée de la révélation. Cf. *J.Gnilka*, Markus I 291.

³³ Pour *B. Repschinski*, Heidenmission 431 (note 26), le mot *Ἑλληνίς* que Marc utilise était un terme courant dans la chrétienté primitive pour désigner les non-juifs.

³⁴ Cf. *H.J.Held*, Wundergeschichten 186-187.

³⁵ Cf. *R.Morgenthaler*, Statistik 114: Mt: 12; Mc: 10; Lc: 3.

³⁶ Cf. *J.F.Baudoz*, Miettes 176-178.

15,22; Mc 10,47-48), ils ont réellement l'allure d'une véritable confession de foi. Le titre *κύριος* par exemple revient régulièrement chez Matthieu dans les récits de miracles (Mt 8,2.6.8; 9,28; 17,15; 20,33) et sur une forme quelque peu stéréotypée à savoir le vocatif (*κύριε*)³⁷. C'est dire que la femme cananéenne, en apostrophant Jésus comme *κύριε* (Mt 15,22.25.27) invoquait Jésus avec confiance et reconnaissait ainsi non seulement l'autorité divine de Jésus, mais aussi son universalité³⁸. Pour ce qui est du titre *υἱὸς Δαυὶδ*, il faut dire qu'il servait à désigner dans la tradition juive le Messie³⁹, car c'est ce «Fils de David» qui devait en effet apporter à Israël le salut promis. Il est donc clair qu'aussi bien la femme cananéenne (Mt 15,22) que Bartimée (Mc 10,47-48), en interpellant Jésus comme «Fils de David», reconnaissaient en lui le Messie d'Israël et par conséquent le privilège d'Israël dans le dessein de salut de Dieu. Car Jésus est d'abord là et avant tout pour ce peuple (Mt 4,23; 10,6; 9,36-42)⁴⁰

En fin de compte, s'il est vrai que les éléments composant l'invocation de la femme viennent de la tradition, il faut tout de même voir dans l'association en Mt 15,22 de *κύριε* et *υἱὸς Δαυὶδ* une création rédactionnelle dans laquelle Matthieu reflétait la pratique liturgique de sa communauté⁴¹, réunissant à la fois la confession de foi hellénistique et judéo-chrétienne⁴². Cette association contient donc à la fois une senteur d'universalisme et de particularisme. Car cette femme, en même temps qu'elle reconnaît par le titre «Fils de David» que la mission de Jésus est limitée à Israël, espère aussi obtenir par l'invocation «Seigneur» de Jésus le salut au vue de sa domination universelle⁴³.

Les vv. 23-24 avons nous dit, constituent le Sondergut de Matthieu. Ils n'ont donc pas de correspondance dans la version de Marc. En analysant ces versets individuellement, on verra que la place de Mt 15,23 est bien intentionnelle dans cette péripécie. En effet, le silence de Jésus à la demande de la femme (v. 23a), la prière continuelle⁴⁴ des disciples de

³⁷ Cf. *G.Bornkamm*, Enderwartung 37-39, montre que le vocatif n'est mis que dans la bouche des disciples ou des suppliants et équivaut à une véritable confession de foi. Voir aussi *D.Marguerat*, Jugement 75.

³⁸ Cf. *J.D.Kingsbury*, Kyrios 246-255.

³⁹ Cf. *J.Gnilka*, Matthäus II 29.31; *P.Gaechter*, Matthäus 502; *H.Giesen*, Sendung 131, qui qualifie ce titre de „jüdisch-partikularistische Titel“.

⁴⁰ Cf. *U.Poplutz*, Welt 91.

⁴¹ Cf. *J.F.Baudoz*, Miettes 204.

⁴² *H.Fankemölle*, Jahwebund 136:“Hinzu kommt, daß diese Heidin Jesus mit universalistisch-hellenistischen und partikularistisch-jüdischen Titeln (*κύριε, υἱὸς Δαυὶδ*) anruft,“

⁴³ *R. H.Grundry*, Matthew I 311. Voici ce qu'il écrit à ce sujet: «The addressing of Jesus as son of David anticipates the limitation of his ministry to Israel (vv. 24. 26) and the woman's agreement with that limitation (V.27); i.e., in her address the woman shows her recognition that Jesus came to Israel as the davidic Messiah. But the prefixing of "Lord" shows that she hopes to win from Jesus an exceptional benefit in view of his universal dominion.»

⁴⁴ Elle est marquée dans le texte par le verbe *ἠρώτων* qui est à l'imparfait, dont la fonction est d'indiquer une action passée qui dure dans le temps.

renvoyer cette femme à cause de ses cris nuisibles (*ὅτι κράζει ὀπισθεν ἡμῶν*) en Mt 15,23b, tout ceci constitue une préparation qui amènera Jésus à justifier sa non compétence à donner une solution à la prière de la femme par ce logion judaïsant de Mt 15,24⁴⁵. Et de fait, à la demande de ses disciples de renvoyer la femme, Jésus ne la renvoie pas, mais il n'écoute pas non plus ses cris. Comme toute réponse à ses disciples, il prononce plutôt cette parole choquante: «*οὐκ ἀπεστάλην εἰ μὴ εἰς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ.*» (Mt 15,24). Par cette parole qui constitue le centre ou la pointe de cette séquence propre à Matthieu⁴⁶, l'évangéliste Matthieu veut, par rapport à la version marcienne, rendre le refus des païens non seulement continu, mais aussi et surtout fondamental et catégorique. Pour le dire autrement, l'exclusivité et la dureté de ce slogan missionnaire de Mt 15,24 ont pour but de venir mettre en défaut le *πρῶτον* du récit de Marc, qui, pour cette raison, n'a pas de place en Mt 15,26⁴⁷.

Soulignons également une autre différence entre les deux évangélistes qui se trouve au niveau de l'expression de la seconde demande en Mt 15,25. Ici, pendant que Marc se concentre sur l'objet de la demande: elle le suppliait d'expulser le démon de sa fille (v. 26b), Matthieu se contente de dire que celle-ci criait au secours (*κύριε, βοήθει μοι*) (v. 25c), mais insiste pour sa part sur l'attitude humble que la femme avait devant Jésus, marquée ici par son verbe préféré *προσκυνεῖν*⁴⁸

Par ailleurs, comme nous venons de le dire précédemment, il faut relever que la parole qui, chez Marc, met en exergue le privilège d'Israël (*ἄφες πρῶτον χορτασθῆναι τὰ τέκνα*) (v. 27b) ne trouve aucun écho chez Matthieu (Mt 15,26). Or par cette formule adoucissante, on découvre une nette différence entre Matthieu et Marc par rapport au problème des païens et à leur intégration dans l'Église. Car, à bien regarder, Marc insiste sur la priorité des enfants par rapport aux petits chiens, tandis que Matthieu met l'accent sur la différence entre les enfants et les petits chiens⁴⁹.

Le travail rédactionnel de Matthieu par rapport à son parallèle Marc s'observe également dans la dernière réplique de la femme (Mt 15,27//Mc 7,28). Soulignons entre parenthèse que la syrophécienne de Marc commence sa réplique en interpellant Jésus comme *κύριε*. Cette interpellation qui, dans tout l'évangile de Marc ne se retrouve qu'ici et

⁴⁵ Cf. *W.Grundmann*, Matthäus 375; *H.J.Klauck*, Allegorie 274; *U.Luz*, Matthäus II 434; *H.Giesen*, Sendung 131; *M.Konradt*, Israel 66.

⁴⁶ Cf. *J.F.Baudoz*, Miettes 214.

⁴⁷ Cf. *H.Giesen*, Sendung 131; *M.Konradt*, Sendung 404; Israel 67 (note 274).

⁴⁸ Cf. *R.Morgenthaler*, Statistik 136: Mt: 12; Mc: 2; Lc: 2.

⁴⁹ Cf. *U.Luz*, Matthäus II 436. Selon cet auteur, Marc insiste sur la priorité des enfants par rapport aux chiens. Ceci signifierait que les enfants seront d'abord nourris et les chiens obtiendront après cela les restes. Quant à Matthieu, il met l'accent sur la différence. Ainsi d'après son point de vue, il n'est pas question des restes de nourriture des enfants que les chiens reçoivent après, mais que les enfants et les chiens ne reçoivent pas la même nourriture. Dans le même ordre d'idée voir *H.J.Held*, Wundergeschichten 189; *H.Giesen*, Sendung 131.

de surcroît dans la bouche d'une païenne, ne semble pas être un discours de politesse, mais requiert plutôt un caractère de confession de foi⁵⁰. Pour ce qui est des modifications que nous avons observées ici, elles concernent aussi bien la forme que le fond. C'est ainsi que sur le plan stylistique, Matthieu a introduit de façon intentionnelle l'adverbe *ναί* dans sa version. Cet adverbe, en fait ne figure nulle part dans l'évangile de Marc, mais il revient régulièrement sous la plume de Matthieu⁵¹. Placé dans la bouche de la femme cananéenne, cet adverbe joue un rôle d'appui, mieux d'approbation. Car par là, Matthieu voulait montrer que la cananéenne ne contredit pas Jésus, mais elle confirme plutôt la parole que son interlocuteur venait d'énoncer. Elle donne raison à Jésus en approuvant sans justification aucune ce qu'il venait de dire⁵². Une autre différence de fond entre les deux évangélistes est que Matthieu, dans l'argumentation de la femme cananéenne a remplacé «les miettes des enfants» (Mc 7,28) par «les miettes qui tombent de la table de leurs maîtres». C'est dans cette réponse de la femme avec un verbe au présent que réside chez Marc, la surprise de l'histoire et non dans la comparaison des enfants et des chiens avec les juifs et les païens. Par cette réponse, la femme remet en question la priorité des juifs par rapport aux païens qui a été introduite implicitement dans le discours imagé de Jésus par l'adverbe *πρωτον* (Mc 7,27) et exige par le fait même une simultanéité et par conséquent une égalité à table⁵³. Il y a ici un réel changement de perspectives. Car Marc en utilisant le mot *παιδίων* semble vouloir insister sur le pain comme la propriété privée des enfants. Matthieu par contre déplace l'accent du pain, comme bien des enfants, sur le maître, qui procure ce pain⁵⁴. Ceci est d'autant plus pertinent que le pluriel *τὰ κυρία* demande un autre pluriel qui n'est rien d'autre que *τῶν κυρίων*⁵⁵. Le but de Matthieu dans ce déplacement de l'accent en Mt 15,27 est de montrer que Jésus est le maître et dans le repas qu'il organise, les Juifs apparaissent comme les enfants, car c'est à eux qu'est destiné le pain. Mais les païens de leur côté, peuvent quand même aussi profiter de ce pain. *M.Konradt* avait donc toute raison de penser que ce changement de perspective du point de vue matthéen laisse apparaître que le salut n'est pas statique, même comme propriété, mais il est relationnel, comme don réservé aux brebis perdues de la maison d'Israël. Ceci dit, les païens ne prennent rien de ce qui appartient à Israël, comme le laisse penser l'expression «miettes des enfants», mais de ce que procure Jésus⁵⁶.

⁵⁰ Cf. *J. Gnilka*, Markus I 293; *J. Ernst*, Markus 213; *R. A. Guelich*, Markus I 388; *S. Légasse*, Marc I 450; *M. Fander*, Markus 505; Stellung 78-84.

⁵¹ Cf. Mt 5,37 (deux fois); 9,28; 11,9; 13,51; 15,27; 17,25; 21,16.

⁵² Cf. *G.Maier*, Matthäus I 543; *H.Giesen*, Sendung 132; *F.Wilk*, Jesus 146; *M.Konradt*, Israel 68

⁵³ Cf. *B. Repschinski*, Heidenmission 431.

⁵⁴ Cf. *M.Konradt*, Israel 69.

⁵⁵ Cf. *W.D.Davies/D.C.Allison*, Matthew II 556.

⁵⁶ Cf. *M.Konradt*, Israel 69-70; *H.Giesen*, Sendung 132.

Enfin, en ce qui concerne la dernière parole de Jésus dans notre passage qui rassemble en un seul point l'éloge de la foi de la païenne et l'exaucement, c'est-à-dire la guérison de sa fille (Mt 15,28), une simple comparaison avec la finale de la péricope du centurion de Capharnaüm (Mt 8,13) a suffi pour déduire le caractère rédactionnel de ce verset⁵⁷. Pour ce qui est des différences entre Mt 15,28 et son parallèle Mc 7,29-30, il faut souligner que ces deux finales divergent tant du point de vue de l'interprétation que sur le plan du vocabulaire. Car, Marc montre clairement que c'est le fait de la guérison qui est important pour lui: «διὰ τοῦτον τὸν λόγον ὑπαγε, ἐξελήλυθεν ἐκ τῆς θυγατρὸς σου τὸ δαιμόνον» (Mc 7,29). On comprend donc pourquoi il tient à raconter comment la femme retourne chez elle et trouve sa fille guérie (Mc 7,30). Autant dire que Marc exhibe d'une manière pittoresque les actes de puissance de Jésus. Matthieu par contre met en exergue la puissance de la foi: «ὡ γύναι, μεγάλη σου ἡ πίστις, γενηθήτω σοι ὡς θέλεις» (Mt 15,28)⁵⁸. Voilà pourquoi Jésus admire la foi et rien que la foi de cette païenne qui seule lui arrache cette exception dans son ministère consacré à Israël, en procurant à l'instant même la guérison à la fille. Cette analyse comparative entre ces deux récits qui nous rapportent la guérison par Jésus de la fille d'une étrangère, nous amène maintenant à découvrir les différents actants qui évoluent dans la péricope matthéenne, ainsi que leurs rôles respectifs.

2.4 ETUDE ET STRUCTURE DES ACTANTS.

Le tout premier actant qu'il faut nommer ici c'est Jésus, dans ce sens que c'est son retrait (*ἀνεχώρησεν*) dans les territoires de Tyr et de Sidon qui a occasionné sa rencontre avec la femme cananéenne, issue de ces territoires. Dans la péricope Jésus apparaît comme étant ambigu et semble jouer un double rôle. Car à ne considérer d'une part, que le silence glacial qu'il oppose à la requête de la femme (Mt 15,23), la réponse qu'il donne à la requête des disciples, en prononçant cette parole choquante qui limite son activité en Israël seulement (Mt 15,24) et le refus massif (*οὐκ ἔστιν καλόν*) qu'il oppose à la deuxième doléance de la femme en la traitant de surcroît de petite chienne (Mt 15,26), nous pouvons voir en Jésus un obstacle qui empêche cette femme d'aboutir à son objectif. Car, en tant qu'il est Fils de David, Jésus trouve qu'il n'est pas de son devoir d'œuvrer pour les païens⁵⁹. Cependant, si on s'en tient d'autre part au dénouement de l'histoire, où Jésus fait l'éloge de la foi de cette femme cananéenne et procure la libération à sa fille (Mt 15,28), Jésus se laisse classer automatiquement parmi les adjuvants de la femme.

Ensuite, le deuxième incontournable acteur c'est bien la cananéenne. Elle peut être considérée à juste titre comme le héros de l'action, dans la mesure où c'est elle qui va à la recherche de la libération de sa fille.

⁵⁷ Voir le § 4 du chapitre 4 de notre travail.

⁵⁸ Cf. *H.J.Held*, *Wundergeschichten* 188; *U.Luz*, *Matthäus II* 431; *G.Maier*, *Matthäus I* 541.

⁵⁹ Cf. *U.Luz*, *Matthäus II* 434.

C'est une femme qui est en prise avec la souffrance, mais qui ne se laisse abattre ni par les choses ni par les personnes. Comme les aveugles juifs en Galilée (Mt 9,27) et à Jéricho (Mt 20,30-34), elle appelle Jésus «Seigneur et Fils de David» et le supplie de la prendre en Pitié (Mt 15,22). Par cette invocation, elle a conscience de se trouver devant le pasteur messianique d'Israël⁶⁰. C'est une femme qui est endurante et tenace. Car malgré la triple résistance de Jésus, elle ne se laisse pas décourager (Mt 15,22.25.27). C'est ainsi qu'à la dernière réponse humiliante de Jésus «il ne sied pas de prendre le pain des enfants et de le jeter aux petits chiens» (Mt 15,26), la femme confirme ce point de vue de Jésus, mais développe l'allégorie «justement les petits chiens mangent les miettes qui tombent de la table de leurs maîtres» (Mt 15,27). Par cet argument cette femme fait preuve d'une grande foi, dans la mesure où elle montre que dans l'accomplissement de la mission de Jésus et des disciples en Israël, quelque chose de bon tombe aussi pour les païens⁶¹. C'est d'ailleurs et uniquement son argumentation au v. 27, et non ses cris gênants, qui a ému Jésus et l'a poussé à accomplir son vœu. Et c'est également la grande foi de cette femme païenne, dont Jésus fait l'éloge à la fin de la péricope (Mt 15,28).

Le troisième actant c'est le groupe des disciples. Ces derniers jouent un rôle ambigu et ambivalent. Cette ambivalence résulte de l'ambiguïté sémantique du verbe *ἀπόλυσον*. En effet le verbe *ἀπολύω* dans sa teneur originale a une double signification. Il signifie d'une part «libérer, faire grâce» et d'autre part «renvoyer, congédier, répudier». Or ces deux sens semblent être mélangés dans l'intervention des disciples⁶². A un premier niveau de lecture, l'on peut penser que les disciples, voyant la situation dramatique et de détresse dans laquelle se trouvait cette femme, demandaient à Jésus de l'affranchir, de la libérer de son souci, mieux de l'aider en donnant une réponse positive à sa requête⁶³. Et de fait, si la parole de Jésus «Je n'ai été envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël» s'adressait aux disciples⁶⁴, sans qu'ils aient eu cette intention de demander à Jésus de renvoyer la femme après l'avoir exaucée, elle n'aurait pas de justification. Car cette parole semble avoir été prononcée par Jésus en réaction à l'intervention des disciples. Une telle interprétation classerait volontiers les disciples parmi les adjuvants. Cependant, en considérant les différents emplois matthéens du verbe

⁶⁰ Cf. *G.Tisera*, *Universalism* 198; *F.Wilk*, *Jesus* 145.

⁶¹ Cf. *F.Wilk*, *Jesus* 146.

⁶² *M.J.Lagrange*, *Matthieu* 309: «Les disciples éprouvent quelque compassion mêlée au désir de se débarrasser d'une gêne, car visiblement ils sont importunés.»

⁶³ Une telle interprétation est soutenue par *D.Patte*, *Matthew* 224; *A.Suhl*, *Davidssohn* 65; *J.P. Meier*, *Matthew* 15,21-28, 398; *F.Wilk*, *Jesus* 145.

⁶⁴ A la question de savoir à qui s'adresse la parole de Jésus en Mt 15,24, les opinions divergent. Pour *R.H.Gundry*, *Matthew* 312; *D.A.Hagner*, *Matthew* II 441; *F.Wilk*, *Jesus* 145 (note 477); *M.Konradt*, *Israel* 66, cette réponse s'adresse aux disciples. Quant à *J.Nolland*, *Matthew* 633; *H.Giesen*, *Sendung* 131 (note 57), la parole de Jésus s'adresse à la femme cananéenne. *W.D.Davies/D.C.Allison*, *Matthew* II 550 ne se prononcent pas sur la question.

ἀπολύω (Mt 1,19; 5,31f; 14,15.22-23; 15,32.39; 19,3.7-9), on constate que Matthieu l'emploie plus dans le sens de «répudier, renvoyer», c'est-à-dire avec une connotation négative⁶⁵. Ce sens négatif convient à notre péricope, lorsqu'on considère la demande pressante et insistante des disciples, qui est marquée dans le texte par l'imparfait *ῥώτουν*, de renvoyer la femme à cause de ses cris insupportables (*ὅτι κράζει ὅπισθεν ἡμῶν*)⁶⁶. En effet, l'on peut affirmer que par cette démarche, les disciples éprouvaient une certaine gêne, un certain agacement et demandaient à Jésus de renvoyer cette femme, pour la mettre hors d'état de nuire. Voilà qui les place du coup dans le camp des opposants à l'épanouissement de la femme cananéenne, et ils représenteraient dans ce sens le parti radical de la communauté matthéenne qui était hostile à l'intégration des païens dans l'église primitive⁶⁷.

Par ailleurs, il ne sera pas sans utilité de souligner que si la femme cananéenne a connu toutes ces tracasseries, c'est certainement à cause de son origine païenne. Autant dire que son origine constitue déjà un obstacle à son épanouissement. Enfin il faut relever ici avec force solennité la présence de la fille de la femme cananéenne. Car bien que passive, elle joue un rôle de premier plan dans cette péricope. En effet la démarche de la demande de guérison est faite par sa mère, mais c'est à elle qu'est destinée ladite guérison. Pour le dire autrement c'est la cananéenne qui, aidée par sa foi énorme, obtient la guérison de sa fille. Cette dernière peut donc être considérée à cet effet comme le destinataire privilégié de cette action. Cette analyse des actants débouche donc naturellement sur la structure suivante calquée sur le modèle de *Greimas*⁶⁸.

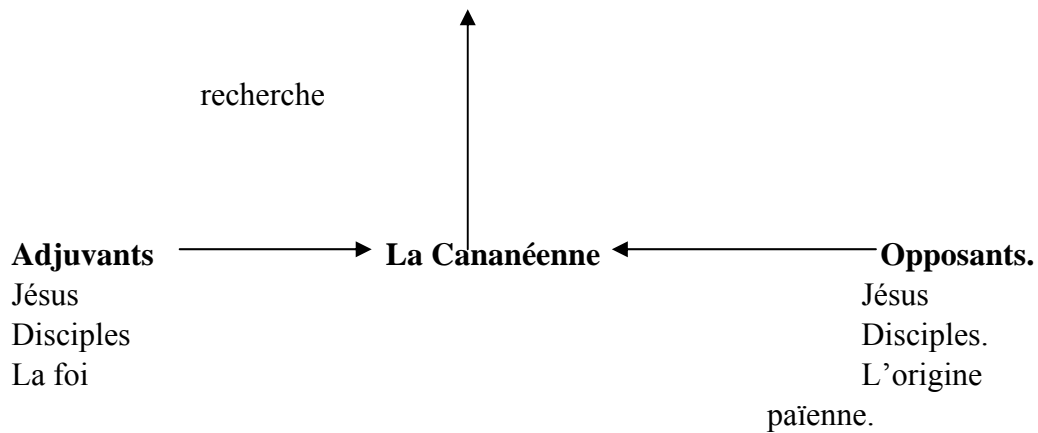
⁶⁵ Il faut tout de même souligner une exception en Mt 14,15 où les disciples, tout comme en Mt 15,23 demandent à Jésus de renvoyer les foules. Mais ici l'intention est pleine de sollicitude. Cf. *J.Nolland*, Matthew 633; *M.Konrad*, Israel 68 (note 281).

⁶⁶ Cette lecture est également celle de *A.Sand*, Matthäus 315; *J.Gnilka*, Matthäus II 30; *U.Luz*, Matthäus II 429.434; *U.Luck*, Matthäus 180; *R.H.Gundry*, Matthew 312; *D.Senior*, Matthew 181; *J.M.C.Scott*, Matthew 15,21-28, 37; *E.M.Wainwright*, Reading 108; *M.Konrad*, Israel 66; *U.Poplutz*, Welt 88-89, l'exprimait également avec beaucoup de regrets dans ce mot: «Die Jünger, die als Berufene und Nachfolger Jesu ja die genuine Aufgabe haben, Kranke zu heilen und Dämonen auszutreiben (Mt 10,1.7), verlangen in Mt 15,22, dass eine vor Not laut um Hilfe Schreiende verschwindet».

⁶⁷ *P.Bonnard*, Matthieu 231, considérait les disciples dans un point de vue semblable comme «la figure des membres de l'église judéo-chrétienne réticente à l'égard de l'accession des païens au salut».

⁶⁸ Cf. *A.J.Greimas*, Sémantique 207. Voir aussi *W.Egger*, Methodenlehre 125; *F.Wilk*, Jesus 60.

Jésus —————> procure *Libération du démon*
La fille.



2.5 GENRE LITTÉRAIRE DE Mt 15,21-28.

La question du genre littéraire de Mt 15,21-28 est assez complexe. Aussi les avis à ce sujet divergent, et ils sont nombreux. En effet, la demande de la femme cananéenne à Jésus de guérir sa fille (v. 22), le refus que Jésus oppose de prime abord à cette femme (vv. 23.24.26) et la reconnaissance de sa foi par Jésus, qui justifie son exaucement (v. 28) laissent apparaître cette péripécie comme un récit de miracle⁶⁹. Mais, à proprement parler, il n'en est pas un⁷⁰. Car il manque dans la version matthéenne les éléments caractéristiques d'un récit de miracle comme c'est le cas dans le récit de Marc (Mc 7,24-30)⁷¹. En fait, chez Matthieu, comme nous l'avons souligné auparavant, non seulement le dialogue se trouve au centre de la péripécie, mais la péripécie elle-même se compose uniquement d'un dialogue, la guérison n'étant évoquée à la fin que de façon inaccentuée⁷². C'est dire qu'il faut chercher ailleurs que dans le miracle le genre littéraire de Mt 15,21-28. C'est certainement dans cette logique que *R. Bultmann* a rangé cette péripécie dans le cadre d'un apophtegme⁷³. D'autres exégètes ont compris cette péripécie comme un entretien parénétique⁷⁴. Quant à *J.F.Baudoz*, il voit dans cet épisode à la fois un récit de miracle et une sentence encadrée⁷⁵, entendue par *X.Léon-Dufour* comme «des péripécies dont l'intérêt est pointé sur une sentence, non sur l'événement auquel le récit sert de cadre»⁷⁶. Cependant cette sentence encadrée semble avoir une originalité, à savoir, que c'est la dernière parole de la cananéenne (v. 27) qui

⁶⁹ Cf. *W.Wiefel*, Matthäus 285.

⁷⁰ Cf. *R.Bultmann*, Geschichte 38; *M.Dibelius*, Formgeschichte 261.

⁷¹ Cf. *H.J.Held*, Wundergeschichten 186.

⁷² Cf. *A.Sand*, Matthäus 315; *H.J.Held*, Wundergeschichten 187.

⁷³ *R.Bultmann*, Geschichte 38: „Das Wunder wird hier ja nicht um seiner selbst willen erzählt, sondern Jesu im Gespräch sich entwickelndes Verhalten ist die Hauptsache“.

⁷⁴ Cf. *J.Gnilka*, Matthäus II 28; *U.Luck*, Matthäus 180.

⁷⁵ Cf. *J.F.Baudoz*, Miettes 308.

⁷⁶ *X.Léon-Dufour*, Évangiles 237.

est l'élément central de cette péricope⁷⁷. Tous ces nombreux points de vue montrent la difficulté qui existe à pouvoir déterminer le genre littéraire de notre texte. Voilà pourquoi en ce qui nous concerne, nous voulons réitérer ce que nous avons dit par rapport à Mt 8,5-13 à savoir que la guérison du serviteur du centurion de Capharnaüm et celle de la fille de la femme cananéenne font partie de ce que nous avons appelé des guérisons à distance⁷⁸. Le fait que Matthieu utilise ce genre littéraire ici montre que la restriction de l'activité salvatrice de Jésus à Israël n'est pas rompue de manière exceptionnelle, ni définitivement supprimée, mais que cette activité a justement, dans sa restriction et à travers Israël, une portée universaliste⁷⁹. Cette vérité ouvre déjà la voie d'une certaine manière à l'interprétation de cette péricope. Mais avant d'y arriver, nous allons d'abord découvrir le rapport entre les deux paroles particularistes (Mt 10,6) et (Mt 15,24) prononcées dans des circonstances différentes dans l'évangile de Matthieu.

2.6 RELATION ENTRE Mt 10,6 ET Mt 15,24.

Matthieu est le seul parmi les évangélistes à avoir transmis un slogan qui concerne la restriction de la prédication de Jésus au peuple d'Israël: «Je n'ai été envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël» (Mt 15,24). Cet énoncé se retrouve sous une autre forme comme ordre de mission de Jésus adressé à ses disciples: «Allez plutôt vers les brebis perdues de la maison d'Israël» (Mt 10,6). Considérant le fait que ces deux paroles n'ont pas de correspondance dans les autres évangiles synoptiques, nous pouvons donc dire qu'elles relèvent probablement du travail rédactionnel de Matthieu. Car Matthieu semble avoir un intérêt particulier à souligner que Jésus n'a pas été envoyé chez les païens⁸⁰, intérêt que nous allons tenter de découvrir dans ce paragraphe.

Pour ce qui est de la dépendance réciproque de ces deux paroles, il faut dire qu'elle a été évaluée différemment par les commentateurs. Selon certains, Mt 15,24 dépend de Mt 10,5b-6⁸¹. Pour d'autres, ces deux paroles résultent à l'origine d'une seule et même tradition

⁷⁷ Cf. *J.F.Baudoz*, Miettes 309-310. Il montre entre autres choses que toutes les sentences encadrées mettent au centre du texte une parole de Jésus. Or l'originalité de la péricope de la cananéenne vient du fait que ce n'est pas le logion de Jésus qui est au centre du texte, c'est bien celui de la femme. Ceci parce que c'est elle qui prend le contre-pied de la position de Jésus, en montrant d'ailleurs l'inanité de son propos. Ainsi, c'est bien la parole de la femme qui fait basculer la problématique et inaugure par le fait même une nouvelle manière de se situer dans les communautés chrétiennes. Autrement dit, c'est sur une parole mise sur les lèvres d'une pagano-chrétienne et non pas sur une parole de Jésus, que se trouve légitimée l'entrée des païens dans les premières communautés chrétiennes.

⁷⁸ Cf. Chapitre IV, § 4.

⁷⁹ Cf. *F.Wilk*, Jesus 62.

⁸⁰ Cf. *H.Giesen*, Sendung 129; *H.Frankemölle*, Jahwe Bund 125-129; *A.von Dobbeler*, Restitution 29.

⁸¹ Cette thèse est soutenue par *W.Trilling*, Israel 78-81, qui montre surtout qu'il est question en Mt 10,5b-6 d'un logion totalement traditionnel que Matthieu a repris sous une forme abrégée en Mt 15,24. Dans un sens analogue *U.Luz*, Matthäus II 431, pense que Mt 15,24 est rédactionnel et renvoie au logion traditionnel de Mt 10,5b-6. Voir aussi *M.D.Goulder*, Midrash 344; *R.Laufen*, Doppelüberlieferungen 233.

palestinienne⁸². Quant à *J.F.Baudoz*, il va développer une position intermédiaire centrée sur le type de rapport qu'entretiennent ces deux logia entre eux⁸³. Au-delà de ces querelles sur la situation des traditions, ce qui nous semble important c'est de découvrir l'intérêt rédactionnel de Matthieu dans ces deux logia.

Concernant la question de l'intérêt rédactionnel de l'évangéliste Matthieu par l'inclusion dans sa narration de ces deux paroles choquantes, la réponse semble claire: Matthieu voulait par là mettre en parallèle la mission de Jésus et celle des disciples⁸⁴. Ainsi comme la mission de Jésus est limitée à Israël, il doit en être de même pour la mission des disciples. Matthieu voulait souligner à grands traits que du point de vue christologique, Jésus est le Messie d'Israël⁸⁵. Ceci se manifeste par le fait que dans ces deux références, Israël se voit opposé au monde païen. Cependant, ce n'est pas un hasard que le Jésus matthéen fasse siennes les paroles d'envoi en mission des disciples, et que Matthieu place ces paroles dans la péricope de la cananéenne, dont la fille sera finalement, après beaucoup de résistances, guérie par Jésus et ceci en présence des disciples. Matthieu entend montrer ici que la conscience de Jésus d'être envoyé uniquement aux brebis perdues de la maison d'Israël (Mt 15,24) est modifiée, et par là aussi l'ordre de mission des disciples (Mt 10,5b-6). L'exclusivité de la mission en Israël est en effet rompue et ceci grâce à l'énorme foi de la femme cananéenne. Voilà qui nous amène tout droit à la critique de rédaction pour déceler l'objectif visé par Matthieu dans cette péricope et surtout pour découvrir en quoi consiste la grande foi de la cananéenne.

⁸² Cf. *F.Hahn*, Mission 44; *H.Schiürmann*, Mt 10,5b-6, 271; *J.Jeremias*, Verheißung 17.22.

⁸³ A ce propos, *J.F.Baudoz*, Miettes 233, écrit. «Deux points nous semblent sûrs: d'abord, ils viennent l'un et l'autre de la tradition et ne sauraient en aucun cas être seulement des créations rédactionnelles; ensuite, ils ont eu, au moins momentanément, une existence indépendante l'un de l'autre. Cela ne signifie pas que se trouve exclue la possibilité que l'un soit né de l'autre ni, inversement, qu'il s'agisse dans les deux cas d'ipsissima verba; cela veut simplement dire qu'à l'époque de la rédaction du premier évangile ils existaient indépendamment l'un de l'autre»

⁸⁴ *A.von Dobbeler*, Restitution 29, ne nous démentirait pas à ce sujet, lui qui écrit: «Die zweifache Verwendung des eigentümlichen, nur bei Mt vorkommenden Ausdrucks τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ in Mt 10,6 und 15,24 zeigt deutlich das redaktionelle Interesse des Evangelisten an einer Parallelisierung der Sendungen Jesu und der Jünger unter dem Aspekt eines exklusiven Partikularismus»; *K-C.Wong*, Theologie 91.

⁸⁵ Cf. *K-C, Wong*, Theologie 91; *E.Cuvillier*, Matthieu 75.

3. INTERPRÉTATION DE Mt 15,21-28.

3.1 LA PERICOPE DE LA CANANÉENNE: TOURNANT DÉCISIF POUR L'UNIVERSALITÉ DE LA MISSION.

En considérant le contexte général de la thématique qui nous occupe, nous pouvons dire que Matthieu en écrivant ce passage avait comme premier objectif de montrer que cette péricope de la cananéenne constitue un tournant décisif dans le processus de l'ouverture aux nations païennes. Ce processus, Matthieu l'a préparé dès la première page de son évangile, en insérant les noms des quatre femmes païennes dans la généalogie de Jésus (Mt 1,1-16). En guérissant ici la fille d'une païenne, c'est cette ouverture au monde païen qu'il a sûrement voulu actualiser⁸⁶. Ensuite, dans la démarche des mages en Mt 2,1-12 se confirme aussi cette orientation. En effet, ces mages étaient des païens comme cette femme cananéenne. Comme elle, ils ont pris l'initiative d'aller à la rencontre de Jésus, mieux à la quête du salut. Dans leur questionnement sur le nouveau roi des juifs (Mt 2,2), ils ont reconnu en l'enfant Jésus le Messie d'Israël, ce que fait exactement la femme cananéenne en interpellant Jésus comme «Fils de David» (Mt 15,22). Ces mages païens, ayant retrouvé ce Dieu qu'ils ont tant cherché, se prosternèrent (*προσεκύνησαν*) devant lui (Mt 2,11). La femme cananéenne ne fait pas autre chose lorsqu'elle exécute la proskunèse (*προσεκύνει*) et appelle le Seigneur au secours (Mt 15,25). Enfin, le fait que ces mages retournent dans leur pays par un autre chemin (Mt 2,12) montre que leur rencontre avec Dieu a été fructueuse, elle a aboutie à leur conversion qui est une sorte de salut en gestation. C'est également ce salut que la cananéenne obtient par la guérison de sa fille en Mt 15,28. Cette brève comparaison entre la péricope des mages et celle de la femme cananéenne nous permet de dire en un mot, que c'est cette foi qui a mis les mages sur le chemin de la rencontre avec Dieu, qui se trouve également au centre de ce texte et qui décidera en définitive du chemin d'Israël et des païens.

Par ailleurs, le déclic qui se produit en Mt 15,21-28 se manifeste par le fait que Jésus est vaincu par la femme païenne. En effet, après maints rebuts et surtout après lui avoir asséné cette vérité «Je n'ai été envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël» (Mt 15,24), Jésus finit par libérer la fille de sa possession, exauçant ainsi la prière de la cananéenne. Ceci doit être paradigmatique pour les disciples qui sont les seuls témoins de la scène et à qui il avait autrefois donné cet ordre de mission: «Ne prenez pas le chemin des païens et n'entrez pas dans une ville de Samaritains; allez plutôt vers les brebis perdues de la maison d'Israël» (Mt 10,5b-6). Autrement dit, en guérissant la fille de la femme

⁸⁶ *J.F.Baudoz*, Miettes 312: «Si, en effet, en insistant sur les origines non juives de Jésus, (Matthieu voulait) préparer l'ouverture de la prédication évangélique aux nations païennes sur laquelle il termine son oeuvre (Mt 28,16-20), il semble dès lors qu'en mettant en scène une Cananéenne, Matthieu conduit à son apogée le procédé qui l'a fait nommer des païennes dans la généalogie. En effet, il ne s'agit plus désormais de préparation, comme dans la généalogie; il s'agit plutôt du pagano-christianisme en acte, représenté par une femme et se posant non seulement en opposant à Jésus mais aussi et surtout en vainqueur par rapport à lui»; *U.Luck*, Matthäus 281 (note 45).

cananéenne, le Jésus matthéen modifie sa position initiale et s'ouvre à la perspective que le salut qu'il apporte est pour tous, même pour les païens⁸⁷. Cette modification de la position du Jésus matthéen est d'autant plus significative qu'avant la finale de Mt 28,16-20, les deux premières mentions explicites de l'universalité du salut (Mt 24,14; 26,13) se rencontrent après l'épisode de la femme cananéenne. La place de la péricope de Mt 15,21-28 dans la narration matthéenne est donc stratégique. Car elle modifie d'une part Mt 10,5b-6 et anticipe d'autre part Mt 28,19.

3.2 LA GRANDE FOI DE LA CANANÉENNE.

La deuxième visée de Matthieu dans cette péricope était de mettre en relief la puissance de la foi, qui seule a été l'argument décisif pour la guérison de la fille⁸⁸ et qui peut briser les barrières entre les nations et les cultures. Car si Jésus a effectué cette guérison, c'est parce qu'il a été ému par l'énorme foi de la femme cananéenne. Cependant la question qu'il nous faut élucider ici est celle de savoir: en quoi consiste la grande foi de cette païenne?

3.2.1 FOI EN JÉSUS COMME MESSIE D'ISRAËL.

A dire vrai, si Jésus, à la fin du récit, a exaucé la prière de la cananéenne, ce n'est pas tant à cause de sa persévérance marquée dans le texte par l'imparfait ἔκραζεν (Mt 15,22) et le verbe προσεκύνει (Mt 15,25). Car comme il est clair de le constater, même après les cris persistants de la femme et sa prière persévérante, le refus de Jésus a été encore plus massif: «Il ne sied pas de prendre le pain des enfants et de le jeter aux petits chiens» (Mt 15,26). C'est donc dire, à notre avis que c'est dans l'argumentation de la femme en Mt 15,27 qu'il faut fonder la foi de cette femme. C'est ici en fait que le texte prend un tournant décisif. Par cet argument, la cananéenne confirme d'une part cette métaphore du v. 26 et d'autre part, elle la développe⁸⁹. Plus concrètement dit, la femme cananéenne confirme de manière claire en Mt 15,27 qu'il n'est pas bon

⁸⁷ Cf. *E.Cuvillier*, Particularisme 498. Voir aussi dans le même sens *P. Dschulnigg*, Markus 209, qui, analysant la péricope de la syrophénicienne, estimait avec raison que, même si Jésus n'est pas de manière anachronique présenté dans cette péricope comme missionnaire ou thaumaturge dans une région non-juive, il a tout au moins, par son action, préparé de façon proleptique et légitimé fondamentalement la mission auprès des païens. Par contre, pour *J. Schröter*, Jesus 142, il n'est pas question de voir dans l'histoire de la syrophénicienne, une légitimation par Jésus de la mission auprès des païens. Car la mission auprès des païens ne constituait aucun thème de l'activité de Jésus en Galilée et dans des régions environnantes. Il faut plutôt voir dans cette activité de Jésus dans des régions frontalières à la Galilée, la visite des colonies juives qui y étaient implantées, puisqu'aussi bien à Tyr, à Sidon qu'à la Décapole, on y trouvait des juifs.

⁸⁸ Cf. *W.Grundmann*, Matthäus 375-376; *H.J.Held*, Wundergeschichten 199; *K-C.Wong*, Theologie 92.

⁸⁹ Cf. *F.Wilk*, Jesus 146; *M.Konradt*, Israel 67; *U.Poplutz*, Welt 92.

de prendre le salut destiné à Israël et de le donner aux païens⁹⁰. Cette confirmation se situe dans la droite ligne de son interpellation de Jésus comme «Fils de David» (Mt 15,22), par laquelle, elle reconnaissait en Jésus le Messie d'Israël. Par l'argument de Mt 15,27, la femme reconnaît le privilège d'Israël et accepte par le fait même la différence fondamentale qui existe entre Israël et le monde païen⁹¹. Voilà qui constitue dans un premier niveau de lecture la foi de cette femme païenne⁹².

3.2.2 FOI EN L'UNIVERSALITÉ DU SALUT.

Le second argument qui nous fait découvrir en quoi consiste la grandeur de la foi de cette femme païenne est le suivant: La cananéenne a reconnu en Jésus le Messie d'Israël. Elle a accepté la frontière qui sépare les juifs et les païens. Elle s'est même laissée comparer par Jésus aux petits chiens. Mais le fait que malgré toutes ces connaissances, elle se tourne vers ce Jésus pour lui présenter ses doléances est révélateur d'une énorme foi. Cette foi consiste en ceci qu'elle voit maintenant en Jésus, non seulement le Messie d'Israël, mais aussi celui-là même qui apporte le salut aux nations païennes et en qui les païens doivent fonder leur espoir (Mt 12,21)⁹³. En montrant en Mt 15,27 que les chiens ne prennent rien aux enfants quand ils reçoivent seulement les miettes qui tombent de la table de leurs maîtres, elle insinue que les enfants ainsi que les petits chiens dépendent tous de leur maître. Par cette conviction, la cananéenne exprime de façon imagée la participation possible des païens au salut, et anticipe par le fait même l'universalisme qui se manifestera à la fin de l'évangile de Matthieu (Mt 28,16-20)⁹⁴ et se voit par le fait même présenter comme une figure marginalisée ayant un caractère signalétique⁹⁵. C'est dire en définitive que, la reconnaissance de Jésus comme Messie d'Israël d'une part, et la confession de foi à l'universalité du salut d'autre part, voilà ce qui fait la grande foi de la

⁹⁰ En effet, appliquée à la rencontre du juif Jésus avec une femme non-juive, la métaphore de Jésus sur le pain, les enfants et les petits chiens, veut tout simplement souligner que les enfants se rapportent à Israël comme peuple élu de Dieu, tandis que les petits chiens représentent les nations païennes. Cf. *P. Dschulnigg*, Gleichnisse 95; *U. Schnelle*, Einführung 132.

⁹¹ Cf. *H.Giesen*, Sendung 131; *G.Strecker*, Weg 119; *D.Trunk*, Heiler 150.

⁹² C'est ce que *P.Bonnard*, Matthieu 232, exprime si bien en ces termes: «Jésus ne cède à la demande de cette femme païenne que lorsqu'elle a explicitement reconnu la priorité de droit d'Israël au salut; c'est cette reconnaissance qui constitue sa foi (v.28): elle a compris que Jésus n'est pas un thaumaturge quelconque, agissant individuellement, mais le ministre d'un dessein de Dieu qui intéresse d'abord le peuple élu. Mais, pour que son ministère intéresse l'Histoire, il faut qu'il y soit engagé au-delà des rencontres individuelles, dans l'histoire séculaire d'une nation particulière; tel est le sens du caractère israélite de la mission (v. 24) de Jésus; son particularisme est le gage de son universalisme»

⁹³ Cf. *M.Konradt*, Sendung 404; *Israel* 68; *B.Byrne*, Messiah 55.

⁹⁴ Cf. *H.Giesen*, Sendung 132; *F.Wilk*, Jesus 146; *M.Konradt*, *Israel* 68, qui estime que la foi de cette femme anticipe l'objectif final de la mission de Jésus.

⁹⁵ Cf. *U.Luz*, Randfiguren 57; *U.Poplutz*, Welt 92.

femme cananéenne dont Jésus ne peut que faire l'éloge et qui lui arrache le miracle. Car c'est cette foi seule qui est l'unique gage du salut⁹⁶.

3.3 LE REJET DE JÉSUS PAR ISRAËL: FONDEMENT DE LA MISSION AUPRÈS DES PAÏENS.

Enfin, en nous référant à ce que nous avons dit par rapport au contexte, il est clair que c'est après la fulgurante controverse avec les Pharisiens et les scribes qu'il a qualifiés d'hypocrites, qui éloignent de Dieu (Mt 15,1-9), que Jésus se retire (*ἀνεχώρησεν*) dans une région païenne et là une païenne fait montre d'une grande foi. Pour le dire d'une autre manière, c'est l'hostilité des juifs, mieux le refus de Jésus par son peuple Israël, qui a ouvert la voie à la mission chez les païens, qui, pourrions nous dire, ont accueilli à bras ouverts le Messie rejeté par Israël. A notre avis, Matthieu, par cette péricope, voulait mettre en exergue une fois de plus ce paradoxe qui lui est cher à savoir: l'incrédulité des croyants et la foi des païens. Ainsi cette prophétie de Jésus lors de la guérison du serviteur du centurion de Capharnaüm semble trouver ici toute sa teneur: «Eh bien! je vous dis que beaucoup viendront du levant et du couchant prendre place au festin avec Abraham, Isaac et Jacob dans le Royaume des cieux, tandis que les fils du Royaume seront jetés dans les ténèbres extérieures: là seront les pleurs et les grincements de dents» (Mt 8,11-12).

4 CONCLUSION.

En définitive, l'importance de l'épisode de la rencontre entre Jésus et la femme cananéenne dans la narration matthéenne, vient du fait qu'il s'agit plus que jamais d'une part de la prise de position, mieux de la modification de la position de Jésus par rapport à l'épineux problème de la mission auprès des païens, et d'autre part de la suppression d'une exclusion. Toutes choses qui ouvrent la voie à cette première prophétie du Jésus matthéen, annonçant la proclamation de la Bonne Nouvelle du Royaume dans l'univers entier (Mt 24,14). Texte qui constitue l'objet de notre prochaine investigation.

⁹⁶ Cf. A.Sand, Matthäus 315; K-C.Wong, Theologie 123.

CHAPITRE VII: LA PROPHÉTIE DE L'OUVERTURE AUX PAÏENS (Mt 24,14)

Dans la péricope précédemment analysée portant sur la guérison de la fille de la femme cananéenne (Mt 15,21-28), le Jésus matthéen, en exauçant la prière de cette païenne qui a reconnu en lui non seulement le Messie d'Israël, mais aussi le sauveur universel, a pris position positivement de manière voilée par rapport à la question de la mission auprès des païens. Dans la présente prophétie sur la proclamation de la Bonne Nouvelle du Royaume dans le monde entier (Mt 24,14) que nous allons découvrir, Jésus renforce explicitement cette position en prenant partie pour l'universalisme. Après avoir décrit le contexte de cette prophétie, nous analyserons son contenu et déboucherons sur son message.

1. TEXTE ET TRADUCTION.

14a: <i>Καὶ κηρυχθήσεται τοῦτο τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ εἰς μαρτύριον πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν,</i>	Et cette Bonne Nouvelle du Royaume sera proclamée dans le monde entier, en témoignage pour toutes les nations.
b: <i>καὶ τότε ἔξει τὸ τέλος.</i>	Et alors viendra la fin.

2 LE CADRE DE LA PROPHÉTIE.

Mt 24,14 se trouve dans le cinquième et dernier des cinq grands discours qui constituent la base de l'évangile de Matthieu¹. Cet ensemble impressionnant qui n'est rien d'autre qu'une parénèse sur l'existence des disciples dans les tribulations dernières de la parousie², peut, abstraction faite de l'introduction narrative (vv. 1-3), se subdiviser en quatre grandes parties que sont: l'annonce des signes de la fin (Mt 24,4-28), la venue du Fils de l'homme (Mt 24,29-41), la nécessité de la vigilance et de la fidélité (Mt 24,42-25,30) et enfin le jugement sur

¹ En effet, comme nous l'avons noté plus haut dans l'analyse de Mt 10,5-6, Matthieu dans sa conception catéchétique aurait bâti son évangile en cinq grands discours comparables aux cinq livres de Moïse. C'est ainsi que nous avons comme premier grand discours le sermon sur la montagne (Mt 5-7) qui porte sur la justice ou la fidélité du Royaume. Le second grand discours est le discours missionnaire ou la proclamation du Royaume dans le monde (Mt 10). Le discours parabolique qui concerne le mystère de ce Royaume provisoirement caché (Mt 13) constitue le troisième grand discours. Le quatrième grand discours est celui qui concerne la communauté fraternelle des enfants du Royaume (Mt 18). Quant à la cinquième grande instruction, appelée discours eschatologique (Mt 24-25), elle porte sur la crise cosmique au sein de laquelle ce Royaume caché sera manifesté aux yeux du monde (Mt 24) et la vigilance active qui est de rigueur pour prévenir ces événements. Cf. *P.Bonnard*, Matthieu 347.

² Cf. *F.Wilk*, Jesus 106.

toutes les nations (Mt 25,31-46)³. C'est donc dans la première partie (Mt 24,4-28) que se trouve localisé le v. 14 soumis à notre analyse. En effet l'occasion qui a provoqué cette annonce des signes de la fin est un événement banal. Jésus quittant définitivement le temple pose un geste lourd de sens, à savoir l'annonce explicite de la destruction totale du Temple de Jérusalem: «Vous voyez tout cela, n'est-ce pas? En vérité je vous le dis, il ne restera pas ici pierre sur pierre qui ne soit jetée bas» (Mt 24,2). Ce geste, les disciples qui s'extasiaient encore sur la beauté du monument, ne vont pas le percevoir. Aussi interrogent-ils Jésus en ces termes: «Quand viendra la fin et quels en seront les signes?» (Mt 24,3). C'est en réponse à leur préoccupation que Jésus initie donc cette parénèse dans laquelle il commence par annoncer les signes avant-coureurs des souffrances dernières et les exhortations qui s'y rapportent. Dans sa réponse, Jésus fait d'abord allusion à des agitateurs messianiques (*πολλοί*) dont les supputations apocalyptiques risquent d'égarer les disciples (v. 5). Les disciples risquent aussi de se décourager dans les grands bouleversements du monde (vv. 6-7). Allusion est aussi faite à des persécutions intestines et externes que vont subir les disciples (v. 9-10). Cependant, le dessein de Dieu ne se laisse pas anéantir par de tels obstacles. Cette phase de douleur est en fait celle où les disciples doivent tenir jusqu'au bout (v. 13) et où la Bonne Nouvelle du Royaume doit être annoncée à l'univers entier, en sorte que toutes les nations l'aient entendue et n'aient plus aucune excuse devant le jugement de Dieu (v. 14a). C'est alors et alors seulement que doit venir la fin (v. 14b).

Mt 24,14 qui fait ici l'objet de notre investigation se retrouve de manière semblable en Mc 13,10. Voilà pourquoi, avant d'aboutir au décryptage du contenu proprement dit de ce verset, il nous paraît nécessaire de procéder à une étude synoptique de la prophétie de la proclamation universelle de la Bonne Nouvelle contenue dans ces deux textes.

3. ÉTUDE SYNOPTIQUE DE Mc 13,10 ET Mt 24,14

Une comparaison attentive de Mt 24,14 et Mc 13,10 laissent transparaître d'énormes différences que ce soit sur le plan de la forme que sur celui du fond.

Du point de vue formel, on peut déjà remarquer que Mt 24,14 contient l'expression *εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας*, tandis que Mc 13,10 n'a que le mot *εὐαγγέλιον*. De même chez Matthieu, après la prophétie que l'évangile du royaume sera proclamé à l'univers tout entier, suit la prédiction de la fin: *καὶ τότε ἔξει τὸ τέλος*, phrase qui n'existe pas chez Marc. Ensuite, pendant que chez Matthieu, la Bonne Nouvelle du royaume sera proclamée *ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ*, chez Marc, celle-ci doit être annoncée *εἰς*

³ Cf. *F. Wilk*, *Jesus* 106 (note 176).

πάντα τὰ ἔθνη. L'adverbe *πρῶτον* ainsi que le verbe impersonnel *δεῖ* en Mc 13,10, sont totalement absents en Mt 24,14.

Des différences sus-évoquées, il résulte que Mc 13,10 relève de l'activité rédactionnelle de Marc⁴. En fait, le mot *εὐαγγέλιον* est l'un des termes favoris de Marc (Cf. Mc 1,1.14.15; 8,35; 10,29; 14,9; 16,15), de même que la combinaison de *κηρύσσω* et *εὐαγγέλιον* est un motif typiquement marcieu (Mc 1,14; 14,9). Chez Matthieu, il faut aussi relever que l'expression *εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας* est un indice qui montre que les soucis du lecteur judéo-chrétien ont été pris en considération, puisque ladite expression est une allusion à l'héritage juif de l'auteur du premier évangile. Il ya donc tout lieu de penser que Marc, qui écrit pour les pagano-chrétiens a raccourci son verset en évitant des éléments juïdaïsants contenus chez Mathhieu, tandis que Matthieu qui écrit pour les judéo-chrétiens a élargit son horizon en pensant aussi aux païens.

4. LE CONTENU DE Mt 24,14.

L'interprétation de ce verset nécessite une bonne compréhension de certains mots et expressions qui y sont contenus et qui sont lourds de sens.

4.1 Τὸ Εὐαγγέλιον.

Dans le NT ce mot signifie littéralement la Bonne Nouvelle, ou la Bonne Nouvelle du salut⁵. Il renvoie à Is 52,7 qui fait allusion au messager qui annonce la paix et les bonnes nouvelles du salut. C'est en fait un message que l'on prêche à tous les hommes sur la personne, la vie publique et les enseignements de Jésus, Fils de Dieu, avec emphase sur son caractère joyeux⁶. Matthieu, à la différence de Marc, n'emploie pas le mot *εὐαγγέλιον* de façon absolue. Il parle toujours soit de *τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας* comme en Mt 4,23 et Mt 9,35, soit de *τὸ εὐαγγέλιον τοῦτο* (Mt 26,13)⁷. Au vu de ces différents emplois du terme *εὐαγγέλιον*, il faut dire que Mt 24,14 requiert un poids considérable, pour la simple raison que Matthieu combine ici *τοῦτο τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας*. Cet emploi signifie que sur le plan du contenu, le mot *εὐαγγέλιον* chez Matthieu se rapporte soit à la proclamation ou à la prédication de Jésus lui-même⁸, soit de manière plus large à l'œuvre de Jésus⁹. Et de fait, cet évangile dont il est question en Mt 24,14 représente l'action de Jésus, c'est-à-dire ses exigences éthiques contenues dans son enseignement sur la montagne

⁴ Cf. J.Gnilka, Markus II 190; P. Dschulnigg, Markus 339; J.R.Donahue/D.J.Harrington, Mark 370.

⁵ Cf. G. Strecker, „εὐαγγέλιον“, EWNT II 177; J. Frey, “Evangelium”, CBL I 334; C. Spicq, “εὐαγγέλιον”, LThNT 599.

⁶ Cf. G. Strecker, „εὐαγγέλιον“, EWNT II 185; F. Hahn, Rede 117; G. Tisera, Universalism 255.

⁷ Cf. G. Strecker, „εὐαγγέλιον“, EWNT II 185.

⁸ Cf. U. Luz, Matthäus III 424.

⁹ Cf. J. D. Kingsbury, Structure 130; G. N. Stanton, Βίβλος 1194.

(Mt 5-7; 4,23; 9,35)¹⁰. Matthieu, en effet, ne peut pas penser à la proclamation de l'évangile qui ne porte pas sur le règne de Dieu et qui en même temps recouvre la justice, dont l'application apporte réellement ce règne (Mt 3,15; 5,6.10.20; 6,1.33; 21,32). Ainsi, tout comme la proximité de ce règne des cieux était annoncée seulement aux brebis perdues de la maison d'Israël (Mt 10,7), de la même façon cet évangile du royaume doit être prêché à tous les peuples (*ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ*) avant la fin du monde (Mt 24,14). Car c'est sur la base de cet évangile que les hommes seront jugés (Mt 25,31-46)¹¹. Cette Bonne Nouvelle du salut est destinée au monde entier (Mt 24,14; 28,18-20)¹².

4.2 Ἡ Οἰκουμένη.

Le mot grec *οἰκουμένη* est un hapax legomenon dans l'évangile de Matthieu¹³. Il signifie dans sa teneur originale la terre habitée, l'univers, l'humanité¹⁴. En nous basant donc sur cette définition, nous pouvons dire que la prophétie de Jésus que l'évangile sera proclamé à l'univers tout entier, et ceci en témoignage pour tous les peuples (*εἰς μαρτύριον πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν*), concerne naturellement l'universalité de la mission. Et de fait la syntaxe dans notre verset confirme bien cette lecture. Car ici, le verbe *κηρυχθήσεται* n'est pas lié immédiatement au cercle des destinataires (*εἰς πάντα τὰ ἔθνη*), mais se rapporte avant tout au cadre spatial dans lequel la Bonne Nouvelle doit résonner, à savoir *ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ*. Et cette *οἰκουμένη*, à notre avis, souligne donc à grands traits, l'horizon universel de la mission¹⁵. Ceci signifie que pour Matthieu, l'univers tout entier doit se confronter avec l'évangile avant le jugement dernier. Dans le texte l'attribut *ὅλη* vient d'ailleurs souligner cette signification large du mot *οἰκουμένη*¹⁶. Vouloir donc restreindre *οἰκουμένη* uniquement au monde païen¹⁷ ou uniquement à l'empire gréco-romain et voir dans cette prophétie une allusion à la mission chrétienne dans la diaspora juive, afin que les juifs aient entendu la Bonne Nouvelle et n'aient plus aucune excuse devant Dieu ni devant l'humanité¹⁸, n'est pas recommandé par le contexte. Car le cadre dans lequel cette prophétie est annoncée constitue

¹⁰ Cf. *H.Frankemöller*, Matthäus II 397; *U.Luz*, Matthäus III 107; *J.Gnilka*, Matthäus II 318.

¹¹ Cf. *A.Sand*, Matthäus 483; *E.Schweizer*, Matthäus 295; *H.Balz*, „οἰκουμένη“, EWNT II 1232.

¹² Cf. *G.Strecker*, EWNT II 185; *U.Schnelle*, Theologie 405; *P.Pokorný/U.Heckel*, Einleitung 446.

¹³ Cf. *R.Morgenthaler*, Statistik 124; *A.Sand*, Matthäus 483; *D.A.Hagner*, Matthew II 695

¹⁴ Cf. *H.Balz*, „οἰκουμένη“, EWNT II 1229; *A.Sand*, Matthäus 483; *H.Frankemöller*, Matthäus 397; *J.Gnilka*, Matthäus II 318; *U.Luz*, Matthäus III 424.

¹⁵ Cf. *M.Konradt*, Israel 88.

¹⁶ Cf. *H.Balz*, „οἰκουμένη“, EWNT II 1230; *D.A.Hagner*, Matthew II 695.

¹⁷ Cf. *R.Walker*, Heilsgeschichte 85, qui estimait que le terme géographique *οἰκουμένη* qui naturellement renferme en lui la Palestine, a été caractérisé par le complément d'attribution *πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν* comme le monde païen.

¹⁸ Cf. La Bible de Jérusalem.

la dimension universelle: les disciples seront haïs de toutes les nations (Mt 24,9), de même que cet évangile du Royaume doit être proclamé dans l'univers entier en témoignage à la face de toutes les nations (Mt 24,14)¹⁹. Cette orientation universaliste est également soulignée par le verbe *κηρυχθήσεται* qui est ici au futur passif. Ce passif ne doit pas être considéré comme le passif divin, dans le sens que la prédication est une action réservée à Dieu, mais Matthieu, par ce passif, voudrait plutôt indiquer le plan divin selon lequel toutes les nations doivent avoir accès à la Bonne Nouvelle avant la fin²⁰.

4.3 Τὸ Μαρτύριον.

Ce terme signifie entièrement témoignage, preuve. Il a 19 occurrences dans le NT et s'emploie particulièrement dans le langage de la prédication²¹. C'est dire que toute prédication missionnaire est en fait un *μαρτύριον* divulguant l'événement du salut. Le témoignage des prédicateurs-missionnaires se distingue dès lors de l'attestation judiciaire²², dans la mesure où ils ne se contentent pas de relater les faits et gestes ou les paroles de Jésus, mais ils expriment plutôt leur conviction personnelle et s'identifient pour ainsi dire à la cause qu'ils défendent. Les prédicateurs sont pour ainsi dire engagés dans la proclamation du Christ, et se faisant, ils invoquent sa présence²³. Ainsi, dans le contexte qui nous occupe, cette Bonne Nouvelle du Royaume qui sera proclamée dans le monde entier *εἰς μαρτύριον πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν* (Mt 24,14) signifie tout simplement comme en Mt 10,18 que les disciples, par leur proclamation doivent rendre témoignage pour Jésus. Et en entendant ce témoignage, toutes les nations seront obligées de prendre position²⁴. La formule *εἰς μαρτύριον* a donc ici une signification positive, dans la mesure où ce témoignage a pour seul objectif de convaincre toutes les nations²⁵, d'éveiller la foi des auditeurs et d'obtenir le salut de ces derniers. Cependant, ce témoignage, bien qu'ayant un but positif, peut aussi également à la fin se retourner en jugement pour le grand malheur de ces auditeurs.

4.4 Πάντα τὰ ἔθνη.

Le problème fondamental posé par l'expression *πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν* en Mt 24,14 est celui de savoir si elle se rapporte seulement aux païens ou alors si les Juifs y sont aussi compris. Autrement dit, il s'agit de savoir si cette expression a un sens inclusif ou exclusif. Comme nous pouvons l'observer, l'expression *εἰς μαρτύριον*

¹⁹ Cf. P.Bonnard, Matthieu 351; H.Merklein, Jesusgeschichte 198.

²⁰ Cf. G. Tisera, Universalism 258.

²¹ Cf. R.Morgenthaler, Statistik 118; J.Beutler, „μαρτύριον“, EWNT II 967.

²² Cf. C.Spicq, „μαρτύριον“, LThNT 971; U.Luz, Matthäus III 424 (note 107).

²³ Cf. V. Balabanski, Eschatology 148-152, où se retrouve toute la discussion sur l'invoque du règne de Dieu.

²⁴ Cf. A.Sand, Matthäus 483.

²⁵ Cf. J.Gnilka, Matthäus II 318.

πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν (en témoignage à la face de toutes les nations) en Mt 24,14 vient directement après la proclamation de la Bonne Nouvelle du Royaume dans le monde entier (*ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ*). Cette juxtaposition de ces deux expressions est à notre avis un indice très parlant pour une lecture inclusive de *πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν*. Car s'il est vrai que par la formulation *ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ* Matthieu pensait aussi aux juifs dans la Palestine et dans toute la Diaspora, dont il fallait annoncer la Bonne Nouvelle avant la chute du Temple, il y a tout lieu de penser que les juifs sont aussi inclus dans l'expression *εἰς μαρτύριον πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν*. L'analogie de construction entre Mt 24,14 et Mt 10,18 (*εἰς μαρτύριον αὐτοῖς καὶ τοῖς ἔθνεσιν*) le confirme clairement. Le pronom *αὐτοῖς* en Mt 10,18 se rapportant ici aux gouverneurs et persécuteurs qui sont aussi en partie des juifs, et qui traduisent les disciples devant les païens²⁶. Ensuite un autre argument non négligeable qui vient corroborer cette signification inclusive de *πάντα τὰ ἔθνη* en Mt 24,14 est bien le contexte subséquent dudit verset. En effet, à partir de Mt 24,15 le discours se porte subitement sur les juifs en Judée. Il est dit ici qu'ils font partie des élus (vv. 22-24) qui sont dispersés dans toutes les extrémités du monde (v. 31). D'où la nécessité que la Bonne Nouvelle du Royaume atteigne toutes les parties du monde, habitée aussi bien par les juifs que par les païens. L'expression *πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν* désigne à notre avis ici comme en Mt 24,9 moins les païens avec exclusion d'Israël, que toute l'humanité dispersée dans les nations avec inclusion d'Israël²⁷. C'est justement à ce niveau aussi que l'expression *ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ* constitue un argument très solide pour une compréhension inclusive de la formule *πάντα τὰ ἔθνη* en Mt 24,14²⁸.

Après cet excursus sur le contenu de Mt 24,14 et avant de découvrir le message qui s'y trouve, nous allons maintenant voir en quoi la section du discours eschatologique (Mt 24,1-31) dans laquelle est contenu notre verset, est d'une importance capitale pour la compréhension du thème de la mission universelle en Mt 28,16-20.

5. LECTURE INTER-TEXTUELLE ENTRE Mt 24,1-31 ET Mt 28,16-20.

Le discours eschatologique de Matthieu offre un vital horizon inter-textuel non seulement pour l'interprétation de l'ordre de mission en Mt 28,16-20, mais aussi pour la compréhension de la perspective missionnaire du premier évangile dans son ensemble²⁹. De fait, une

²⁶ Cf. *K-C.Wong*, *Theologie* 103 (note 44).

²⁷ Cf. *W.Trilling*, *Israel* 28; *J.P.Meier*, *Nations* 98; *J.Gnilka*, *Matthäus II* 317-318; *H.Frankemölle*, *Matthäus II* 397.

²⁸ Cf. *M.Konradt*, *Israel* 336; *K-C.Wong*, *Theologie* 104. Quant aux pourfendeurs de la lecture exclusive comme par exemple *J.Lange*, *Erscheinen* 290-291; *R.Walker*, *Heilsgeschichte* 83-86 et autres, ils s'appuient sur le schéma paulinien de la mission «d'abord les juifs, puis les païens» (Rm 1,16). Aussi présupposent-ils que la Bonne Nouvelle a déjà été prêchée aux juifs, ainsi *ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ* se rapporte uniquement au monde païen.

²⁹ Cf. *V. Balabanski*, *Mission* 162. Ce dernier a abouti à une conclusion semblable en mettant en dialogue Mt 24,1-31 et Mt 28,16-20.

étude comparative entre Mt 24,1-31 et Mt 28,16-20 montre que ces deux péripécies entretiennent des rapports assez étroits. Le tout premier lien que nous pouvons observer porte sur le cadre des révélations dans les deux péripécies. Dans les deux passages, la rencontre de Jésus avec ses disciples se passe sur une montagne (Mt 24,3; 28,16). Ensuite, du point de vue de la chronologie narrative, les deux passages sont focalisés sur le futur. Un autre lien intéressant qui peut aussi être observé, c'est la prédominance de l'impératif dans les deux péripécies.

Sur le plan terminologique, il y a lieu d'évoquer certaines expressions qui soulignent les affinités entre ces deux textes. C'est le cas de la phrase «la fin de l'âge» en Mt 28,20, qui constitue non seulement la dernière parole du Christ ressuscité, mais aussi la conclusion du premier évangile et qui nous rappelle exactement la question des disciples en Mt 24,3 à savoir: quel sera le signe de ton avènement et de la fin de l'âge (*συντέλεια τοῦ αἰῶνος*). La nature de la réponse que le discours eschatologique en Mt 24 donne aux disciples sous-tend déjà les indices pour la compréhension de la parole de conclusion de l'évangile de Matthieu. Un autre lien significatif est aussi la référence en Mt 28,19 de l'expression *πάντα τὰ ἔθνη* qui sont les destinataires de la mission de disciples. Cette référence nous rappelle explicitement l'affirmation de Jésus en Mt 24,14: «Cette Bonne Nouvelle du Royaume sera proclamée dans le monde entier, en témoignage à la face de toutes les nations (*πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν*)». La dernière connexion entre les deux passages porte sur la future «puissance et grande gloire » du Fils de l'homme (Mt 24,30) et «tout pouvoir au ciel et sur la terre» donné au Christ ressuscité en Mt 28,18. Les deux passages font allusion ici à Dan 7,13-14, mais de façon différente: Mt 28 implicitement et Mt 24 explicitement³⁰.

Cette brève comparaison entre Mt 24,1-31 et Mt 28,16-20 nous amène à dire que pour leur interprétation, ces deux passages s'interpellent mutuellement. Ainsi, en attirant l'attention sur ce qui s'est passé avant, par l'appel que le Christ ressuscité lance aux disciples d'apprendre aux nations «à observer tout ce que je vous ai prescrit» (Mt 28,20), Mt 28,16-20 tient à mettre en relief la validité de la prédication contenue en Mt 24. De même, Mt 24,1-31 avec la prédominance de l'impératif dans ce texte, veut montrer que la mission auprès des nations païennes qui va se déployer en Mt 28,16-20 est, comme le dit V. Balabanski, un impératif eschatologique³¹. Et de fait, Mt 24,14 qui lie à la fois le témoignage à toutes les nations et la fin: *καὶ κηρυχθήσεται τοῦτο τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ εἰς μαρτύριον πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν, καὶ τότε ἔξει τὸ τέλος*, confirme bien cette analyse. Car ce verset veut souligner que la proclamation de la Bonne nouvelle du Royaume à toutes les nations n'est pas simplement un précurseur pour la fin, mais un impératif eschatologique intégral pour l'attente de la fin chez Matthieu³². Il est donc clair que ces deux

³⁰ Cf. V. Balabanski, Mission 163.

³¹ Cf. V. Balabanski, Mission 170.

³² Cf. V. Balabanski, Mission 171.

péricopes révèlent les aspects de la compréhension matthéenne de la mission. Les deux textes focalisent l'attention sur la mission auprès des païens et sur la fin de l'âge. Cette mission est comprise ici comme un impératif eschatologique qui doit précéder la fin. C'est à ce point que la prophétie de la mission universelle en Mt 24,14 peut être à juste titre considérée comme une anticipation de l'ordre de mission universelle en Mt 28,16-20, comme nous le verrons certainement dans la critique de rédaction de ce verset.

6. LA POINTE DIDACTIQUE DE Mt 24,14.

Si nous nous interrogeons maintenant sur la pointe catéchétique de ce verset, nous pourrions dire que Mt 24,14 met en relief la perspective de la mission universelle des disciples soulignée ici par les expressions ἐν ὅλη τῇ οἰκουμένῃ et πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν³³. Selon la prophétie de Jésus ici, toutes les nations, sans exception aucune, devront écouter sa Bonne Nouvelle du salut. Cette mission universelle devient en fait la condition pour la fin de l'histoire³⁴. Dès lors, il y a tout lieu de supposer que Matthieu, en plaçant cette prophétie dans son dernier discours, tout comme l'ordre de mission universelle se trouve à la fin de l'ensemble de son évangile, voulait montrer combien l'universalité de la mission et du salut lui tiennent à cœur³⁵. Cet intérêt à l'ouverture à toutes les nations qui est prophétisée ici, constitue de manière programmatique une nécessité eschatologique³⁶ et une anticipation à la dernière injonction du Jésus ressuscité à ses disciples (Mt 28,18-20). Cependant, cet évangile qui doit être proclamé à l'univers tout entier devrait servir de témoignage et provoquer ainsi une décision personnelle et individuelle. Ceci signifie que chacun doit décider s'il veut accueillir ce témoignage ou s'il le refuse. Voilà qui nous amène, avant le manifeste de l'universalisme à la fin du premier évangile, à voir dans le procès de Jésus, comment le monde païen, représenté par Pilate et sa femme, a collaboré à cette ouverture en reconnaissant en Jésus un juste (Mt 27,19).

³³ Cf. *M. Konradt*, *Israel* 89. Ici, il faut le souligner, nous nous opposons à *F. Wilk*, *Jesus* 125, qui postule que Mt 24,14 doit être entièrement lu dans la ligne de la mission en Israël et donc dans le sens de Mt 10,18. Dans un sens analogue, voir aussi *S. Brown*, *Community* 214.

³⁴ Cf. *G. Maier*, *Matthäus* II 280.

³⁵ Cf. *U. Luz*, *Matthäus* III 425.

³⁶ Cf. *G. Tisera*, *Universalism* 263.

CHAPITRE VIII: LE TÉMOIGNAGE D'UNE PAÏENNE: LA FEMME DE PILATE (Mt 27,19).

La prophétie de Mt 24,14 a montré que l'ouverture aux nations païennes est une priorité pour le Jésus matthéen: «Et cette Bonne Nouvelle du Royaume sera proclamée dans le monde entier, en témoignage à la face de toutes les nations. Et alors viendra la fin». Cette proclamation qui doit provoquer une décision personnelle s'actualise à coup sûr dans la présente séquence sur le songe de la femme de Pilate lors de la comparution de Jésus devant le gouverneur romain. Car au moment où le peuple juif dans toutes ses composantes, rejette, renie son Messie en exigeant sa crucifixion, c'est le monde païen qui vient clamer son innocence. Ce texte s'inscrit donc dans le sillage du contraste permanent qui existe entre les païens et les juifs dans l'évangile de Matthieu, contraste dans lequel les païens apparaissent toujours comme des paradigmes. Voilà en quoi ce texte nous , intéresse dans notre thématique et mérite ainsi une attention particulière.

1. DIVISION ET TRADUCTION DU TEXTE.

- | | |
|---|---|
| 19a: Καθήμενου δὲ αὐτοῦ ἐπὶ τοῦ βήματος, | Or, tandis qu'il siégeait à la tribune judiciaire, |
| b: ἀπέστειλεν πρὸς αὐτὸν ἡ γυνὴ αὐτοῦ | sa femme lui envoya un message |
| c: λέγουσα: | disant: |
| d: μηδὲν σοὶ καὶ τῷ δικαίῳ ἐκείνῳ
πολλὰ γὰρ ἔπαθον σήμερον κατ'ὄναρ
δι'αὐτόν. | «Ne te mêle point de l'affaire de ce juste; car aujourd'hui, j'ai beaucoup souffert en songe à cause de lui». |

2. ANALYSE LITTÉRAIRE.

2.1 LE CONTEXTE DE Mt 27,19.

A l'intérieur du récit de la passion de Jésus dans le premier évangile, se trouve la scène du procès de Jésus devant les instances judiciaires romaines, représentées ici par le gouverneur Pilate (Mt 27,11-26)¹, dont le point culminant se trouve en Mt 27,24-25 dans le lavement des mains par Pilate et la décision de tout le peuple (πᾶς ὁ λαός) d'assumer la

¹ Cf. D.A.Hagner, Matthew III 823; W.D.Davies/D.C.Allison, Matthew III 586; U.Luz, Matthäus IV 266; J.Gnilka, Matthäus II 451; H.Frankemölle, Matthäus II 475; P.Gaechter, Matthäus 911.

responsabilité de la mort de Jésus². C'est dans cette unité littéraire qu'on rencontre la séquence de Mt 27,19 qui porte sur le songe de la femme de Pilate. Pour mieux situer Mt 27,19 dans ce contexte, il serait intéressant de découvrir les différentes articulations de cette scène sur la comparution de Jésus devant le gouverneur romain Pilate.

En effet, cet ensemble peut se structurer en deux parties que sont l'interrogatoire devant Pilate (vv. 11-14) et le choix entre Barrabas et Jésus (vv. 15-26)³. Dans la première partie, Jésus est auditionné par l'acteur principal de cette scène à savoir Pilate. Sa question fondamentale à Jésus, de savoir s'il était le roi des juifs en Mt 27,11 sera reprise dans les vv. 17 et 22 par l'expression τὸν λεγόμενον χριστόν mise en apposition. Le v. 12 évoque quant à lui le rôle actif joué par les autorités juives, comme plaignantes dans cette affaire. Ce sont elles qui constituent indirectement la principale interlocutrice du gouverneur Pilate, et qui vont donner à l'événement une tournure décisive jusqu'en Mt 27,14.

La seconde partie peut aussi être subdivisée en deux petites séquences à savoir l'amnistie pascale ou le choix entre Jésus le Christ et Barrabas (vv. 15-23) et la condamnation de Jésus (vv. 24-26)⁴. Dans la première séquence, Pilate commence par donner de plus amples explications sur l'amnistie pascale qui a valeur de droit coutumier (vv. 15-16)⁵, ensuite alors il pose à la foule cette question alternative: τίνα θέλετε ἀπολύσω ὑμῖν, Ἰησοῦν τὸν Βαραββᾶν ἢ Ἰησοῦν τὸν λεγόμενον χριστόν; (v. 17). Cette interrogation sera suivie d'un commentaire narratif qui attire l'attention sur la méchanceté des autorités juives qui, aux dires de Pilate, avaient livré Jésus par jalousie «φθόνος» (v. 18). C'est alors qu'en bon dramaturge, Matthieu va ménager cet intermède qui raconte que l'épouse du gouverneur, une païenne, a fait un rêve prémonitoire: son mari ne doit pas endosser la responsabilité de la mort de ce juste «τῷ δικαίῳ ἐκείνῳ» (Mt 27,19). Cette intervention sera déterminante pour le comportement de Pilate dans la suite du procès. C'est en fait une rupture par rapport au déroulement de l'action qui va provoquer l'entrée en scène des grands prêtres et des anciens du peuple qui vont influencer de façon décisive la réaction des foules (v. 20). En Mt 27,21-23, il se crée, pour ainsi dire une situation d'opposition entre Pilate d'une part et les autorités juives d'autre part. Ces deux protagonistes cherchent chacun à se servir du peuple pour atteindre son objectif⁶. Les autorités juives souhaitent ardemment la crucifixion de Jésus, tandis que

² Cf. A.Sand, Matthäus 553; H.Frankemölle, Jahwebund 206; U.Luz, Matthäus IV 276; E.Gebhardt, Traum 179

³ Cf. A.Sand, Matthäus 549-550; J.Gnilka, Matthäus II 451; H. Frankemölle, Matthäus II 475; P.Fiedler, Matthäus 408. Il faut souligner ici qu'il n'y a que U.Luz, Matthäus IV 266, qui structure ce texte en trois parties à savoir l'interrogatoire de Jésus devant Pilate (vv. 11-14), l'amnistie pascale (vv. 15-23) et la conclusion du procès devant Pilate (vv. 24-26).

⁴ Cf. J.Gnilka, Matthäus II 452.

⁵ Cf. U.Luz, Matthäus IV 267.

⁶ Cf. M.Gielen, Konflikt 377; M.Konradt, Israel 166.

Pilate veut sa libération. C'est ainsi qu'il va reprendre en Mt 27,21 la question du v. 17 et deux fois de suite, la foule va lui répondre clairement en lui disant ce qu'il doit faire de Jésus: *σταυρωθήτω* (vv. 22-23).

Enfin les vv. 24-26 constituent le point culminant et la conclusion de ce procès de Jésus devant le gouverneur Pilate. Cet acteur principal qui, entre temps a laissé la souveraineté d'action à la foule, doit une fois de plus réagir. Considérant vaines ses tentatives de vouloir sauver Jésus, il se lave les mains, dégageant sa responsabilité du sang innocent: «*ὑμεῖς ὄψεσθε*» (Mt 27,24) ajoute-t-il, cette phrase par laquelle les grands prêtres et les anciens du peuple renvoyaient Judas à sa propre conscience (Mt 27,4). C'est alors que tout le peuple, c'est-à-dire Israël, décide contre son Messie⁷ par ces paroles: «*τὸ αἷμα αὐτοῦ ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ τέκνα ἡμῶν*» (Mt 27,25). Et Pilate fait finalement au v. 26 ce que le peuple exige de lui, à savoir livrer Jésus pour qu'il soit crucifié. Après cette saisie globale du contexte, nous allons procéder à une analyse synoptique entre le récit matthéen du procès de Jésus devant Pilate (Mt 27,11-26) et sa source Marc (Mc 15,2-15).

2.2 APPROCHE SYNOPTIQUE DE Mt 27,11-26//Mc 15,2-15.

Le récit du procès de Jésus devant le gouverneur romain peut se lire dans les trois évangiles synoptiques (Mt 27,11-26; Mc 15,2-15; Lc 23,2-25). Mais nous allons nous concentrer sur la comparaison du récit de Matthieu avec celui de Marc, pour voir comment Matthieu a retravaillé sa source Marc. Le but de cette investigation est d'aboutir à une saisie de la personne de Pilate dans le récit matthéen. En effet, les deux évangélistes commencent par identifier Pilate comme païen par le discours «*ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων*»⁸ qui sort de sa bouche (Mt 27,11; Mc 15,2). Autant dire que dans cette séquence sur l'interrogatoire de Jésus devant Pilate, Matthieu suit sa source Marc de très près⁹, mais insiste plus que lui sur Jésus qui est nommé comme sujet en Mt 27,11, sur son silence qui, en Mt 27,12 constitue le seul contenu de la proposition principale et qui est encore évoqué au v. 14 ainsi que sur l'embarras de Pilate¹⁰ souligné ici par son grand étonnement marqué par le verbe *θαυμάζειν*¹¹ et l'adverbe *λίαν*. Ce grand étonnement laisse supposer que

⁷ Cf. *W.D.Davies/D.C.Allison*, Matthew II 592; *P.Fiedler*, Matthäus 411; *M.Konradt*, Israel 180.

⁸ En effet le titre „roi des juifs“ n'est utilisé que par les non-juifs, les païens (Mt 2,2; 27,11.29.37; Mc 15,2.18). Les juifs eux-mêmes utilisent le titre «roi d'Israël», ainsi que cette formulation sortira de la bouche des grands prêtres en Mc 15,32. Cf. *F.Wilk*, Jesus 50 (note 152). 52 (note 169).

⁹ Cf. *P.Bonnard*, Matthieu 396; *R.E.Brown*, Death 706.

¹⁰ Cf. *U.Luz*, Matthäus IV 267 (note 8); *J.Gnilka*, Matthäus II 452; *P.Fiedler*, Matthäus 408.

¹¹ Comme le souligne bien *U.Luz*, Matthäus IV 271, le verbe *θαυμάζειν* désigne chez Matthieu non pas la foi, mais une réaction fondamentalement positive sur Jésus (Cf. Mt 8,10.27; 15,31).

Pilate prend déjà progressivement une certaine distance par rapport aux accusateurs de Jésus que sont les chefs des prêtres et les anciens du peuple sur le chef d'accusation¹².

Dans la deuxième séquence de notre péricope où Barrabas est préféré à Jésus (Mt 27,15-26), l'on peut aussi noter beaucoup de modifications du récit matthéen par rapport à sa source Marc. C'est ainsi par exemple que, concernant la coutume de l'amnistie pascale, il est remarquable chez Matthieu que c'est Pilate lui-même qui prend l'initiative de celle-ci (Mt 27,15-17), contrairement à Marc où c'est la foule qui réclame ce qu'il leur accordait (Mc 15,8). En prenant ainsi cette initiative de l'amnistie pascale, Pilate avait pour objectif de contourner les plans des chefs des prêtres et des anciens du peuple pour sauver Jésus de la mort¹³. Cette tendance va se confirmer dans le choix alternatif que Pilate va laisser à la foule en lui présentant d'une part Barrabas qu'il décrit comme un célèbre (ἐπίσημον)¹⁴ prisonnier (Mt 27,16) et d'autre part Jésus, qu'il désigne comme celui qu'on nomme Christ «ὁ λεγόμενος χριστός» (Mt 27,17.22)¹⁵.

Théologiquement importante est la scène de Mt 27,19 qui est totalement absente dans le récit de Marc. En effet, pendant que Pilate siège au tribunal et attend la réponse du peuple sur la proposition qu'il leur a faite, sa femme, païenne de son état lui envoie dire qu'il ne doit pas endosser la responsabilité de la mort de ce juste, car elle a beaucoup souffert en songe, à cause de lui. Matthieu, en insérant cette séquence dans sa narration voulait montrer d'une part que Pilate est soutenu par sa femme dans sa tentative de sauver Jésus, et lui qui tient les songes pour un moyen important de révélation, voulait montrer d'autre part que la femme de Pilate est divinement inspirée pour plaider en faveur d'un innocent¹⁶. Il n'est pas sans utilité d'évoquer ici la modification de Mt 27,20. Contrairement à sa source Marc, qui n'évoque que les chefs des prêtres (Mc 15,3.31), Matthieu fait intervenir ici, comme c'est typique chez lui les groupes habituels qui composent le grand conseil à savoir les grands prêtres et les anciens du peuple (Mt 27,12.20.41). En

¹² Cf. *F.Wilk*, Jesus 52.

¹³ Cf. *A.Sand*, Matthäus 551; *J.Gnilka*, Matthäus II 452; *R.H.Gundry*, Matthew 560; *U.Luck*, Matthäus 300; *M.Konradt*, Israel 167.

¹⁴ En effet, l'adjectif ἐπίσημον a originellement un sens positif dans la mesure où il signifie «qui se fait remarquer, qui se distingue». Ce sens pourrait donc faire de Barrabas tout simplement un prisonnier remarquable, célèbre. C'est justement ce sens que lui donne *U.Luz*, Matthäus IV 265.271. Cependant par rapport au contexte et compte tenu de ce que nous venons de dire précédemment, que Matthieu présente l'amnistie pascale comme une tentative de Pilate de contourner les mauvais plans des autorités juives pour libérer Jésus, il y a tout lieu de penser que cet adjectif requiert ici une connotation péjorative. C'était en fait une façon pour Matthieu de noircir Barrabas pour blanchir Jésus. Cf. *A.Sand*, Matthäus 552; *M.Konradt*, Israel 167 (note 371).

¹⁵ En remplaçant l'expression «roi des juifs» du discours païen par le terme χριστός qui incarne la perspective juive, Pilate voulait mettre les foules juives et leurs autorités devant leur responsabilité en leur présentant leur Messie.

¹⁶ Cf. *A.Sand*, Matthäus 552; *M.Konradt*, Israel 167.

faisant intervenir ces deux composantes, Matthieu entend souligner la méchanceté des autorités juives qui persuadèrent (ἐπεισαν) les foules qui semblaient n'avoir pas encore pris position¹⁷, de réclamer Barrabas et de faire périr Jésus. En définitive c'est tout le récit dramatique du dialogue entre Pilate et les foules (vv. 20-23) qui est assez différent de celui de Marc. Chez Matthieu, il est plus clair et marque mieux les responsabilités¹⁸, car Pilate dans son allocution a su clairement distinguer les deux questions, à savoir: qui dois-je relâcher, et en relâchant Barrabas, que vais-je faire de Jésus que l'on appelle Christ? Ce dialogue apparaît donc chez Matthieu comme une inculpation massive, d'abord contre les autorités juives (les chefs des prêtres et les anciens du peuple), et ensuite contre les foules qui se laissent inciter à la rébellion contre leur Messie¹⁹. La formulation passive de la réponse de la foule «σταυρωθήτω» par Matthieu (Mt 27,22.23), à la différence de Marc, qui emploie l'actif «σταύρωσον» (Mc 15,13.14) va également dans ce sens. Car c'est une nuance dont le but est de disculper le païen Pilate²⁰.

Cette tendance va atteindre son point culminant en Mt 27,24-25. Car, après avoir présenté la coutume de l'amnistie pascalle comme chemin choisi par Pilate pour obtenir la libération de Jésus, Matthieu montre un Pilate qui, après l'échec de cette tentative, va prendre de la distance par rapport à la condamnation de Jésus. Il est conscient en effet que, comme gouverneur romain, il n'a aucune raison de laisser crucifier Jésus, d'autant plus que ce dernier n'a ni transgressé ni mis en danger le droit romain. Il considère ainsi la mort de Jésus comme injuste et clame publiquement l'innocence de Jésus²¹. Aussi le fait-il savoir aux foules: «ἀθῶός εἰμι ἀπὸ τοῦ αἵματος τούτου ὑμεῖς ὄψεσθε» (Mt 27,24). Pour lui les responsables patentés de la mort de cet innocent ne sont que les autorités juives et la foule qu'elles ont persuadée, et en présence de laquelle, Matthieu le fait se laver les mains (ἀπέναντι τοῦ ὄχλου). Et de fait c'est cette foule transformée en Mt 27,25 en tout le peuple (πᾶς ὁ λαός) qui endosse la responsabilité de la mort de Jésus: «τὸ αἷμα αὐτοῦ ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ τέκνα ἡμῶν». Comme nous pouvons le constater, l'intention générale de ces versets est de disculper Pilate et d'accabler la foule juive et ses dirigeants²².

¹⁷ Cf. J.Gnilka, Matthäus II 479; P.Fiedler, Matthäus 409, qui remarquent justement que l'emploi du verbe ἐπεισαν ici signifie implicitement que le peuple jusque là encore était indécis.

¹⁸ Cf. P.Bonnard, Matthieu 397.

¹⁹ Cf. H.Merklein, Jesusgeschichte 215.

²⁰ Cf. A.Sand, Matthäus 553; J.Gnilka, Matthäus II 453; U.Luck, Matthäus 300; R.H.Gundry, Matthew 563; G.Strecker, Weg 116; M.Gielen, Konflikt 380; M.Konradt, Israel 168 (note 380). A noter tout de même que cette vision des choses n'est pas celle de D.P.Senior, Passion 251; R.E.Brown, Death 825 (note 8); U.Luz, Matthäus IV 275 (note 63), qui considèrent cette modification syntaxique comme relevant tout simplement du style matthéen.

²¹ Cf. J.Gnilka, Matthäus II 458; F.Wilk, Jesus 140.

²² Cf. A.Sand, Matthäus 553; P.Bonnard, Matthieu 398; J.Gnilka, Matthäus II 454.

Au final, cette étude synoptique entre le récit du procès de Jésus chez Matthieu (Mt 27,11-26) et chez Marc (Mc 15,2-15) nous a permis de découvrir que Matthieu, en insérant les vv. 19.20.21.24.25 et d'autres interventions comme nous l'avons vu dans sa source Mc, avait pour principale intention d'accabler le peuple juif et ses autorités comme responsables de la condamnation de Jésus, pendant qu'il décharge le monde païen représenté par Pilate et sa femme de toute culpabilité²³. Pilate apparaît ainsi selon cette tendance de Matthieu comme le modèle positif d'un païen qui a reconnu et proclamé l'innocence et la justice de Jésus et s'est abstenu de se souiller de son sang, par opposition au peuple juif qui a crucifié son messie²⁴. Cette vision des choses a trouvé une résonance même dans les écrits apocryphes où l'auteur de l'évangile de Pierre ne fait plus de Pilate celui qui a crucifié Jésus, mais c'est plutôt le roi des juifs Hérode qui est responsable de la crucifixion de son Messie²⁵.

3. ANALYSE DÉTAILLÉE DE Mt 27,19.

3.1 TRADITION ET RÉDACTION.

C'est du moins un consensus aujourd'hui que Mt 27,19 appartient à une tradition propre à Matthieu²⁶. Cependant la question qu'il nous faut clarifier ici est celle de savoir si le rédacteur a tout simplement inséré dans sa narration une source pré-matthéenne ou alors si Mt 27,19 représente la composition de Matthieu lui-même²⁷. A cette question, la majorité des commentateurs répondent que ce verset est purement rédactionnel²⁸. Pour nous faire une idée claire, nous allons analyser le choix des mots ainsi que le style contenus dans ce verset pour voir s'ils sont uniquement de Matthieu.

²³ Cf. *P.Fiedler*, *Passion* 316; *Matthäus* 410; *W.Schmithals*, *Konflikt* 375; *A.Sand*, *Matthäus* 555; *U.Luz*, *Matthäus* 272; *M.Konradt*, *Israel* 166. Par contre ne voient aucune décharge de Pilate de sa responsabilité dans cette péricope *W.D.Davies/D.C.Allison*, *Matthew* III 555.579; *W.Carter*, *Gentiles* 275 et surtout *J.Schmidt*, *Heilsverkündigung* 287, qui, commentant Mt 27,24 écrit: «Die vom Evangelisten gestaltete Szene läßt die Heuchelei des römischen Präfekten (und das Versagen römischer Justiz) sehr deutlich hervortreten»

²⁴ Cf. *U.Luz*, *Matthäus* IV 277.

²⁵ *Ev Ptr* 1,2: «Et alors le roi Hérode ordonne que le Seigneur soit poussé dehors, en leur disant: Faites tout ce que je vous ai ordonné de lui faire»

²⁶ Cf. *D.P.Senior*, *Passion* 242; *P.Bonnard*, *Matthieu* 397; *E.Gebhardt*, *Traum* 179; *A.Sand*, *Matthäus* 552; *E.Charpentier*, *Matthieu* 64; *W.D.Davies/D.C.Allison*, *Matthew* III 587; *U.Luz*, *Matthäus* IV 267; *J.Gnilka*, *Matthäus* II 453.

²⁷ Cette question a été aussi formulée par *D.P.Senior*, *Passion* 243; *U.Luz*, *Matthäus* IV 268.

²⁸ Cf. *A.Sand*, *Matthäus* 553; *U.Luz*, *Matthäus* IV 267 (note 6); *J.Gnilka*, *Matthäus* II 453; *R.E.Brown*, *Death* I 804; *M.Konradt*, *Israel* 166.

D'entrée de jeu, nous avons la proposition *καθημένου δὲ αὐτοῦ*. Cette construction avec le génitif absolu a bel et bien un caractère matthéen²⁹. Matthieu l'utilise régulièrement dans sa narration où il se construit soit avec un indicatif soit avec un participe³⁰. Cette proposition se retrouve presque de façon identique en Mt 24,3: «*καθημένου δὲ αὐτοῦ ἐπὶ τοῦ ὄρους τῶν ἐλαιῶν προσήλθον αὐτῷ οἱ μαθηταὶ κατ'ἰδίαν λέγοντες*». Un autre argument qui vient confirmer le caractère rédactionnel de l'expression *καθημένου δὲ αὐτοῦ*, c'est bien le caractère matthéen du mot *κάθημαι*³¹. Pour ce qui est de la combinaison du verbe *ἀπέστειλεν* et la préposition *πρὸς*, on ne saurait dire qu'elle constitue une caractéristique de Matthieu, dans la mesure où une telle combinaison se retrouve aussi bien en Matthieu qu'en Marc³². Il en va de même du terme *γυνή* dont nous ne pouvons pas affirmer qu'il est rédactionnel, compte tenu de ses occurrences dans les évangiles synoptiques³³. Le participe *λέγουσα* employé ici pour introduire un discours direct est aussi une marque rédactionnelle de Matthieu³⁴. De même les constructions elliptiques telle que la phrase *μηδὲν σοὶ καὶ τῷ δικαίῳ ἐκείνῳ* ne sont pas étrangères à la plume de Matthieu³⁵. Le mot *δίκαιος* comme le soulignent nombre de commentateurs est une particularité du premier évangéliste. Il a seulement deux occurrences en Marc (Mc 2,17; 6,20) contre dix-sept emplois chez Matthieu et ceci dans des contextes variés³⁶. Le mot *πολλά* quant à lui est interprété par *W.Trilling* comme un accusatif du contenu et non comme un accusatif adverbial³⁷. Et de plus, l'association du mot *πολλά* et du verbe *πάσχω* est plus un indice du style marcieu³⁸. Par ailleurs, la femme de Pilate est décrite comme ayant souffert «aujourd'hui». Ce mot *Σήμερον* requiert à notre avis une facture matthéenne, d'autant plus qu'il apparaît huit fois

²⁹ Cf. *W.Trilling*, Israel 49; *D.P.Senior*, Passion 243.

³⁰ Cf. Mt 8,28; 17,22.24; 18,24; 24,3.

³¹ Selon *D.P.Senior*, Passion 243, Matthieu emploie ce verbe fréquemment dans un contexte d'autorité ou d'enseignement comme en Mt 26,55. Et la connotation autoritaire de *καθημένου* résulte de l'expression *ἐπὶ τοῦ βήματος*. Car le mot *βῆμα* désigne en fait la tribune d'audience d'un tribunal ou le fauteuil du juge.

³² Matthieu compte en effet 22 occurrences du verbe *ἀποστέλλω* dans son évangile, dont cinq fois en lien avec la préposition *πρὸς*, tandis que Marc emploie au total 20 fois ce verbe, dont cinq fois combiné avec la même préposition. Cf. *R.Morgenthaler*, Statistik 77.

³³ Cf. *R.Morgenthaler*, Statistik 85. Mt: 29; Mc: 16; Lc: 41.

³⁴ Cf. Mt 24,3; 26,8. Nous retrouvons également ce participe employé pour introduire un discours direct trois fois construit avec le verbe *ἀποστέλλω* dans le premier évangile (Mt 10,5; 21,1.31).

³⁵ Nous rencontrons des constructions similaires en Mt 8,29: *τί ἡμῖν καὶ σοὶ* et en Mt 27,4: *τί πρὸς ἡμᾶς*.

³⁶ Cf. *R.Morgenthaler*, Statistik 89; *W.Trilling*, Israel 49; *D.P.Senior*, Passion 245 (note 3); *R.E.Brown*, Death I 804.

³⁷ Cf. *W.Trilling*, Israel 49.

³⁸ En effet, ce couple apparaît deux fois en Marc (Mc 8,31 et 9,12) dans les prédictions de la passion et une fois en Mc 5,26 dans la description de la souffrance de la femme hémorroïsse.

en Matthieu et une seule fois en Marc³⁹. Enfin une autre particularité de Matthieu dans cette séquence est l'expression *κατ'ὄναρ*⁴⁰. Cette expression n'apparaît nulle part ailleurs dans le NT, mais seulement dans le premier évangile où il compte six occurrences⁴¹.

Toutes ces observations révèlent que le langage en Mt 27,19 est un mélange des mots qui sont indéniablement de Matthieu et d'autres qui sont communs aux trois évangiles synoptiques ou qui sont issus de la tradition. Cependant, même si des traditions anciennes ont été préservées en Mt 27,19, une chose reste vraie, c'est que Matthieu a rédigé ce verset dans son style propre⁴². Et de fait, les traditions anciennes sont sensibles dans le texte. En effet, la note de la souffrance en songe de la femme de Pilate implique certainement l'avertissement devant un malheur menaçant pour Pilate qui était sur le point de condamner un homme innocent. Or le fait qu'une femme attire l'attention de son mari devant une action mauvaise n'est pas étranger à la tradition juive⁴³. De même le qualificatif «juste» que la femme de Pilate donne à Jésus est un fait qui résulte de la polémique traditionnelle et qui sert ici à mettre en emphase le contraste entre les païens et les juifs⁴⁴. Enfin le fait que la femme de Pilate était avec son mari à Jérusalem lors du procès de Jésus n'est pas invraisemblable, puisque fondé sur la tradition. Suétone rapporte bien sûr que l'empereur Auguste avait interdit aux gouverneurs de provinces de se faire accompagner de leurs épouses, il leur permettait seulement une visite pendant les mois d'hivers. Cependant, cette interdiction semble avoir été rompue sous Tiberius⁴⁵. Tous ces éléments nous font aboutir à la conclusion selon laquelle, Matthieu en rédigeant la séquence de Mt 27,19 a sûrement été aidé par toutes ces traditions⁴⁶. Cependant, au-delà de toutes ces considérations, une question importante mérite d'être élucidée à savoir celle de la fonction littéraire

³⁹ Cf. Mc 27,8. Voir dans le même sens *D.P.Senior*, *Passion* 245; *R.E.Brown*, *Death* I 803.

⁴⁰ Cf. *R.Morgenthaler*, *Statistik* 125; *W.Trilling*, *Israel* 49; *D.P.Senior*, *Passion* 245.

⁴¹ En dehors de cette référence, le reste des occurrences se trouve particulièrement dans les récits de l'enfance (Mt 1,20; 2,12.13.19.22).

⁴² C'est ce qu'exprimait avec à propos *W.Trilling*, *Israel* 49: «Matthäus hat dem Vers selbst seine jetzige Gestalt gegeben. Doch ist auch wahrscheinlich zu machen, daß er dabei Tradition verwendete». Dans le même sens voir aussi *D.P.Senior*, *Passion* 246; *R.E.Brown*, *Death* I 803; *J.Gnilka*, *Matthäus* II 453.

⁴³ Nous n'en voulons pour preuve que cet avertissement de Memphis à son mari Pentéphrès devant sa mauvaise décision: «Ta décision est injuste, car tu punis cet homme libre qui est tombé captif, comme s'il avait commis une injustice» (Test Jos XIV,1).

⁴⁴ Cf. *W.Trilling*, *Israel* 49; *D.P.Senior*, *Passion* 246; *J.Gnilka*, *Matthäus* II 452.

⁴⁵ Cf. *Suétone*, *Vita August.* 24; *Tacite*, *Annales* 1,40; 2,54; 3,33.

⁴⁶ Cf. *M.Dibelius*, *Formgeschichte* 113; *E.Drewermann*, *Tiefenpsychologie* 432, estiment que Mt 27,19 possède à la base une légende qui circulait dans la communauté. *P.Bonnard*, *Matthieu* 397, pense que Matthieu a utilisé une tradition jérusalémitaine. *E.Fascher*, *Weib* 27 et *W.Grundmann*, *Matthäus* 554, parlent d'un apophtegme biographique. Enfin *U.Luz*, *Matthäus* IV 268, parle pour sa part d'une tradition pré-matthéenne populaire de la communauté.

de cette intervention de la femme de Pilate à l'intérieur de la pericope portant sur la comparution de Jésus devant Pilate.

3.2 FONCTION NARRATIVE DE Mt 27,19.

La question de la fonction narrative de cet intermezzo dans cette pericope a préoccupé depuis toujours le monde des exégètes. Et dans leur tentative de donner une réponse à ce problème, un double objectif a souvent été avancé. La première raison est que l'entrée en scène de la femme de Pilate en Mt 27,19 est considérée comme un élément retardateur qui, sur le plan littéraire, suspend le cours de l'action et donne du temps à la hiérarchie juive de persuader la foule en faveur de Barabbas (Mt 27,20)⁴⁷. Cet élément retardateur s'avère aussi nécessaire pour la reprise de la question de Pilate: «Lequel voulez-vous que je vous relâche, Barabbas, ou Jésus que l'on appelle Christ?» (Mt 27,17) en Mt 27,22⁴⁸. Deuxièmement, Mt 27,19 en même temps qu'il constitue une concrétisation du v. 18⁴⁹, est aussi une préparation de Mt 27,24 où Pilate va déclarer ouvertement sa conviction de l'innocence de Jésus: «Je ne suis pas responsable de ce sang; à vous de voir!»⁵⁰. Cependant ces deux raisons avancées méritent une réflexion critique. A cet effet, nous épouserons volontiers le point de vue de *D.P.Senior*, pour nous interroger, en ce qui concerne la première raison, sur la nécessité pour Matthieu de créer une séquence particulière pour accorder du temps aux autorités juives de persuader la foule⁵¹. Une telle raison, à notre avis, semble moins convaincante. Car l'étude comparative que nous avons effectuée entre le récit de Matthieu sur le procès de Jésus devant Pilate (Mt 27,11-26) et sa source Marc (Mc 15,2-15), nous a permis de constater que Marc qui rapporte ce récit de façon continue sans la séquence du songe de la femme de Pilate (Mt 27,19), aboutit au même effet à savoir que les autorités juives soulèvent la foule pour qu'elle réclame Barabbas (Mc 15,11). Dire donc que Matthieu a inséré cette séquence dans sa narration pour cet objectif, c'est trop exagérer. Pour ce qui est de la seconde raison qui voit en Mt 27,19 une préparation de la scène du v. 24, s'il est vrai qu'elle est assez logique et soutenable, dans la mesure où cet épisode vient soutenir les hésitations rationnelles de Pilate, en ce sens qu'il renforce la preuve de l'innocence de Jésus⁵², il

⁴⁷ Cf. *W.Trilling*, Israel 50; *J.Gnilka*, Matthäus II 456; *H.Frankemölle*, Matthäus II 478.

⁴⁸ Cf. *E.Lohmeyer*, Matthäus 380.

⁴⁹ Cf. *H.Frankemölle*, Matthäus II 478; *P.Fiedler*, Matthäus 409, qui montre que la femme de Pilate en livrant un autre témoignage d'innocence pour Jésus, soutient par le fait même le motif de jalousie évoqué par Pilate au v. 18, pour justifier l'innocence de Jésus.

⁵⁰ Cf. *W.Trilling*, Israel 50; *D.P.Senior*, Passion 247, selon qui Mt 27,19 sert à clarifier la question de la responsabilité sur la mort de Jésus, question qui constitue d'ailleurs l'un des points principaux de la péricope toute entière.

⁵¹ Cf. *D.P.Senior*, Passion 247.

⁵² Cf. *R.Schnackenburg*, Matthäus II 276.

n'en demeure pas moins vrai qu'elle reste insuffisante pour expliquer l'insertion de Mt 27,19 dans cette pericope. En effet, si nous considérons la pericope du procès de Jésus devant Pilate (Mt 27,11-26) dans son ensemble, nous découvrirons que le constat de l'innocence de Jésus par le gouverneur Pilate était déjà pressenti lors de son interrogatoire, qui était fort étonné du silence de Jésus devant toutes les accusations qui étaient attestées contre lui (Mt 27,11-14). Ensuite, cette présomption d'innocence de Jésus a été clairement indiquée par le rédacteur matthéen dans cette addition narrative: «II (Pilate) savait bien que c'était par jalousie qu'on l'avait livré» (Mt 27,18). Enfin le même constat sera réitéré dans cette question de Pilate à la foule endiablée qui réclamait la crucifixion de Jésus: «Quel mal a-t-il donc fait?» (Mt 27,23). Cette succession de faits constitue autant de signaux qui montrent que Pilate était convaincu de l'innocence de Jésus. Dès lors, il y a tout lieu de penser que, même sans cette séquence portant sur l'intervention de sa femme, Pilate aurait abouti, à un moment donné de la procédure, à une scène similaire à celle de Mt 27,24 pour se décharger publiquement de toute responsabilité sur la mort de cet homme innocent.

Au final, il apparaît clairement que la double raison longtemps avancée pour justifier la fonction littéraire de Mt 27,19 dans la péricope du procès de Jésus devant Pilate présente des limites considérables. Ainsi, plutôt que de focaliser notre attention sur la logique littéraire dans le déroulement de l'action, il serait plus judicieux encore de découvrir la visée théologique de l'évangéliste Matthieu par l'insertion de Mt 27,19 dans sa narration. Ce travail sera fait dans la critique de rédaction. Cependant, avant d'y arriver, nous allons tenter de comprendre le contenu de cette séquence portant sur le songe de la femme de Pilate (Mt 27,19).

4 DU CONTENU DE Mt 27,19.

«Ne te mêle pas de l'affaire de ce juste; car aujourd'hui j'ai été très affectée dans un songe à cause de lui» (Mt 27,19). Quiconque a lu ce message de la femme de Pilate, reste sans doute sur sa soif. Car à dire vrai, aucune information n'est donnée ni sur la réaction de Pilate assis sur son fauteuil de Juge (*βῆμα*), ni sur le contenu de ce songe, ni même sur l'identité de la femme de Pilate ou le sens qu'elle accorde à la justice de Jésus. Toutes ces zones d'ombre méritent d'être clarifiées pour pouvoir saisir la portée théologique de ce verset.

4.1 LE SENS DE Βῆμα.

En effet, Matthieu commence par souligner l'aspect officiel de la scène: Pilate prend place sur le fauteuil du juge et laisse le temps aux juifs de choisir entre Barabbas et Jésus. Du verbe *βαίνω* qui signifie «marcher», le terme *βῆμα* a dans sa teneur originale le sens de «pas, marche, chaise, tribune»⁵³. Ce mot a une

⁵³ Cf. B.Schaller, “βῆμα”, EWNT I 517.

douzaine d'occurrences dans le NT⁵⁴. En dehors de Ac 7,5 où le mot *βῆμα* a le sens originel de «pas» et en Ac 12,21 où il désigne la tribune des orateurs à partir de laquelle Hérode Agrippa haranguait les foules, *βῆμα* dans les autres occurrences est en lien avec le langage juridique et désigne au sens technique un fauteuil officiel transportable sur lequel les gouverneurs romains dans leur fonction comme juges aimaient s'asseoir pour rendre les jugements⁵⁵. C'est ce sens qu'il a en Jn 19,13; Ac 12,21; 25,6.17 et en notre texte (Mt 27,19), en tant qu'il est l'expression de l'autorité de Pilate exerçant sa fonction judiciaire lors du procès de Jésus.

4.2 CARACTÉRISATION DE LA FEMME DE PILATE.

Il faut avouer qu'il est plus que difficile de dire quelque chose sur la femme de Pilate. Cette difficulté vient du fait que cette femme n'apparaît nulle part ailleurs dans le NT en dehors de cette occurrence où, en réalité, aucune information ne nous est donnée ni sur sa personnalité ni sur son influence dans l'événement⁵⁶. Néanmoins le fait qu'elle se mêle de cette affaire, qu'elle avertisse son mari Pilate et envoie un messenger au cours du procès, pendant que le gouverneur romain a pris place sur son fauteuil de juge, est un indice qui nous amène à penser qu'elle possédait une autorité considérable sur son mari⁵⁷. Toutes les opinions concourent à dire qu'elle est, comme les quatre femmes présentes dans la généalogie de Jésus chez Matthieu (Tamar, Rahab, Ruth et la femme d'Urie), comme la femme cananéenne dont Jésus a guéri la fille (Mt 15,21-28) et surtout comme son mari Pilate⁵⁸, une païenne⁵⁹, en ceci qu'elle est introduite dans la scène seulement à travers un nom relationnel: elle est la femme du gouverneur et se range par le fait même du côté romain. Dans les écrits apocryphes, elle est nommée Claudia Procula et caractérisée comme une craignant-Dieu (*θεοσεβής*) et une

⁵⁴ Nous avons 8 occurrences dans le livre des Actes des Apôtres, deux chez Paul (Rm 14,10; 2 Cor 5,10), une en Matthieu (Mt 27,19) et une dans l'évangile de Jean (Jn 19,13). Cf. *R.Morgenthaler*, Statistik 83; *B.Schaller*, EWNT I 517.

⁵⁵ Cf. *Jos.*, Bell II 301; *M.Majer*, „Richterstuhl“, CBL II 1135; *B.Schaller*, EWNT I 518; *D.A.Hagner*, Matthew II 823; *P.Fiedler*, Matthäus 409 (note 109).

⁵⁶ *R.Kany*, Frau 104; *M.Jepsen*, Pilatus 25; *E.Gebhardt*, Traum 179-180, qui constate que dans la littérature exégétique sur Mt 27,19, il y a moins d'intérêt pour la femme de Pilate. Aucune attention n'est prêtée à son rôle dans l'histoire de la passion. Elle justifie cet état des choses par le fait de la tradition de la recherche, qui ne porte pas une attention particulière en ce qui concerne le rôle des femmes dans l'histoire de la foi.

⁵⁷ Cf. *D.J.Weaver*, Characters 114; *U.Poplutz*, Welt 93.

⁵⁸ Cf. *J.Radermakers*, Matthieu II 341, décrit Pilate, le procureur romain, comme un païen qui n'a que faire des titres de “Messie” ou de “Fils de Dieu” (Mt 26,63), les questions religieuses ne l'intéressent pas. Aussi dans son langage païen parle-t-il du «roi des juifs» comme l'ont fait les mages païens auparavant. Il situe le litige opposant les autorités juives et Jésus dans l'ordre politique relevant de sa compétence, puisque la royauté juive était soumise à l'empire romain.

⁵⁹ Cf. *A.Sand*, Matthäus 553; *J.Schmid*, Matthäus I 370; *H.Frankemölle*, Matthäus II 478; *E.Schweizer*, Matthäus 333; *U.Luz*, Matthäus IV 274; *J.Gnilka*, Prozeß 24; *M.Gielen*, Passionserzählung 157.

sympathisante du judaïsme (*ιουδαίζουσα*)⁶⁰. Elle est célébrée seule comme sainte dans les églises grecque et éthiopienne⁶¹, tandis que dans l'église copte, elle l'est avec son mari Pilate⁶². Dans une interprétation allégorique de Mt 27,19, Saint Augustin établit un contraste entre Ève qui a incité son mari Adam à poser un acte qui conduit à la mort, et Claudia Procula qui persuade son mari de prendre une décision qui mène à la vie⁶³. C'est donc la femme ainsi décrite qui a eu ce songe dont nous allons découvrir le phénomène dans la conception narrative de Matthieu.

4.3 LE PHÉNOMÈNE DES SONGES CHEZ MATTHIEU

Parmi tous les écrits du NT, l'évangile de Matthieu est le livre qui s'intéresse particulièrement à la révélation par les songes⁶⁴. On retrouve six occurrences des songes qui encadrent la narration matthéenne, en ce sens qu'ils sont placés au début et à la fin de cet évangile. Autant dire qu'ils se retrouvent à des moments clés de la vie de Jésus à savoir sa naissance (Mt 1,20; 2,12.13.19.22) et sa passion (Mt 27,19)⁶⁵. Remarquable ici est le fait que, dans chacune de ces six occurrences où Matthieu fait référence aux songes, il utilise l'expression stéréotypée *κατ'ὄναρ*, cette expression qui est typiquement matthéenne et qui ne se retrouve nulle part ailleurs dans le NT⁶⁶.

Comme nous pouvons le constater, aussi bien dans les récits de l'enfance chez Matthieu que dans celui de la passion, tous ces songes ont un dénominateur commun à savoir que les destinataires de ces songes sont sollicités à faire quelque chose pour protéger Jésus. Ainsi dans les récits de l'enfance, Jésus, l'enfant de Dieu, reçoit de manière miraculeuse un père humain de la maison de David (Mt 1,20) et est préservé de la foudre criminelle d'Hérode. De même peu avant sa crucifixion, Dieu saisit dans un songe la femme de Pilate, à qui il est révélé que Jésus est innocent et que Pilate ferait mieux de ne pas mettre son doigt dans cette affaire. Ainsi, bien que certains éléments fondamentaux constitutifs des songes chez Matthieu tels que *ἄγγελος κυρίου* (Mt 1,20; 2,13.19) ou l'avertissement donné par Dieu marqué par le verbe *χρηματίζω* (Mt 2,12.22) sont totalement absents dans le songe de la femme de Pilate (Mt 27,19), nous pouvons, en tenant compte des autres songes chez Matthieu, dire que le songe de la femme de Pilate est aussi d'inspiration

⁶⁰ Cf. EvNik 2,3; ActPil 2,1. On pourra également lire avec beaucoup d'intérêt toute la discussion sur l'origine de son nom dans l'excellente contribution de R.Kany, *Frau* 105-110; H.J.Klauck, *Apokr* 122; R.E.Brown, *Death* I 804.

⁶¹ Cf. W.Grundmann, *Matthäus* 554; R.E.Brown, *Death* I 804; E.Schweizer, *Matthäus* 332; E.Gebhardt, *Traum* 180.

⁶² Cf. M.Jepsen, *Pilatus* 27; G.Spitzing, *Hände* 57; E.Gebhardt, *Traum* 180.

⁶³ Cf. Augustin, *Sermons* 150.

⁶⁴ Cf. F.P.Viljoen, *Dreams* 846.

⁶⁵ Cf. M.Frenschkowski, *Traum* 9; F.P.Viljoen, *Dreams* 846.

⁶⁶ Cf. W.Schenk, *Sprache* 373; U.Luz, *Matthäus* I 46; M.Frenschkowski, *Traum* 14; E.Gebhardt, *Traum* 179; D.S.Dodson, *Dreams* 40.

divine. Car les songes constituent dans l'évangile de Matthieu un moyen d'intervention de Dieu dans les affaires humaines. Ils jouent en fait le rôle de courroie de transmission du message divin aux êtres humains⁶⁷.

En revenant maintenant sur Mt 27,19 qui constitue notre centre d'intérêt, nous pouvons voir dans le songe de la femme de Pilate une inspiration divine de celle-ci pour plaider pour un innocent. La femme de Pilate est en effet inspirée par Dieu pour défendre la cause de Jésus, tandis que les juifs et leur hiérarchie se liguent contre lui par jalousie et plaident pour Barabbas. C'est dire que le songe joue ici un rôle clé. Par lui Matthieu veut souligner que la proclamation de l'innocence de Jésus vient directement de Dieu, tandis que les tentatives de libérer Barabbas sont les conséquences de l'aveuglement et de la jalousie des juifs⁶⁸. C'est donc l'occasion pour nous de dire clairement ici que le songe de la femme de Pilate n'a pas cette signification démoniaque qu'a voulu lui donner l'exégèse ancienne au moyen-âge. En effet, dans l'histoire d'interprétation de Mt 27,19, une certaine tendance dangereuse a vu le jour, qui voyait dans l'avertissement de la femme de Pilate une influence du démon qui cherchait à éviter la crucifixion de Jésus pour empêcher ainsi la rédemption de l'humanité par la mort salvifique de Jésus⁶⁹.

4.4 LE MOTIF DE LA JUSTICE

En plus du motif du songe que nous venons d'analyser, Matthieu ajoute dans cette séquence un autre motif qui est celui de la justice, en ceci que la femme de Pilate qualifie Jésus de juste. Bien que cet adjectif ne soit appliqué à Jésus qu'une seule fois dans le premier évangile, et ceci dans le cadre de la passion (Mt 27,19)⁷⁰, il faut dire que le motif de la justice (*δικαιοσύνη*) occupe une place privilégiée dans l'évangile de Matthieu et joue un rôle central dans la théologie matthéenne⁷¹. Dès lors, pour mieux saisir la portée du mot *δίκαιος*, dans notre passage, il est bon de bien cerner le sens que Matthieu donne au substantif *δικαιοσύνη* dans sa narration.

En effet, le mot *δικαιοσύνη* apparaît sept fois dans le premier évangile (Mt 3,15; 5,6.10.20; 6,1.33; 21,32). Et dans toutes ces occurrences, Matthieu l'emploie de façon rédactionnelle⁷². Dans ces différents emplois,

⁶⁷ Cf. W.Grundmann, Matthäus 554; S.Niessen, Traum 7; H.Frankemölle, Matthäus II 478; E.Schweizer, Matthäus 333; G.S.Keener, Matthew 95; P.Fiedler, Matthäus 409; R.Gnuse, Dream 112; E.Gebhardt, Traum 180; F.P.Viljoen, Dreams 848.

⁶⁸ Cf. A.Sand, Matthäus 552; W.Grundmann, Matthäus 554; D.P.Senior, Passion 247.

⁶⁹ Cf. E.Fascher, Weib 5-31; R.Kany, Frau 104; W.Grundmann, Matthäus 554; E.Gebhardt, Traum 181.

⁷⁰ Cf. G.Schneider, „*δίκαιος*“, EWNT I 783.

⁷¹ Cf. M.Gielen, Passionserzählung 156; P.Pokorný/U.Heckel, Einleitung 431, qui voient dans le substantif *δικαιοσύνη* le principe conducteur et herméneutique du discours matthéen sur la montagne. Pour K.Kertelge, «*δικαιοσύνη*», EWNT I 793, la justice est le programme même de Jésus dans l'évangile de Matthieu. U.Schnelle, Theologie 416, en fait le contenu central de l'éthique matthéenne.

⁷² Cf. G.Strecker, Weg 153; K.Kertelge, „*δικαιοσύνη*“, EWNT I 792.

la notion de justice sert à exprimer le comportement éthique du disciple et la fidélité à la volonté de Dieu⁷³. C'est ainsi par exemple qu'au début de son ministère public, Jean-Baptiste refusant de le baptiser d'un baptême de pénitence, Jésus lui répond: «Il nous convient d'accomplir toute justice» (Mt 3,15). Il n'est pas question dans cette parole d'une obligation légale ni d'observer toute la justice pour la parfaire, il s'agit plutôt ici pour les deux protagonistes de se conformer au dessein de Dieu, à ce qu'il a décidé, à ce qui lui est agréable. La justice consistant, selon l'approche matthéenne, à faire ce que Dieu veut⁷⁴.

De même dans les béatitudes, le Jésus matthéen reprend deux fois de suite le terme *δικαιοσύνη*: «Heureux les affamés et assoiffés de la justice, car ils seront rassasiés» (Mt 5,6) et «Heureux les persécutés pour la justice, car le Royaume des cieux est à eux» (Mt 5,10). Dans ces deux occurrences, il est question de l'intégrité morale, de la rectitude éthique du disciple⁷⁵. Autant dire qu'il faut comprendre *δικαιοσύνη* ici dans le sens du comportement humain, en ce sens que cette éthique du disciple doit se traduire dans le monde par des actes concrets⁷⁶. Ces exigences de vie éthique sont accompagnées d'une récompense eschatologique. Car celui qui désire la justice et la pratique se trouve inéluctablement dans le chemin qui conduit au Royaume des cieux. Aussi Mt 5,6 qui se comprend comme le désir de la justice et Mt 5,10 entendu comme la persécution religieuse contre les disciples dont la conduite morale condamne la dépravation païenne, se trouvent-ils sur le même plan⁷⁷.

En Mt 5,20, Jésus oppose la compréhension, la pratique de la justice par les Pharisiens et les Scribes à celle qui est exigée pour ses disciples: «Si votre justice ne l'emporte pas sur celle des scribes et des pharisiens vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux». Le conflit provoqué ici en Mt 5,20 tourne autour de la qualité de la justice. En effet, les pharisiens et les scribes faisaient consister la justice dans des réalisations spectaculaires, tandis que dans la pratique de la justice exhortée par

⁷³ Cf. *G.Strecker*, Weg 157; *U.Luz*, Matthäus I 284; *J.Zumstein*, Matthieu 34; *R.Hoppe*, Gerechtigkeit 142; *U.Schnelle*, Theologie 416. C'est aussi un sens semblable qui est celui de *E.Charpentier*, Matthieu 26, pour qui le mot justice désigne chez Matthieu une conduite conforme aux exigences de Dieu dont la seule norme est d'être parfait comme le père céleste.

⁷⁴ Cf. *C.Spicq*, LThNT 340 (note 1); *R.Hoppe*, Gerechtigkeit 143, qui montre que la justice en Mt 3,15 consiste en un double point de vue. La justice de Jean Baptiste consiste dans l'exécution de la volonté de Dieu se manifestant dans le baptême, par contre du côté de Jésus, la justice consiste dans l'humble obéissance vis à vis de la volonté de Dieu accomplie par Jean le Baptiste. *M.Gielen*, Passionserzählung 157; *Konflikt* 51, souligne à grands traits en Mt 3,15, l'aspect de l'histoire du salut. Pour elle l'accomplissement de la justice ici, se comprendrait en première ligne dans la perspective que Jésus se conforme à la mission de salut que Dieu lui confiée (Mt 1,21) et ceci jusqu'à la dernière conséquence. Dans un sens analogue, *H.Merklein*, Jesusgeschichte 25.

⁷⁵ Cf. *J.Zumstein*, Matthieu 34; *C.Spicq*, LThNT 340.

⁷⁶ Cf. *U.Luz*, Matthäus I 283; *H.Merklein*, Jesusgeschichte 90, qui estime que la justice doit s'extérioriser.

⁷⁷ Cf. *R.Hoppe*, Gerechtigkeit 146.

Matthieu, c'est le cœur qui compte, l'intention droite et surtout la charité. C'est donc en définitive d'un changement de qualité dont il est question ici. Selon le Jésus matthéen, la justice est d'accomplir la volonté de Dieu librement et avec joie, ce qui naturellement surpasse l'obéissance matérielle⁷⁸. La meilleure justice de Mt 5,20 est en d'autres termes l'enseignement de Jésus lui-même et l'exigence d'action de la communauté comme condition pour l'entrée dans le royaume des cieux. Cette meilleure justice se traduit dans un comportement éthique qui a été exposé de façon exemplaire dans les Antithèses et dont l'objectif final est la perfection (Mt 5,48)⁷⁹. C'est justement à cette perfection qu'invite le Jésus matthéen dans cette exhortation à ses disciples: «Gardez-vous de pratiquer votre justice (τὴν δικαιοσύνην ὑμῶν ποιεῖν) 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» (Mt 6,1). En effet, cette justice qui englobe et les bonnes œuvres et les devoirs religieux (Aumône, Prière, Jeûne) devrait avoir pour seul destinataire Dieu. C'est dire que la meilleure justice doit s'exercer devant Dieu et une telle action conduit également à Dieu. C'est donc d'un renoncement d'ostentation personnelle, d'une exigence d'intention très pure et de rectification intérieure dont il est question dans cette exhortation⁸⁰. De même l'exhortation de Jésus «Cherchez d'abord le royaume de Dieu et sa justice, et tout le reste vous sera donné par surcroît» (Mt 6,33), c'est toujours l'agir humain qui est au centre. Car ce royaume de Dieu et sa justice à rechercher, est à la fois la soumission à la souveraineté divine et l'ensemble des vertus qu'elle comporte. C'est dire de manière plus concrète que, qui cherche le royaume du père et sa justice, c'est-à-dire dans le sens matthéen: qui les accomplit, c'est celui là qui est libéré de tous les petits soucis du présent et du futur (Mt 6,25-32.34). Celui qui exerce cette justice, c'est celui là qui rencontre un Dieu, qui sait ce dont l'homme a besoin, avant même que l'homme le lui demande (Mt 6,8)⁸¹. Enfin, Mt 21,32 veut aussi mettre en évidence l'agir humain dans la pratique de la justice. Car l'expression «la voie de la justice» apparaît dans l'AT⁸² et signifiait la pratique de la loi ou une conduite fixée par Dieu⁸³. Appliquée au précurseur de Jésus, cette expression signifie en clair que le Baptiste pratiquait et prêchait cette conformité à la volonté de Dieu qui rend l'homme juste. Dans ce sens, la voie de la justice devient l'exigence de justice de Dieu aux hommes⁸⁴.

En définitive, cette analyse nous a permis de découvrir que la justice pour Matthieu se cristallise dans l'agir éthique de l'homme, dans la

⁷⁸ Cf. *C.Spicy*, LThNT 341.

⁷⁹ Cf. *R.Hoppe*, *Gerechtigkeit* 147; *U.Schnelle*, *Theologie* 416.

⁸⁰ Cf. *K.Kertelge*, EWNT I 793; *R.Hoppe*, *Gerechtigkeit* 148; *C.Spicy*, LThNT 341 (note 1).

⁸¹ Cf. *H.Merklein*, *Jesusgeschichte* 94.

⁸² Cf. Jb 24,13; Prov 8,20; 12,28; 16,31; 17,23; 21,16.21.

⁸³ Cf. *C.Spicy*, LThNT 341 (note 2).

⁸⁴ Cf. *K.Kertelge*, EWNT I 792.

pratique, mieux l'accomplissement de la volonté de Dieu⁸⁵. L'originalité de la compréhension matthéenne de la justice devient plus évidente, lorsqu'on la compare avec la conception paulinienne de la justice. En effet, pour l'apôtre des gentils, la justice décrit fondamentalement l'acte par lequel Dieu justifie le pécheur. Il élimine donc pour ainsi dire cette justice soi-disant obtenue par l'observance de la loi, et estime que la justice ne peut être reçue que par la foi. Elle ne pourrait être imputée au croyant qu'en vertu de la grâce divine (Rm 1,16-17; Phil 3,9)⁸⁶. Pour le dire en des termes plus clairs: chez Paul l'action de Dieu se trouve au premier plan, tandis que chez Matthieu c'est l'agir humain⁸⁷. En considérant donc tous ces éclairages, il apparaît clairement que la femme de Pilate, en disant de Jésus qu'il est «juste», n'emploie pas cet adjectif au sens de la justice matthéenne, ni dans un sens messianique⁸⁸, mais elle l'emploie plutôt dans un sens plus moral pour désigner l'accusé Jésus comme innocent, non-coupable, un homme de bien, un martyr⁸⁹. Si tel est le sens exact qu'il faut donner au mot *δίκαιος* dans notre passage, deux questions fondamentales taraudent dès lors notre esprit à savoir: Pourquoi d'une part Matthieu laisse-t-il parvenir cette dernière révélation par un songe? Et pourquoi d'autre part, Matthieu laisse-t-il rendre ce témoignage par une païenne? Répondre à ces deux interrogations nous amènera à découvrir l'intention de Matthieu en plaçant cette séquence (Mt 27,19) à ce point de sa narration.

5. VISÉE THÉOLOGIQUE DE Mt 27,19.

5.1 Mt 27,19 COMME SYMBOLE DE L'INSPIRATION DIVINE.

La première intention de Matthieu qui justifie l'insertion de la scène de l'intervention de la femme de Pilate dans le contexte de la passion était de montrer que Mt 27,19 symbolise l'inspiration divine qui sous-tend la

⁸⁵ Cf. J.Zumstein, Matthieu 34; R.Hoppe, Gerechtigkeits 149, qui souligne entre autres que les deux points essentiels de la compréhension de la justice chez Matthieu sont d'une part théologique, dans la mesure où l'origine de *δικαιοσύνη* est Dieu lui-même, et d'autre part anthropologique, en ceci que la justice se manifeste dans la soumission humble de l'homme à la volonté de Dieu par l'obéissance à la loi divine. M.Gielen, Passionserzählung 156; U.Schnelle, Theologie 416, qui montre que par l'expression „votre justice“ (Mt 5,20; 6,1), Matthieu donne à l'action de l'homme une place privilégiée.

⁸⁶ Cf. J.Zumstein, Matthieu 34; C.Spicq, LThNT 343-344.

⁸⁷ Cf. U.Schnelle, Theologie 416.

⁸⁸ Contre A.Sand, Matthäus 553, qui estime que Jésus étant désigné comme Messie, la femme de Pilate parle donc en Mt 27,19 dans le même sens que celui de la tradition juive, selon laquelle le Messie attendu devait être un juste. Dès lors, il est question pour lui, dans le contexte de la passion, du juste souffrant.

⁸⁹ C'est d'ailleurs cette interprétation qui est soutenue par la majorité des commentateurs. Voir à cet effet W.Grundmann, Matthäus 554; J.Schmid, Matthäus 370; J.Radermakers, Matthieu II 242; G.Schneider, EWNT I 783 ; C.Spicq, LThNT 331 (note 1); W.D.Davies/D.C.Allison, Matthew III 587 (note 33); U.Luz, Matthäus IV 274; W.Reinbold, Prozeß 89.

reconnaissance de Jésus comme «juste». Par cet avertissement en songe de la femme de Pilate, Matthieu entendait montrer que la vie de Jésus a toujours été, et reste guidée et protégée par la volonté divine⁹⁰. Dieu est en tout lieu et en tout temps à l'œuvre dans la vie de Jésus. Autant dire que dans cette situation dramatique du procès de Jésus, la femme de Pilate n'est rien d'autre qu'une indication divine, que les autorités juives n'ont cependant pas reconnue. Matthieu semble donc ici exploiter le message de la femme de Pilate pour mettre en relief la culpabilité des juifs dans la mort de Jésus. Car face au terrible péché du peuple juif, le message inspiré de cette païenne apparaît comme une vraie folie⁹¹.

5.2 FOI DES PAÏENS ET INCRÉDULITÉ DES CROYANTS.

La deuxième intention théologique de Matthieu était de souligner le contraste entre le monde païen d'une part et le peuple juif et ses dirigeants d'autre part. En effet une païenne témoigne pour Jésus, elle proclame son innocence (Mt 27,19), pendant que tous «πάντες» (Mt 27,22) réclament sa crucifixion et «tout le peuple» (Mt 27,25) prend sur lui la responsabilité de sa mort⁹². Ainsi, même s'il est vrai que l'intervention de la femme de Pilate ne pouvait plus ou n'a pas pu changer le cours des événements, ce qui est intéressant de retenir ici, est le fait qu'une figure païenne a reconnu et clamé que Jésus de Nazareth ne devait pas être crucifié. Une païenne a reçu une révélation divine et a réagi positivement par rapport à cette dernière. Dans le macro-contexte, la scène de la femme de Pilate est en correspondance avec l'épisode des mages païens au début de l'évangile de Matthieu. Pour le dire autrement, le récit des mages païens venus de l'Orient (Mt 2,1-12) a comme point culminant la comparution de Jésus devant le gouverneur romain Pilate (Mt 27,11-26)⁹³. En effet, dans les deux cas, il est question du roi des juifs *ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων* (Mt 2,2; 27,11). Dans les deux péripécies, ce sont les païens, à savoir les mages d'une part et la femme de Pilate d'autre part, qui, éclairés par les éléments de la nature et les avertissements divins, reconnaissent la vraie identité de Jésus de Nazareth. Car comme autrefois les mages païens en Mt 2,1-12, la femme de Pilate devance les autorités juives dans la connaissance de Jésus, alors que ce sont ces derniers qui étaient censés bien connaître la personne de Jésus, mais le rejettent par jalousie (Mt 27,18). Ici comme là-bas, tout Jérusalem avec ses grands prêtres et les scribes du peuple sont ligüés contre Jésus et exigent sa mort. Le contraste est donc plus que clair:

⁹⁰ Cf. *D.P.Senior*, *Passion* 248; *E.Gebhardt*, *Traum* 181.

⁹¹ Cf. *W.Trilling*, *Israel* 50; *A.Sand*, *Matthäus* 551; *U.Luz*, *Matthäus* IV 274.

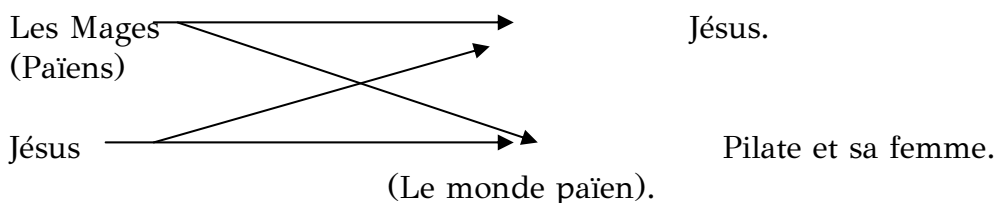
⁹² Ce contraste a été observé par nombre de commentateurs. Voir par exemple *A.Sand*, *Matthäus* 555; *E.Schweizer*, *Matthäus* 333; *G.Schiwy*, *Weg* 174; *A.Läpple*, *Botschaft* 130; *J.Radermakers*, *Matthieu* II 242; *U.Luz*, *Matthäus* IV 266; *F.Wilk*, *Jesus* 142.

⁹³ Cf. *U.Luz*, *Matthäus* IV 266; *J.Gnilka*, *Prozeß* 24; *M.Gielen*, *Passionserzählung* 157.

pendant que les païens dans les deux cas sont illuminés, les juifs s'enferment dans l'aveuglement. Ainsi, ce que les mages, à qui l'ange du Seigneur est aussi apparu en songe, laissent déjà entrevoir, devient ici une révélation: Dieu est justement là pour ceux qui ne le connaissent pas encore⁹⁴.

5.3 LE PROCÈS DE JÉSUS: SYMBOLE DU RETOURNEMENT DU PROCESSUS DE LA MISSION CHEZ MATTHIEU.

Pour Matthieu, les péripécies de Mt 2,1-12 et Mt 27,11-26 riment à l'unisson et sont très évocateurs au sujet de la conception de la mission dans le premier évangile. En effet, au début de l'évangile en Mt 2,1-12, l'évangéliste nous raconte comment peu de temps après la naissance de Jésus, les mages païens, dans un élan du pèlerinage eschatologique des peuples, viennent à la recherche de Jésus (v. 2), le trouvent à Bethléem (vv. 5-8) et l'adorent en lui offrant des présents (v. 11). Ce processus était du point de vue de Matthieu une préfiguration du fait que les païens aussi auront part à l'œuvre messianique de Jésus comme berger d'Israël (Mt 2,6)⁹⁵. Par contre en Mt 27,11-26, c'est plutôt Jésus qui se retrouve devant le monde païen, dont Pilate et sa femme sont des représentants comme nous pouvons le matérialiser dans ce schéma.



Ce schéma chiasmatique est, à notre avis, le symbole de la mission auprès des nations païennes. Car il reflète de façon historique le retournement qui va se produire à la fin de l'évangile de Matthieu (Mt 28,19).

5.4 LA FEMME DE PILATE COMME DISCIPLE DE JÉSUS.

La femme de Pilate dit avoir trop souffert en songe à cause de Jésus (*πολλά γὰρ ἔπαθον σήμερον κατ'ὄναρ δι'αὐτόν*). Cette souffrance nous rappelle certainement cette prophétie de Jésus à ses disciples: «Et vous serez haïs de tous à cause de mon nom» (Mt 10,22; 24,9) et «quand on vous persécutera à cause de moi» (Mt 5,11). Cette comparaison par analogie laisse transparaître que, même si la femme du gouverneur romain ne fait pas partie du groupe des disciples officiels de Jésus, elle partage néanmoins, par sa souffrance à cause de Jésus, le destin de ces derniers⁹⁶. Une païenne qui passe ainsi du rôle de l'opposition au rôle

⁹⁴ Cf. E.Schweizer, Matthäus 334.

⁹⁵ Cf. F.Wilk, Jesus 142.

⁹⁶ Cf. U.Poplutz, Welt 94.

de l'adjuvant, voilà qui est non seulement surprenant, mais aussi lourd de sens en ceci qu'elle anticipe le futur.

Enfin, la femme de Pilate en reconnaissant en Jésus «le juste», se place aux côtés d'autres figures païennes paradigmatiques du premier évangile. Ainsi, que cette païenne reçoive une révélation de Dieu pendant que tout le peuple juif la rejette, correspond bien à cette réaction du centurion païen au pied de la croix qui confesse à son tour la filiation divine de Jésus: «Vraiment celui-ci était fils de Dieu!» (Mt 27,54)⁹⁷. De même l'intervention de la femme de Pilate va dans le même sens que la confession de foi de la femme cananéenne (Mt 15, 21-28) et celle du centurion de Capharnaüm (Mt 8,5-13) qui ont reconnu le caractère universel de la messianité de Jésus, en tant qu'il est Messie pour Israël et Messie pour toutes les nations, alors que les juifs s'enfermaient dans un particularisme sans égal. C'est d'ailleurs la foi de ces païens en l'universalisme du salut apporté par Jésus, qui leur a valu la guérison de leurs enfants (Mt 8,13; 15,28). C'est cette universalité de la mission et du salut qui vient clore l'évangile de Matthieu et que nous allons enfin découvrir de fond en comble dans l'analyse du manifeste de Jésus ressuscité, aux onze disciples sur la montagne de Galilée (Mt 28,16-20).

⁹⁷ Cf. *E.Schweizer*, Matthäus 333; *W.Wiefel*, Matthäus 473.

CHAPITRE IX: L'ENVOI EN MISSION UNIVERSELLE (Mt 28,16-20).

«La façon dont un écrit s'achève est toujours extrêmement révélatrice du but poursuivi par l'ensemble de l'œuvre»¹. Ce mot de *J.Zumstein* trouve toute son actualité dans cette finale de l'évangile de Matthieu. Car, après avoir ressenti les signaux d'universalisme tout au long de sa narration, l'évangéliste Matthieu révèle dans cette péricope qui clôt son évangile, la substance même de son projet à savoir l'ouverture à toutes les nations: «Allez donc, de toutes les nations faites des disciples» (Mt 28,19). Ainsi l'interdiction d'hier et la conscience d'être envoyé uniquement aux brebis perdues de la maison d'Israël (Mt 10,5 et Mt 15,24) deviennent recommandation dans la bouche de celui qui a autorité au ciel et sur la terre (Mt 28,18b). Pour éviter de sombrer dans des conclusions hâtives, analysons cette péricope pour découvrir la pensée de Matthieu dans ce qui peut être considéré à juste titre comme la clé de lecture de son évangile².

1. TEXTE ET TRADUCTION

16a:	<i>Οἱ δὲ ἑνδεκα μαθηταὶ ἐπορεύθησαν εἰς τὴν Γαλιλαίαν εἰς τὸ ὄρος</i>	Les onze disciples se rendirent en Galilée, à la montagne
b:	<i>οὗ ἐτάξατο αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς,</i>	que Jésus leur avait indiquée.
17a:	<i>καὶ ἰδόντες αὐτὸν</i>	Et l'ayant vu,
b:	<i>προσεκύνησαν,</i>	ils se prosternèrent;
c:	<i>οἱ δὲ ἐδίστασαν.</i>	certains cependant doutèrent.
18a:	<i>Καὶ προσελθὼν</i>	Et s'avancant,
b:	<i>ὁ Ἰησοῦς ἐλάλησεν αὐτοῖς</i>	Jésus leur parla,
c:	<i>λέγων</i>	disant:
d:	<i>ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς.</i>	«Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre.
19a:	<i>πορευθέντες οὖν</i>	Allez donc,
b:	<i>μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη,</i>	faites des disciples de toutes les nations,
c:	<i>βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος,</i>	en les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit,
20a:	<i>διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα</i>	en leur enseignant à garder tout ce que
b:	<i>ἐνετείλαμην ὑμῖν</i>	je vous ai prescrit.
c:	<i>καὶ ἰδοὺ ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος.</i>	Et voici que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde.»

¹ *J.Zumstein*, Matthieu 28. Allant dans le même sens *E.Charpentier*, Matthieu 6, estimait pour sa part que pour découvrir la pensée d'ensemble de Matthieu, le plus simple est de commencer par la fin.

² Cf. *U.Schnelle*, *Theologie* 405.

2 DÉLIMITATION ET STRUCTURE DE Mt 28,16-20.

2.1 DÉLIMITATION.

La dernière péricope de l'évangile de Matthieu (Mt 28,16-20) se détache très clairement de son contexte antécédent. Car, après avoir raconté l'apparition du Christ ressuscité aux saintes femmes à Jérusalem (Mt 28,9-10), Matthieu raconte maintenant l'apparition du Ressuscité aux Onze en Galilée (Mt 28,16-20). Ce changement de lieu est une preuve que Mt 28,16 commence une nouvelle unité littéraire³. De plus, dans les versets qui précèdent (Mt 28,11-15), les grands prêtres, les anciens du peuple et les soldats étaient les sujets de l'action, tandis que dans notre texte ce sont les disciples et Jésus ressuscité qui en constituent les principaux acteurs. Il y a donc ici non seulement un changement de lieu de l'action, mais aussi un changement des personnages, changement qui introduit cette ultime rencontre de Jésus avec ses disciples⁴.

2.2 STRUCTURE.

Sur le plan structural, ce passage se subdivise en deux parties, à savoir la partie narrative (vv. 16-17) et le discours final de Jésus ressuscité (vv. 18-20)⁵. Cette subdivision bipartite se justifie également par le changement du sujet dans la scène. En effet dans les vv. 16-17, les onze disciples constituent le sujet de l'action et dans les vv. 18-20, le seul sujet est le Ressuscité. Le discours de Jésus, pour sa part, se structure aussi en deux parties: une courte introduction au discours (v. 18a) et le discours de Jésus proprement dit qui est composé de trois éléments constitutifs qui se laissent distinguer sur le plan syntaxique par les temps des verbes qui les gouvernent. Ainsi la parole sur l'autorité (*ἐξουσία*) qui a été donnée au Ressuscité est à l'aoriste (*ἔδωκεν*) (v. 18b), l'ordre de mission donné aux disciples (vv. 19-20a) est à l'impératif (*μαθητεύσατε*) soutenu par deux participes (*βαπτίζοντες* et *διδάσκοντες*), enfin la promesse de présence perpétuelle parmi les siens (v. 20b) est au présent (*εἰμι*)⁶. Tout ceci est soudé de manière rhétorique par la multiplication d'expressions gouvernées par l'adjectif *πᾶς* (*πᾶσα ἐξουσία, πάντα τὰ ἔθνη, πάντα ὅσα ἐνετειλάμην, πάσας τὰς ἡμέρας*) qui procure à

³ Cf. G. Tisera, *Universalism* 285.

⁴ Cf. G. Scheuermann, *Gemeinde* 242.

⁵ Cf. U. Luz, *Matthäus IV* 429; J. Gnilka, *Matthäus II* 501; W. Grundmann, *Matthäus* 573; H. Frankemölle, *Matthäus II* 538; G. Scheuermann, *Gemeinde* 242. Pour P. Bonnard, *Matthieu* 416 ce texte se compose de trois éléments qui sont: un récit d'apparition précédé d'une localisation assez vague (vv. 16-17), des instructions du Ressuscité aux Onze (vv. 18-20a) et une promesse du Ressuscité à ces mêmes disciples (v. 20b).

⁶ Cf. G. Strecker, *Weg* 208-211; H. Frankemölle, *Jahwebund* 45; J. Gnilka, *Matthäus II* 502; U. Luz, *Matthäus IV* 429; H. Frankemölle, *Matthäus II* 538; G. Scheuermann, *Gemeinde* 242.

l'ensemble de la péricope un ton universel⁷. De cette analyse découle donc cette structure⁸.

⁷ Cf. *U.Luz*, Matthäus IV 429; *J.Gnilka*, Matthäus II 502; *G.Friedrich*, Struktur 173.

⁸ Nous avons adapté notre structure à celle de *G.Scheuermann*, Gemeinde 243, qui nous paraît plus synthétique et plus claire.

Le Manifeste du Ressuscité (vv. 16-20).

I. La narration (vv. 16-17).

II. Le discours final du Ressuscité (vv. 18-20)

- 1) Introduction narrative (v. 18a)
- 2) Le discours proprement dit (vv. 18b-20).
 - a) L'autorité de Jésus (v. 18b).
 - b) L'ordre de mission (vv. 19-20a).
 - c) La promesse d'assistance (v. 20b).

3. ANALYSE ET STRUCTURE DES ACTANTS.

3.1 INVENTAIRE ET CARACTÉRISATION DES ACTANTS.

La première grande figure que nous voulons évoquer dans ce texte c'est Dieu. Car bien que passif, il joue un rôle de premier plan, en ce sens que c'est lui qui légitime cette grande mission vers toutes les nations, en donnant du pouvoir à Jésus, comme l'indique si bien le passif divin *ἐδόθη* et ceci sur toutes les créatures sans exception aucune, comme le confirme le couple *ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς*, ainsi que le quadruple usage du mot *πᾶς* dans cette déclaration sur l'autorité et qui est d'ailleurs une expression caractéristique de Matthieu pour mettre en relief la dimension de cette autorité⁹.

C'est fort de cette autorité qu'il a reçue de Dieu, que le Christ ressuscité, qui est le personnage principal de la péricope, peut donner l'ordre de mission à ses disciples (vv. 18-20a) et les assurer de son assistance perpétuelle dans l'accomplissement de leur mission (v. 20b). Il y a donc ici comme une évolution dans la pensée qui peut se résumer comme suit: Le Christ ressuscité, à qui tout pouvoir a été donné par Dieu au ciel et sur la terre, envoie ses disciples en mission, et leur est toujours d'une grande utilité dans l'exercice de leur fonction¹⁰. Il apparaît donc clairement dans cette optique que Jésus joue ici un double rôle. D'une part il envoie les Onze en mission et d'autre part il les aide à accomplir cette mission.

Le troisième actant c'est le groupe des disciples. Ce sont eux qui sont les héros de la mission. Ce qui les caractérise c'est l'obéissance et la soumission. Car ils se rendent en Galilée comme Jésus le leur a ordonné (Mt 28,16). Leur comportement oscille entre l'adoration (*προσεκύνησαν*) et le doute (*ἐδίστασαν*) (V.17). Ils reçoivent leur autorité de celui qui a autorité sur les créatures. Si en Mt 10, la mission des apôtres avait pour but d'actualiser les œuvres de Jésus, qui consistent dans la proclamation de la proximité du règne des cieux, la guérison des malades, la

⁹ Cf. H. Langkammer, „πᾶς“, EWNT III 116; G. Tisera, Universalism 298.

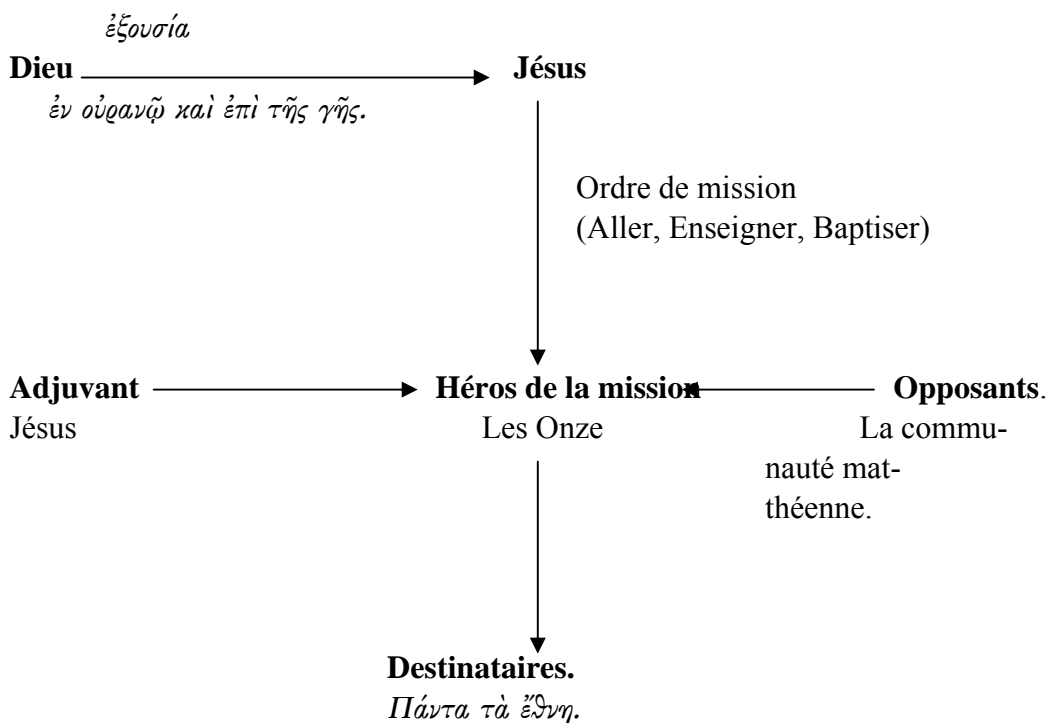
¹⁰ Cf. G. Scheuermann, „Gemeinde 242-243.

résurrection des morts, la purification des lépreux et l'expulsion des démons (Mt 10,7-8), mieux de participer à l'ordre de mission de Jésus¹¹, ici les disciples sont envoyés en mission avec comme objectif de faire de toutes les nations des disciples (μαθητεύειν) en les enseignant et les baptisant (Mt 28,19-20b).

Le quatrième actant, ce sont les destinataires. Si en Mt 10, les destinataires de la mission étaient exclusivement les brebis perdues de la maison d'Israël (Τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ) (Mt 10,6), ici, dans notre texte, les destinataires sont πάντα τὰ ἔθνη, toutes les nations, dans un sens global et universel (Mt 28, 19).

Enfin, un dernier actant que nous pouvons évoquer, c'est bien le groupe des opposants, c'est-à-dire ceux qui étaient hostiles à une mission auprès des païens. Nous pouvons penser ici à certains membres de la communauté matthéenne, aux juifs en général ou alors à leur gouvernement. Cette analyse nous fait donc aboutir à la structure ci-après.

3.2 STRUCTURE DES ACTANTS.



4. CRITIQUE DES FORMES.

La question du genre littéraire est la plus controversée de toute cette péricope¹². La multiplicité des propositions, que *J.Gnilka* juge plus déprimantes que

¹¹ Cf. *U.Luz*, Matthäus II 79.83; *U.Poplutz*, Welt 122.

¹² Cf. *J.Gnilka*, Matthäus II 502; *G.Friedrich*, Struktur 139-162.

convainquantes¹³, en est une illustration. C'est ainsi que *A.Sand* remarquait avec beaucoup d'ironie que la finale de l'évangile de Matthieu, qui a été considérée à juste titre comme la clé de lecture du premier évangile, a besoin elle-même d'être d'abord décodée¹⁴. Ainsi dans le but de décoder ce texte, *U.Luz* commence par opérer une distinction entre le genre littéraire de l'ensemble de la péricope (Mt 28,16-20) et le genre littéraire de la parole du Seigneur (Mt 28,18b-20)¹⁵. En ce qui concerne l'ensemble de la péricope (vv. 16-20), *U.Luz* estime qu'il s'agit d'un récit d'apparition qui culmine sur un mandat¹⁶. Cependant, en rapprochant notre passage à d'autres récits d'apparition (Mt 28,9-10; Mc 16,14-18; Jn 20,19-23.26-29; Lc 24,36-49; Ac 1,4-8), nous constatons que certaines caractéristiques importantes manquent à Mt 28,16-20 pour être qualifié de récit d'apparition. Par exemple ni Jésus, ni son apparition ne sont décrits ici comme en Jn 20,19-23. 26-29. L'apparition est juste signifiée dans notre texte par le participe *ιδόντες*¹⁷. Ensuite le constat de la reconnaissance du Ressuscité par les disciples dans de pareils récits (Lc 24,31; Jn 21,12) manque littéralement dans notre péricope. Par ailleurs, aucune allusion n'est faite sur la disparition du Ressuscité à la fin comme par exemple en Lc 24,31.51. On assiste au contraire dans notre passage à la promesse de présence perpétuelle parmi les Siens. Le motif du doute en Mt 28,17b semble concorder avec les autres récits des apparitions pascales (Lc 24,38; Jn 20,25), mais aucune évocation n'est faite dans notre texte, de la dissipation de ce doute des disciples par Jésus. Toutes ces différences sus-évoquées laissent percevoir que Mt 28,16-20 est d'un genre particulier¹⁸ par rapport aux autres récits d'apparitions, et qu'il vaudrait mieux chercher son genre littéraire ailleurs que dans cette rubrique.

Pour ce qui est de la parole de Jésus (Mt 28,18b-20), les propositions sont aussi nombreuses. *R.Bultmann* en son temps voyait en Mt 28,18b-20 une légende cultuelle qui devait fonder l'institution du baptême¹⁹. Mais par manque d'une argumentation détaillée, une telle proposition ne pouvait vivre que l'espace d'un matin²⁰. A sa suite, une autre école a propagé une thèse selon laquelle Mt 28,18b-20 est un récit d'intronisation²¹ comme par exemple Phil 2,6-11; 1 Tim 3,16; Hebr 1,5-14. Pour une meilleure appréciation de cette thèse, nous allons tenter une étude comparative entre Phil 2,6-11 et Mt 28,18-20.

	Phil 2,6-11		Mt 28,18b-20
--	-------------	--	--------------

¹³ Cf. *J.Gnilka*, Matthäus II 502.

¹⁴ Cf. *A.Sand*, Matthäus 599. Dans le même ordre d'idée, *J.Lange*, Erscheinen 19, montrait que cette clé de lecture de tout le livre est en même temps le texte, dans lequel comme dans aucun autre, les problèmes de tout le livre se rassemblent comme dans un foyer.

¹⁵ Cf. *U.Luz*, Matthäus IV 432.

¹⁶ Cf. *U.Luz*, Matthäus IV 432.

¹⁷ Cf. *U.Luz*, Matthäus IV 432.

¹⁸ *J.Gnilka*, Matthäus II 504, soulignait également cette particularité qui est attestée par la prédominance du discours par rapport à la narration dans notre passage.

¹⁹ Cf. *R.Bultmann*, Geschichte 310.

²⁰ Cf. *J.Gnilka*, Matthäus II 502.

²¹ Cf. *O.Michel*, Abschluß 22; *J.Jeremias*, Verheißung 32.

V. 6:	Lui étant dans la forme de Dieu n'a pas usé de son droit d'être traité comme un dieu,	V. 18b	Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre.
V. 7:	mais il s'est dépouillé prenant la forme d'esclave. Devenant semblable aux hommes et reconnu à son aspect comme un homme,	V. 19	Allez donc, de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit,
V. 8:	il s'est abaissé, devenant obéissant jusqu'à la mort, à la mort sur la croix.	V. 20	et leur apprenant à observer tout ce que je vous ai prescrit. Et voici que je suis avec vous pour toujours jusqu'à la fin de l'âge.
V. 9:	C'est pourquoi Dieu l'a souverainement élevé et lui a conféré le nom qui est au-dessus de tout nom,		
V. 10	afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse dans les cieux, sur la terre et sous la terre,		
V. 11	et que toute langue proclame que le Seigneur c'est Jésus Christ à la gloire de Dieu le Père.		

En effet, le schéma classique d'une intronisation comporte trois éléments fondamentaux à savoir la présentation, la proclamation et l'acclamation²². Or ce tableau synoptique laisse percevoir qu'il y a des éléments en Mt 28,18b-20 qui sont absents dans un texte d'intronisation, et des éléments contenus dans ce texte qui n'ont pas de correspondance dans notre péricope. Ainsi, si nous comparons la parole sur l'autorité (v. 18b) avec la présentation (Phil 2,6-9), on constatera une nette différence. Car dans le cadre des récits d'intronisation, l'élu est présenté par quelqu'un d'autre, tandis que dans notre texte, il est question d'une présentation de soi-même avec les paroles de légitimation de Dieu²³. Ensuite en considérant l'annonce de la Bonne Nouvelle à toutes les nations (Mt 28,19) comme une correspondance de la proclamation (Phil 2,11), il est évident que l'acclamation manque dans notre péricope, tout comme la promesse d'assistance perpétuelle est totalement absente en

²² Cf. *J.Gnilka*, Matthäus II 502; *U.Luz*, Matthäus IV 432.

²³ Cf. *H.Frankemölle*, Matthäus II 545; *J.Gnilka*, Matthäus II 502.

Phil 2,6-11²⁴. Toutes ces différences montrent donc que Mt 28,18b-20 ne rassemble pas toutes les caractéristiques pour un récit d'intronisation. Voilà qui a amené d'autres commentateurs à établir des parallèles entre Mt 28,18b-20 et un discours de révélation ou un discours de Dieu comme Gn 46,3-4a²⁵. Pour mieux apprécier cette thèse, nous allons comparer les deux péripécopes. Pour ce faire, nous voulons d'abord rendre le texte de Gn 46,3-4a dans son intégralité:

«Dieu reprit: Je suis Dieu, le Dieu de ton père. N'aie pas peur de descendre en Égypte, car là-bas je ferai de toi une grande nation. C'est moi qui descendrai avec toi en Égypte, c'est moi aussi qui te ferai remonter.»

Dans cet oracle de Dieu, nous pouvons reconnaître la présentation de Dieu par lui-même (v. 3a) qui, selon nous, peut correspondre à la parole sur l'autorité en Mt 28,18b. De même dans les deux textes, on peut repérer la promesse d'assistance (Mt 28,20b et Gn 46,4a). Pour ce qui est de l'ordre de mission, on ne le retrouve clairement défini que chez Matthieu (vv. 19-20a). Et voilà qui met en défaut cette thèse.

Une autre tentative pour déterminer le genre littéraire de Mt 28,18b-20 fut celle de H. Frankemölle²⁶, qui a voulu comprendre Mt 28,18b-20 à partir de l'édit de Cyrus²⁷ pour le classer dans le genre littéraire de «Bundesformular», car il interprétait la finale de Matthieu comme le renouvellement de l'alliance par Jésus²⁸. Cependant, une comparaison entre les deux textes nous fait découvrir qu'il existe entre eux des différences considérables.

	2 Chr 36,23		Mt 28,18b-20
23a:	<i>τάδε λέγει Κύριος βασιλεὺς Περσῶν πάσας τὰς βασιλείας τῆς γῆς ἔδωκέν μοι κύριος ὁ θεὸς τοῦ οὐρανοῦ καὶ αὐτός ἐνετείλατό μοι οἰκοδομῆσαι αὐτῷ οἶκον ἐν Ἱερουσαλήμ.</i>	18b:	<i>ὁ Ἰησοῦς ἐλάλησεν αὐτοῖς λέγων ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς.</i>

²⁴ Cf. J.Gnilka, Matthäus II 502; U.Luz, Matthäus IV 433.

²⁵ Nombreux sont les pourfendeurs de cette thèse. Il faut commencer par M.Dibelius, Formgeschichte 279.285, qui parlait d'un oracle de révélation dont la caractéristique serait la relation entre la recommandation de soi et l'appel à la prédication. Ensuite F.Hahn, Sendungsauftrag 34, dans le même ordre d'idée parle d'un discours de révélation. Quant à WTrilling, Israel 47-49 et G.Friedrich, Struktur 166, ils parlaient d'un discours de Dieu tout court.

²⁶ Cf. H.Frankemölle, Jahwebund 51-53.

²⁷ «Ainsi parle Cyrus, roi de Perse: Yahvé, le Dieu du ciel, m'a remis tous les royaumes de la terre; c'est lui qui m'a chargé de lui bâtir un Temple à Jérusalem, en Juda. Quiconque, parmi vous, fait partie de tout son peuple, que son Dieu soit avec lui et qu'il monte!» (2Chr 36,23)

²⁸ Cf. H.Frankemölle, Jahwebund 42.

	<i>ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ.</i>		
b:	<i>τίς ἐξ ὑμῶν ἐκ παντὸς τοῦ λαοῦ αὐτοῦ; ἔσται ὁ θεὸς αὐτοῦ μετ'αὐτοῦ</i>	20b:	<i>καὶ ἰδοὺ ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος.</i>
c:	<i>καὶ ἀναβήτω.</i>	19:	<i>πορευθέντες οὖν, μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος.</i>

Comme nous pouvons le constater à partir de ce tableau, les contacts entre 2Chron 36,23 et Mt 28,18b-20 sont palpables en ce qui concerne le don d'autorité (2Chron 36,23a// Mt 28,18b) et la promesse d'assistance (2Chron 36,23b// Mt 28,20b). Mais l'ordre de mission en Mt 28,19 n'a aucun parallèle dans l'édit de Cyrus²⁹.

Toute cette panoplie d'hypothèses, à savoir que la fin de l'évangile de Matthieu était un récit d'apparition, une légende culturelle, un texte d'intronisation, un oracle de révélation ou de Dieu, un formulaire d'alliance, ont montré leurs limites. Car Mt 28,16-20 ne se laisse classer dans aucune de ces catégories. Autant donc à notre avis renoncer à parler du genre littéraire de Mt 28,16-20 et le présenter en définitive comme un texte «sui generis»³⁰, qui doit se laisser interpréter comme tel.

5. TRADITION ET REDACTION.

Le travail rédactionnel de l'évangéliste Matthieu se ressent dans les derniers versets du premier évangile soumis à notre étude. Pour mieux le découvrir, nous allons analyser le texte suivant les différentes séquences issues de sa structure.

5.1 L'INTRODUCTION NARRATIVE (vv. 16-18a).

D'un point de vue terminologique, nous pouvons déceler la main de l'évangéliste Matthieu dans cette première partie de la scène³¹. De même sur le plan du

²⁹ Cf. *J.Gnilka*, Matthäus II 503; *U.Luz*, Matthäus IV 433 (note 22), parle des rapports extrêmement minimes entre les deux parties.

³⁰ *U.Luz*, Matthäus IV 433, a abouti à une conclusion semblable et l'exprimait en ces termes: "Obwohl Mt 28,18b-20 in vielfältiger Weise in biblischen Traditionen verwurzelt ist, möchte ich hier formal von einem mt „Unikat“ sprechen und auf eine Gattungsbestimmung verzichten. „ De même *J.Gnilka*, Matthäus II 504, faisait ce constat pertinent: bien que Mt 28,16-20 respire le langage de l'AT, il est en définitive un texte qui présente quelque chose de particulier et doit être aussi interprété comme tel.

³¹ Le vocabulaire ici est caractéristique du style matthéen: *μαθηταί* 73/46/37/78; *ἐπορεύθησαν* 29/3/51/13; *ἰδόντες*; *προσεκύνησαν* 13/2/2/11; *προσελθὼν* 52/5/10/1; *ἐλάλησεν* 26/21/31/60; *λέγων* 289/202/217/266. Cf. *R.Morgenthaler*, Statistik; *U.Luz*, Matthäus I 35-53; *G.Barth*, Gesetzesverständnis 123 (voir note 1); *G.Scheuermann*, Gemeinde 243; *U.Schnelle*, Theologie 405; Einleitung 272.

contenu, il y a certains motifs dans cette séquence qui ont des liens étroits avec la conception narrative du premier évangile. C'est ainsi que *οἱ ἕνδεκα* nous rappelle Mt 27,3-10 où Judas, à cause de sa trahison, s'est exclu du groupe des Douze. Le départ des disciples *εἰς τὴν Γαλιλαίαν* nous rappelle les messages de l'ange et du Ressuscité aux femmes (Mt 28,7.10). Toutefois, à côté de cette empreinte matthéenne qui est sensible dans cette séquence, il faut souligner qu'il existe d'autres motifs comme *ὄρος* et *δισταγμός* (le doute) qui sont objet de controverse³². En définitive, que ce soit sur le plan du langage ou du point de vue du contenu, nous pouvons, comme la majorité des commentateurs imputer cette introduction narrative à la main du rédacteur³³.

5.2 LE DISCOURS SUR L'AUTORITÉ (v. 18b).

La très grande proximité du langage entre la parole sur l'autorité du ressuscité et Dan 7,14 est problématique et a depuis toujours alimenté la discussion dans le monde de l'exégèse³⁴. Comparons ces deux textes.

	Dan 7,14		Mt 28,18b
V. 14:	<i>Καὶ ἐδόθη αὐτῷ ἐξουσία, καὶ πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς κατὰ γένη καὶ πᾶσα δόξα αὐτῷ λατρεύουσα. Καὶ ἡ ἐξουσία αὐτοῦ ἐξουσία αἰώνιος, ἣτις οὐ μὴ ἀρῶν, καὶ ἡ βασιλεία αὐτοῦ, ἣτις οὐ μὴ φθαρῶν.</i>	V. 18b:	<i>ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς.</i>

Comme le montre ce tableau, le contenu de Dan 7,14 est bien la transmission du pouvoir sur toutes les nations au Fils de l'homme et l'existence éternelle de son règne: «A lui fut conféré empire, honneur et royaume, et tous les peuples, nations et langues le servirent. Son empire est un empire éternel qui ne passera point, et son royaume ne sera point détruit». A bien regarder, seules les deux idées de la première partie du verset (v. 14a) à savoir la transmission du pouvoir et le règne sur tous

³² En effet les commentateurs comme *G.Strecker*, Weg 208; *J.Lange*, Erscheinen 436-445. 475-478; *G.Lüdemann*, Auferstehung 165, considèrent ces deux motifs comme une rédaction matthéenne, tandis que *J.Gnilka*, Matthäus II 505, trouve que la montagne qui n'est pas évoquée dans les instructions des vv. 7.10 et le motif du doute proviennent d'une directive fixée d'avance et que Matthieu a modifiée.

³³ En dehors de *J.Gnilka*, Matthäus II 505, qui est plus nuancé à ce sujet en affirmant que l'introduction vv. 16-18a est en grande partie arrangée par Matthieu, les autres commentateurs comme *G.Strecker*, Weg 208; *H.Frankemölle*, Jahwebund 46; *G.Lüdemann*, Aufsertehung 168 considèrent cette introduction comme totalement rédactionnelle.

³⁴ Pour *U.Luz*, Matthäus IV 431 par exemple le langage en Mt 28, 18b n'est pas matthéen, parce que ce verset rappelle le discours sur l'autorité de Dan 7,14. De même pour *P.Bonnard*, Matthieu 418 l'origine de cette expression est daniélique et se rattache à la christologie du Fils de l'homme. Abondant dans le même sens, *O.Michel*, Abschluß 22, voyait en Mt 28,18b une transformation christologique de la parole de Daniel (Dan 7,13-14).

les peuples sont comparables à Mt 28,18b. Car ici, il est également question de la transmission du pouvoir au Ressuscité et de la description de l'espace de son règne³⁵. Cette parenté entre les deux textes sur le contenu se vérifie aussi dans leur parenté du point de vue terminologique. Ainsi à la formulation matthéenne ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία correspond la formulation καὶ ἐδόθη αὐτῷ ἐξουσία de Dan 7,14. Ajoutons à cela le fait que le verbe dans les deux cas est à l'aoriste. Cependant, malgré ces ressemblances et correspondances, il existe aussi des différences entre ces deux textes³⁶. Ces trois différences montrent, aux dires de *W.Trilling* qu'il est question chez Matthieu d'une modification personnelle du texte³⁷. Et de fait, les relations entre Mt 28,18b et les autres discours sur l'autorité comme en Mt 11,27: «πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρὸς μου.» renvoient également à ceux connus dans le NT (Jn 3,35;1,189) avec les mêmes représentations de l'autorité de Jésus que Matthieu a reprises ici. Toute cette ambiguïté amène ainsi les commentateurs à apprécier différemment le discours sur l'autorité de la finale de Matthieu (Mt 28,18b)³⁸. Somme toute, avec la juxtaposition des termes οὐρανός et γῆ, Mt 28,18b évoque les motifs pré-matthéens³⁹.

5.3 L'ORDRE DE MISSION (vv. 19-20a).

Cette parole porte dans son langage comme dans son contenu les empreintes de Matthieu. Ce travail rédactionnel peut déjà se vérifier dans l'emploi du verbe μαθητεύσατε⁴⁰ qui est central dans cette péricope et que seul Matthieu parmi tous

³⁵ Cf. *W.Trilling*, Israel 7.

³⁶ *W.Trilling*, Israel 7, en a énuméré trois. Premièrement du point de vue du vocabulaire, le texte de Matthieu a seulement le mot ἐξουσία, tandis que Dan 7,14 a ἐξουσία, τιμή et βασιλεία. C'est dire que, ce qui chez Dan 7,14 a été dans un style hymnique largement développé, a été résumé par Matthieu dans le seul mot ἐξουσία. Deuxièmement la puissance du règne chez Dan 7,14 est αἰώνιος tandis qu'elle n'est certifiée chez Matthieu que par l'adjectif πᾶσα, dont le caractère totalisant confère à la péricope toute sa particularité. Troisièmement le texte de Daniel parle d'un règne sur tout l'univers, c'est-à-dire sur tous les habitants de la terre. Il est en fait question ici d'un royaume théocratique et eschatologique avec une composante politique. Matthieu parle aussi d'un règne sur l'univers, cependant avec l'expression vétéro-testamentaire «au ciel et sur la terre». Ici, il ne s'agit pas seulement et d'abord du monde des païens, mais de toute la création, Dieu étant le Seigneur du ciel et de la terre (Mt 11,25). Voir aussi *J.Gnilka*, Matthäus II 508, qui estime qu'il est question chez Daniel de la théocratie et chez Matthieu de la théologie de la création.

³⁷ Cf. *W.Trilling*, Israel 7.

³⁸ Ainsi *G.Strecker*, Weg 209, considère Mt 28,18b comme traditionnel. *J.Gnilka*, Matthäus II 505; *G.Friedrich*, Struktur 173 tiennent aussi cette position pour probable. Quant à *W.Trilling*, Israel 7 et *G.Scheuermann*, Gemeinde 244, ils sont d'avis que Mt 28,18b porte la main du rédacteur. Mais la position nuancée de *U.Luz*, Matthäus IV 432 (note 17) nous paraît sage. Il montre en effet que Mt 28,18b pourrait être traditionnel, mais il veut néanmoins réveiller les réminiscences de Mt 6,10; 11,27 et des occurrences du mot ἐξουσία (Mt 7,29; 9,6; 10,1; 21,23-27).

³⁹ Cf. *U.Schnelle*, Theologie 405; Einleitung 272.

⁴⁰ En fait, ce verbe n'apparaît que trois fois dans l'évangile de Matthieu (Mt 13,52; 27,57; 28,19) et une autre fois seulement dans le NT (Ac 14,21). Cf. *R.Morgenthaler*, Statistik 118; *U.Luz*, Matthäus IV 44; *K.Aland/W.Bauer*, Wörterbuch 985.

les synoptiques utilise. Ce verbe est soutenu par trois participes qui sont également matthéens⁴¹. Le verbe *πορεύεσθαι* par exemple revient sous forme rédactionnelle en Mt 9,13; 10,7; 18,12; 21,6. D'autres mots comme *οὐν*⁴², *τηρεῖν*⁴³, *πάντα ὅσα* et *ἐνετειλάμην*⁴⁴ font aussi partie du vocabulaire de Matthieu⁴⁵. En définitive, les paroles de l'ordre de mission reflètent à n'en point douter le travail rédactionnel de l'évangéliste⁴⁶, à l'exception de la formule trinitaire du baptême qui est issue, comme le pensent la majorité des commentateurs, de la tradition liturgique, de la communauté matthéenne⁴⁷. Le souci d'une bonne intelligence de cette formule baptismale motive cet excursus.

La formule trinitaire du Baptême «εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος» ne se rencontre nulle part ailleurs dans le NT qu'en Mt 28,19⁴⁸. Car lorsqu'on célébrait le baptême dans l'église primitive, on utilisait non pas la formule trinitaire, mais plutôt la formule christologique «ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ»⁴⁹. Cependant cette formule trinitaire telle qu'elle est connue en Mt 28,19 se retrouve textuellement identique dans la Didachè⁵⁰ au sujet du baptême: «βαπτίσατε εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος». Mais, la correspondance de la formule dans les deux textes ne signifie en aucun cas que la Didachè aurait cité l'évangile de Matthieu, mais tout simplement la dépendance commune des deux textes de la pratique de la liturgie⁵¹. Mt 28,19 et Did. 7,1.3 représentent ainsi les plus anciennes références de la formule trinitaire du baptême. Le fait d'ailleurs que cette formule se retrouve dans les écrits contemporains de la Didachè (comme Just. Apol. I,61,3; Ign. Magn 13,2; Od Sal. 23,20) en est une confirmation⁵². Toutefois l'insertion dans la même Didachè d'une autre formule qui évoque les baptisés au nom du Seigneur «οἱ

⁴¹ *πορευθέντες* 29/3/51; *βαπτίζοντες* 7/13/10; *διδάσκοντες* 14/17/17. Cf. R.Morgenthaler, Statistik 134. 82. 88.

⁴² Mt: 57, Mc: 5, Lc: 31.

⁴³ Mt: 6, Mc: 1, Lc: 0.

⁴⁴ Mt: 4, Mc: 2, Lc: 1.

⁴⁵ Cf. U.Luz, Matthäus I 35-53; G.Strecker, Weg 209.

⁴⁶ Cf. K-C,Wong, Theologie 95; G.Friedrich, Struktur 174 dont le résultat est qu'aussi bien du point de vue terminologique, que sur le plan du contenu, l'ordre de mission (vv. 19-20a) a été de fond en comble organisé par Matthieu. G.Scheuermann, Gemeinde 244, pour sa part est convaincu que les vv. 19-20a proviennent de Matthieu et reflètent en plus les expériences particulières de sa communauté.

⁴⁷ Cf. Cf. G.Strecker, Weg 209; J.Gnilka, Matthäus II 504; G.Friedrich, Struktur 172; U.Luz, Matthäus I 60; G.Scheuermann, Gemeinde 244; U.Schnelle, Theologie 405; Einleitung 273.

⁴⁸ Cf. H.Frankemölle, Matthäus II 548; A. von Dobbeler, Restitution 40.

⁴⁹ Cf. Ac 2,38; 8,16; 10,48; 19,5; 1Cor 1,13; Gal 3,27.

⁵⁰ La Didachè c'est l'enseignement des douze Apôtres. Il constitue le plus ancien écrit de l'Antiquité chrétienne. C'est un manuel catéchétique, liturgique et disciplinaire composé au début du second siècle et mis à la disposition des communautés chrétiennes de l'église primitive. Cf. W.Rordorf, Didachè 11; K.Niederwimmer, Didachè 271.

⁵¹ Cf. H.Köster, Überlieferung 191. Pour lui la formule trinitaire ne vient pas de l'évangile de Matthieu, mais de la pratique de la communauté; Pour P.Bonnard, Matthieu 416, cette correspondance vient du fait que la formule trinitaire du baptême était connue dans l'Église à la fin du premier siècle et dans un milieu assez proche de celui du premier évangile; K.Niederwimmer, Didachè 160; U.Luz, Matthäus IV 431.

⁵² Cf. K.Niederwimmer, Didachè 160; U.Luz, Matthäus IV 431.

βαπτισθέντες εἰς ὄνομα κυρίου» (Did. 9,5) pose le problème du texte original et prête ainsi le flanc à de nombreuses interprétations⁵³.

5.4 LA PROMESSE D'ASSISTANCE (v. 20b).

Dans cette phrase, les expressions caractéristiques du style matthéen sont bien présentes⁵⁴. De même pour ce qui du contenu, la promesse de la présence perpétuelle du Christ ressuscité parmi les Siens est une idée directrice de la théologie de Matthieu⁵⁵. On retrouve déjà cette pensée dans la signification du nom de Jésus (Mt 1,21) par «Emmanuel» en Mt 1,23 qui se traduit «Dieu avec nous». Il en est de même de la présence de Jésus dans la communauté des disciples en prière en Mt 18,20, de l'union de Jésus avec la communauté lors du repas eschatologique (Mt 26,29). Cette idée se rencontre enfin dans la réponse des disciples à l'exigence de suivre Jésus jusque dans la souffrance (Mt 26,38-40). Tous ces éléments réunis ensemble nous amènent à conclure que la rédaction matthéenne du v. 20b ne souffre aujourd'hui d'aucune controverse⁵⁶.

Au terme de cette analyse, nous pouvons conclure notre propos sur la tradition et la rédaction en Mt 28,16-20 en disant que, en dehors du discours sur l'autorité de Jésus (v. 18b), qui serait issu de la tradition à cause de sa parenté avec Dan 7,14 et de la formule baptismale trinitaire, qui provient sûrement de la pratique liturgique de la communauté matthéenne, le reste de notre péricope, aussi bien pour le contenu que pour le vocabulaire porte la marque du rédacteur matthéen⁵⁷.

⁵³ Cf. A.Vööbus, Traditions 36, qui estime que la formule trinitaire du baptême est née seulement au milieu du second siècle. Elle a donc été introduite ultérieurement, non seulement dans l'évangile de Matthieu, mais aussi dans Did. 7. La formulation de Did. 9,5 serait ainsi originale. Selon W.Rordorf, Didachè 170 (note 4), la juxtaposition de ces deux formules dans la Didachè vient du fait que la formule baptismale trinitaire était d'usage dans la mission pagano-chrétienne, tandis que dans la mission judéo-chrétienne on baptisait au nom de Jésus seul (Did. 9,5). Enfin W.Bieder, βαπτίζω, EWNT I 464 voyait dans la formule baptismale trinitaire l'interprétation de la formule originale de Did. 9,5.

⁵⁴ C'est le cas pour *καὶ ἰδοὺ* qui généralement introduit une proposition chez Matthieu; *ἐγώ* avec le verbe défini pour marquer l'insistance 210/104/215, et l'expression *συντέλεια τοῦ αἰῶνος* qu'on ne retrouve que chez Matthieu (5 fois) parmi tous les évangiles synoptiques. Cf. R.Morgenthaler, Statistik 90; U.Luz, Matthäus I 39.42.51; G.Friedrich, Struktur 175f.

⁵⁵ Cf. H.Frankemölle, Jahwebund 79.

⁵⁶ Cf. J.Gnilka, Matthäus II 505; G.Scheuermann, Gemeinde 244. Quant à U.Luz, Matthäus IV 432 (note 17), il considère Mt 28,20b comme une transformation matthéenne de 18,20.

⁵⁷ Cf. U.Luz, Matthäus IV 432; J.Gnilka, Matthäus II 505, qui émettent aussi des réserves quant à la considération de toute la péricope comme rédactionnelle. Par contre H.Frankemölle, Jahwebund 46; J.Lange, Erscheinen 180f qui considère Mt 28,16-20 comme une réédition de Mt 11,27; R.H.Gundry, Matthew 593-597; K-C.Wong, Theologie 96; G.Scheuermann, Gemeinde 243 sont d'avis que Mt 28,16-20 est entièrement rédactionnel.

6. INTERPRÉTATION DE Mt 28,16-20.

Mt 28,16-20 constitue non seulement la conclusion de l'évangile selon Saint Matthieu, mais aussi et surtout la clé de lecture pour une bonne intelligence de cet évangile. Ceci pour la simple raison que cette péricope constitue du point de vue thématique, le résumé de toute la narration matthéenne⁵⁸. Et de fait les différents thèmes et motifs contenus dans ce passage ne sont pas étrangers au premier évangile.

6.1 LA SEQUENCE NARRATIVE (vv. 16-18a).

6.1.1 LES ONZE.

A ne considérer dans un premier temps que la séquence narrative de ce texte (vv. 16-18a), on constatera très vite que l'évocation des onze disciples (v. 16a) n'est que la conséquence logique du dérapage de Judas, qui, pris de remords après avoir trahi son maître, alla se pendre, s'excluant par le fait même du groupe des Douze (Mt 27,3-10). Dans le discours missionnaire, ce sont ces Douze qui ont été appelés (Mt 10,1) et envoyés porter la Bonne Nouvelle uniquement aux brebis perdues de la maison d'Israël (Mt 10,5-6). Le fait qu'à la fin de l'évangile, ils ne sont plus que onze signifie que nous nous retrouvons ici après les événements décisifs de la mort et de la résurrection de Jésus⁵⁹. De même le départ des disciples en Galilée n'est motivé que par le message de l'Ange et du Ressuscité aux femmes (Mt 28,7.10) et devrait être lu comme la concrétisation de cette promesse de Jésus: «Mais après ma résurrection, je vous précéderai en Galilée» (Mt 26,32).

6.1.2 LA GALILÉE.

Pour ce qui est de la Galilée, son choix comme lieu de rencontre de Jésus ressuscité avec ses disciples n'est pas innocent. Ce choix souligne, à dire vrai l'importance qu'occupe cette partie du territoire dans la vie et l'activité du Jésus terrestre. En effet c'est en Galilée que Jésus se réfugia comme enfant par crainte des cruels dirigeants juifs (Mt 2,22). C'est ici également où l'évangile avait été d'abord prêché (Mt 4,17), et où les apôtres avait été choisis pour la mission qu'ils vont recevoir solennellement (Mt 4,18-22). C'est également le lieu où Jésus a commencé son activité publique, en enseignant et en guérissant les hommes de différents horizons (Mt 4,23-25). Nous pourrions même dire que c'est là qu'est née la communauté des disciples, ainsi que l'Église (Mt 16,13.18). Dans une citation d'accomplissement, Matthieu, reprenant

⁵⁸ Cf. *W.Trilling*, *Israel 21*. Il compte l'ordre de Mission Mt 28,18-20 parmi les textes les plus importants de toute la narration matthéenne. Dans le même ordre d'idée *O.Michel*, *Abschluß 21* considérait ce texte comme la clé de lecture pour une bonne compréhension de tout le livre. Quant à *H.Frankemölle*, *Matthäus II 549. 556*, il entend dans ce texte l'accord final de l'évangile de Matthieu, dans ce sens que les thèmes du livre se retrouvent condensés ici. Plus proche de nous, *J.Schmidt*, *Heilsverkündigung 359*, voyait en Mt 28,16-20 non seulement le point culminant, mais aussi la pierre angulaire de l'évangile de Matthieu.

⁵⁹ Cf. *G. Tisera*, *Universalism 291*.

les paroles du prophète Isaïe (Is 8,23) désigne la Galilée comme Galilée des nations (Mt 4,15), un territoire qui était entouré par des peuples païens et où il y avait peut-être aussi un mélange de cultures, de personnes et de races⁶⁰. Matthieu soulignait ainsi, par cette citation d'accomplissement, l'entrée messianique de Jésus en Galilée⁶¹. Au demeurant, le Christ ressuscité en fixant le rendez-vous à ses disciples en Galilée, avait pour intention de souligner l'accomplissement de son œuvre et sa continuité. Mieux, d'assurer l'identité du Ressuscité avec le Jésus terrestre⁶². Ceci montre en clair que le travail qu'auront à faire les disciples s'inscrit dans la droite ligne de celui de leur maître⁶³. Le choix de la Galilée est donc en définitive un signal fort de l'universalisme. Car de même que l'annonce de la Bonne Nouvelle est partie de la Galilée des nations, la mission devait aussi prendre son départ dans cette même Galilée pour briser ainsi les barrières entre ces différents peuples, ces différentes cultures, races et langues et atteindre ainsi l'humanité toute entière⁶⁴.

6.1.3 LA MONTAGNE.

Remarquable est aussi le motif de la montagne *εἰς τὸ ὄρος οὗ ἐτάξατο αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς* où Jésus avait donné rendez-vous à ses disciples. Bien que cette montagne ne soit évoquée ni dans le message de l'ange aux femmes (Mt 28,7), ni dans le message de Jésus lui-même (Mt 28,10)⁶⁵, il faut

⁶⁰ Pour de plus amples informations sur la Galilée des nations, voir Chapitre IV de notre travail.

⁶¹ Cf. *M.Völkel, Γαλιλαία*, EWNT I 560.

⁶² Cf. *J.Gnilka, Matthäus II 506; G.Maier, Matthäus II 500*. Pour lui, Jésus a commencé sa proclamation dans le pays montagneux de la Galilée. Maintenant il l'achève également dans ce même pays montagneux de la Galilée avec une promesse. C'est peut-être là un indice qui souligne l'importance du départ pour la Galilée. Car par ce fait, il est clair que le Ressuscité continue et accomplit l'œuvre du Jésus terrestre; *P.Bonnard, Matthieu 417* qui écrit avec à propos à ce sujet: «L'importance de la Galilée est ici surtout théologique: le Ressuscité retrouve ses disciples au lieu principal de son activité terrestre; cela suppose une continuité entre le Christ terrestre et le Christ ressuscité, continuité que le V. 20a soulignera explicitement».

⁶³ Cf. *A.Sand, Matthäus 597*. Tout comme l'appel à la conversion face à l'imminence du royaume de Dieu partit de la Galilée, estime A. Sand, de la même façon l'appel au rassemblement des peuples prend son point de départ en Galilée. Ce n'est pas la Judée (et Jérusalem) qui constitue la porte de sortie de l'action salvatrice de Dieu, mais plutôt la Galilée qui se trouve en périphérie. A travers ce parallèle consciemment établi par Matthieu, l'activité des disciples et de la communauté est étroitement liée à l'activité de Jésus.

⁶⁴ Cf. *R. Schnackenburg, Matthäus 289*. D'après la pensée de Schnackenburg, les onze disciples partent selon l'instruction en Galilée (7,10). Par là l'évangile retourne à son origine (4,15) et s'ouvre en même temps en grandes dimensions à toutes les nations; *M. J. Lagrange, Matthieu 543* estime, dans le même ordre d'idée, que Matthieu en faisant terminer son évangile avec la mention de la Galilée, voulait ainsi que la Bonne Nouvelle rentre d'où elle est partie.

⁶⁵ Cf. *H.Frankemölle, Matthäus II 539; R.Schnackenburg, Matthäus 289; U.Luz, Matthäus IV430; J.Gnilka, Matthäus II 506*.

souligner que la montagne, avec ses seize occurrences⁶⁶ joue un rôle important dans l'évangile de Matthieu. Jésus en effet commence sa vie publique par une tentation sur une haute montagne, où le diable lui promet tous les royaumes du monde avec leur gloire, si et seulement si, il se prosterne devant lui et l'adore (Mt 4,8). C'est sur la montagne également que Jésus va se révéler à la foule en prononçant son premier discours-programme (Mt 5,1; 7,29; 8,1). En Mt 14,23, la montagne est le lieu de refuge de Jésus pour prier. Jésus s'entretient avec ses disciples, guérit beaucoup de malades et opère la deuxième multiplication des pains sur la montagne (Mt 15,29). De même la transfiguration de Jésus a lieu sur la montagne (Mt 17,1.9). Enfin sur le mont des oliviers, Jésus s'entretient avec ses disciples et là aussi se passe son agonie et son arrestation (Mt 21,1; 26,30). Cependant le fait que le Ressuscité donne rendez-vous aux onze, non pas sur telle ou telle montagne, mais sur *la* montagne avec un article défini (τὸ ὄρος) nous amène à nous demander si Jésus n'avait pas en vue une montagne précise, parmi celles ci-dessus mentionnées. Bien que nombre de commentateurs aient considéré la montagne en Mt 28,16 non pas dans un sens géographique, mais plutôt comme un symbole⁶⁷, nous ne saurions tout de même nier l'aspect géographique de cette montagne, qu'un certain nombre de recoupements dans la narration matthéenne dévoilent. Ainsi la montagne en 28,16 nous rappelle d'entrée de jeu la troisième tentation de Jésus sur la montagne où le diable lui offre une domination universelle (Mt 4,8-10)⁶⁸. Cette domination universelle que Jésus refusait dans ladite tentation, il la reçoit enfin ici ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς (Mt 28,18b), à la seule différence qu'il ne la reçoit plus du diable, mais directement de Dieu, ainsi que le confirme si bien le passif divin ἐδόθη. Ensuite cette montagne de Mt 28,16 rappelle aussi la montagne sur laquelle Jésus de son vivant a tenu son premier discours-programme (Mt 5,1; 8,1), a enseigné avec autorité (Mt 7,29), a interprété la loi et les préceptes divins⁶⁹. Cette lecture est renforcée par le v. 20a où le Ressuscité ordonne à ses disciples d'aller apprendre à toutes les nations à observer

⁶⁶ Cf. Mt 4,8; 5,1. 14; 7,29; 8,1; 14,28; 15,29; 17,1.9.20; 18,12; 21,1; 24,3.16; 26,30; 28,16.

⁶⁷ Cf. R.Schnackenburg, Matthäus 289. En effet l'auteur trouve que la montagne que Jésus a recommandée à ses disciples, et à laquelle il n'avait pas jusqu'ici fait allusion, est moins comme la montagne du sermon sur la montagne, la montagne des actes de guérisons ou la montagne de la transfiguration, une montagne définie, précise, mais une expression symbolique de la proximité de Jésus avec son père et de la légitimation de son œuvre par Dieu. Il en est de même de W.Grundmann, Matthäus 576 et de J.Gnilka, Matthäus II 506 qui voient tout simplement dans la montagne un lieu de révélation divine.

⁶⁸ Cf. Pour U.Luz, Judéo-chrétien 78, cette péricope est un signal qui renvoie à la péricope finale de l'évangile (Mt 28,16-20); W.D.Davies/D.C.Allison, Matthew I 369; J.Lange, Erscheinen 168; H.Giesen, Galiläa 41; B.Byrne, Messiah 63.72.

⁶⁹ Cf. U.Luz, Matthäus IV 438, qui considère cette montagne en effet comme le deuxième Sinaï. C'est tout le contraire de H.Frankemölle, Jahwebund 97, qui ne voit pas en cette montagne le contre-modèle du Sinaï.

tout ce qu'il leur a prescrit. Enfin le motif de la montagne en Mt 28,16 laisse aussi penser à la montagne de la transfiguration, où il ya comme une anticipation de la résurrection dans la gloire de Jésus⁷⁰. Ce point de vue est soutenu par le verbe *προσέρχομαι* qui établit ici un lien étroit entre les deux péricopes. En effet, des 51 occurrences que ce verbe possède dans le premier évangile, il n'y a que dans le récit de la transfiguration (17,17) et dans notre passage (Mt 28 18a) que ce verbe est appliqué à Jésus. Sinon ce sont toujours les autres qui viennent à Jésus⁷¹. De ces trois hypothèses, nous pencherons pour la seconde pour soutenir que la montagne dont il est question en Mt 28,16 renvoie sûrement à la montagne du sermon sur la montagne (5,1; 8,1). Car Jésus, après avoir tenu sur cette montagne un discours programmatique à portée universelle, se présente dans la finale de Matthieu à ses disciples, comme le Seigneur de l'univers (Mt 28,18b), comme le tout-puissant maître des disciples et du peuple⁷² et demande à ses disciples d'apprendre à toutes les nations cet enseignement universel (v. 20a), afin que la Bonne Nouvelle soit proclamée ainsi au-delà des frontières d'Israël⁷³.

6.1.4 LA PROSKUNÈSE ET LE DOUTE DES DISCIPLES.

Très importante encore dans cette séquence introductive est la réaction des disciples à la vue du Ressuscité: *προσεκύνησαν, οἱ δὲ ἐδίστασαν*. La proskunèse c'est l'attitude convenable de l'homme devant le divin et ce motif est bien connu dans le premier évangile. Ainsi celui à qui les mages païens ont rendu hommage à sa naissance, comme au nouveau roi des juifs (Mt 2,11), que les disciples ont adoré dans la barque comme le Fils de Dieu (Mt 14,33), devant qui les nécessiteux se jetaient toujours la face contre terre pour solliciter son aide (Mt 8,2; 9,18; 15,25), celui que les femmes ont adoré à sa résurrection (Mt 28,9), c'est celui-là que les onze adorent ici comme le Seigneur de l'univers (Mt 28,17). Cependant cette adoration des onze ici est complexe, parce qu'elle est mélangée au doute (*οἱ δὲ ἐδίστασαν*). Dès lors cette expression, qui est controversée et suscite une multitude d'interprétations⁷⁴, mérite une attention particulière.

En effet, le problème qui se pose ici est plus grammatical que théologique. Il se porte en fait sur la particule *οἱ δὲ*. Du point de vue

⁷⁰ Cf. *M.Konradt*, *Israel* 303.

⁷¹ Cf. *H.Frankemölle*, *Matthäus II* 542; *G.Tisera*, *Universalism* 296; *U.Luz*, *Matthäus IV* 440 (note 65); *M.Konradt*, *Israel* 303 (note 91).

⁷² Cf. *U.Schnelle*, *Theologie* 407.

⁷³ Cette option préférentielle de la seconde association est soutenue par *R.H.Gundry*, *Matthew* 594; *P.Fiedler*, *Matthäus* 429; *A. von Dobbeler*, *Restitution* 37; *H.Frankemölle*, *Matthäus II* 539; *G.Scheuermann*, *Gemeinde* 247; *J.Schmidt*, *Heilsverkündigung* 359; *M.Konradt*, *Israel* 303; *M.Ebner*, *Einleitung* 125.

⁷⁴ Cf. *U.Luz*, *Matthäus IV* 438-439, dénombre cinq essais d'interprétation; *J.Gnilka*, *Matthäus II* 506 en compte quatre et *P.W.van derHorst*, *Jews* 161, les résume en trois catégories. Nous allons nous concentrer sur les trois interprétations incontournables qui se retrouvent chez ces trois auteurs.

grammatical, la particule *οἱ δὲ* présuppose généralement son antécédent *οἱ μὲν*, mais ce dernier est ici totalement absent. Or l'emploi de l'une de ces particules sans l'autre, est source d'ambiguïté. Tel est alors le cas pour notre péricope. Car nous nous posons les questions de savoir: qui sont ces douteurs? Font-ils partie des mêmes disciples que ceux qui se prosternent? Pour clarifier cet état des choses, différentes traductions de la proposition *προσεκύνησαν, οἱ δὲ ἐδίστασαν* ont vu le jour et qui divisent le monde des exégètes.

a) Un premier essai d'interprétation estime que lorsque les disciples virent le Ressuscité, «tous les onze l'adorèrent, mais ils doutèrent»⁷⁵. Pour les pourfendeurs de cette thèse, une telle ambivalence de la réaction est possible chez Matthieu. Aussi font-ils appel au récit de l'apparition de l'ange aux femmes où il est dit qu'elles étaient émues et en même temps pleines de joie (Mt 28,8). Cependant la faiblesse d'une telle lecture vient du fait que, dans cette traduction, la particule *οἱ δὲ* se rapporte à tous les disciples, alors qu'elle suppose généralement un changement de personne⁷⁶.

b) Selon la deuxième lecture, lorsque les disciples virent le Ressuscité, «les onze l'adorèrent, mais d'autres qui n'appartenaient pas à ce groupe doutèrent»⁷⁷. Dans cette traduction, *οἱ δὲ* se réfère à d'autres personnes que les disciples. Ceux qui défendent cette interprétation ont voulu s'appuyer sur le changement de personnes qu'exige cette particule. Ceci est impossible dans le cas qui nous concerne, car nulle part dans le contexte antécédent ou subséquent allusion est faite à d'autres groupes de personnes que les onze qui étaient sur la montagne, et auxquelles peut se référer la particule *οἱ δὲ*⁷⁸. Voilà qui met encore en défaut cette interprétation.

c) Pour la troisième interprétation. lorsque les disciples virent le Ressuscité, «ils l'adorèrent, mais certains d'entre eux doutèrent»⁷⁹. Dans cette lecture, *οἱ δὲ* se rapporte à une partie des disciples. Cependant le problème qui se pose ici, est qu'il n'a pas son correspondant *οἱ μὲν* dans la première partie du verset. Néanmoins cette construction peut se justifier d'un point de vue strictement grammatical et stylistique⁸⁰.

En définitive, de ces trois essais d'interprétation, la troisième nous semble plus solide et plus logique. Car bien que le motif du doute de certains disciples ne soit pas clairement élaboré dans le contexte de cette péricope, il est tout de même connu dans d'autres récits d'apparitions

⁷⁵ Cette interprétation est défendue par *K.Grayston*, Translation 71f ; *F.Hahn*, Sendungsauftrag 34; *W.Grundmann*, 576; *A.Sand*, Matthäus 595; *D.A.Hagner*, Matthew II 884; *P.Bonnard*, Matthieu 418 qui écrivait à ce sujet: «Il faut probablement laisser aux mots leur sens obvie; ce prosternement n'était pas exempt d'une certaine hésitation, d'un déchirement intérieur; cette interprétation est recommandée par la conception que l'ensemble du NT se fait des christophanies, qui ne sont pas des faits d'une objectivité matérielle telle que tous les doutes en soient immédiatement écartés.»

⁷⁶ Cf. *J.Gnilka*, Matthäus II 506.

⁷⁷ Cf. *F.Blass/A.Debrunner*, Grammatik § 250₁; *K.L.McKay*, Use 71f.

⁷⁸ Cf. *U.Luz*, Matthäus I/4 438 ; *P. W. van der Horst*, Jews 161.

⁷⁹ Cf. *P. W. van der Horst*, Jews 163; *U.Luz*, Matthäus IV 439; *E.Schweizer*, Matthäus 345; *R.H.Gundry*, Matthew 594; *P.Gaechter*, Matthäus 961.

⁸⁰ Cf. Concernant justement cette division de groupes de personnes ou de choses en plusieurs sous groupes avec omission de la particule *οἱ μὲν* dans la première moitié de la proposition, *R.Kühner/B.Gerth*, Grammatik II/2 272-273 écrivent: «Der Grund der Weglassung von *μὲν* liegt teils darin, dass der Vorstellung des Redenden bei der ersten Gliede nicht zugleich auch das entgegengesetzte Glied vorschwebte, teils darin, dass der Redende absichtlich auf den Gegensatz nicht vorbereiten will, teils darin, dass das erste Glied einen zu schwachen Gegensatz bildet.»

post-pascales du NT comme (Lc 24,22-27, 37-43; Jn 20,24-29), le doute étant à notre avis, le compagnon fidèle des apparitions. De plus, la meilleure argumentation pour l'option préférentielle de cette lecture, nous vient de *van der Horst* qui, après une analyse approfondie, qu'il a étayée par les parallèles des écrits antiques, aboutit à la conclusion selon laquelle en Mt 28,17 *οἱ δὲ* ne peut en aucun cas signifier tous les disciples, il peut d'un point de vue strictement grammatical, indiquer d'autres personnes que les disciples, mais compte tenu de la non-évocation de ces autres personnes dans le contexte, il doit signifier une partie des disciples. Par voie de conséquence, la traduction correcte de Mt 28,17 est «lorsqu'ils le virent, ils l'adorèrent, mais certains d'entre eux doutèrent.»⁸¹

Le deuxième problème qui se pose pour l'interprétation de Mt 28,17 est le sens qu'on attribue au verbe *διστάζω*. Ce verbe est également source d'ambiguïté, parce qu'il a une double signification. Il signifie d'une part «douter, être dans l'incertitude» et d'autre part «hésiter»⁸². Bon nombre de commentateurs de nos jours sont flattés par ce deuxième sens. Tel fut le cas pour *J.Schmidt*, qui traduit le verbe *διστάζω* en Mt 28,17 par «hésiter à faire quelque chose»⁸³ et qui le rapporte en plus, non pas à la résurrection de Jésus, mais à l'ordre de mission universelle du Ressuscité⁸⁴. En clair, pour *J. Schmidt*, les disciples hésitaient en Mt 28,17 à traverser la frontière de la Galilée des nations, pour s'engager dans l'activité missionnaire universelle. Et par l'expression *οἱ δὲ ἐδίστασαν* l'évangéliste Matthieu voulait montrer une fois de plus l'image d'un judéo-christianisme perplexe et sceptique vis à vis des païens⁸⁵. A dire vrai, cette interprétation nous paraît trop forcée. Aussi sommes-nous en droit de poser à *J. Schmidt* la question de savoir, comment les disciples, à la vue du Ressuscité, pouvaient hésiter à accomplir une mission dont ils ne connaissaient pas encore le contenu. Ensuite le verbe *διστάζω* n'a que deux occurrences dans le premier évangile (Mt 14,31; 28,17). Dans le premier cas, l'Apôtre Pierre a été qualifié d'homme de peu de foi par son maître pour avoir douté. Peut-on vraiment dire dans ce cas que Pierre a hésité à descendre sur les eaux? Comme l'a si bien expliqué *U.Luz*, il a regardé non seulement le vent, mais aussi Jésus et il a été pris de doute?⁸⁶. Dès lors, nous traduisons volontiers avec *U.Luz* le verbe *διστάζω* par „douter“. Car ce sens semble souligner à notre avis l'ambivalence des disciples dans leur peu de foi, qui n'ayant peut-être

⁸¹ Cf. *P.W.van der Horst*, *Jews* 163.

⁸² Cf. *W.Bauer*, *Wörterbuch* 396.

⁸³ Cf. *J.Schmidt*, *Heilsverkündigung* 81.

⁸⁴ Cf. *J.Schmidt*, *Heilsverkündigung* 82. Il va dans le même sens que *L.Oberlinner*, *Anmerkung* 388 (note 27) qui estimait que le doute des disciples ne se rapporte pas à la résurrection de Jésus, mais c'est la réaction à la révélation de l'autorité de Jésus et la transmission de la mission aux disciples pour la proclamation.

⁸⁵ Cf. *J.Schmidt*, *Heilsverkündigung* 81.

⁸⁶ Cf. *U.Luz*, *Matthäus* IV 440.

pas pris au sérieux le message des femmes, sont partagés au sujet de la résurrection, entre la certitude et le doute⁸⁷.

6.2 DE L'AUTORITÉ (v. 18b).

Dans la deuxième séquence, Jésus se présente lui-même à ses disciples, comme celui à qui tout pouvoir a été donné (ἐδόθη) au ciel et sur la terre (Mt 28,18b). Cette présentation personnelle de Jésus nous rappelle dans le contexte matthéen cette phrase πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρὸς μου (Mt 11,27). Par la formulation avec le passif divin ἐδόθη, Matthieu veut souligner la symbiose qui existe entre Jésus et son père. Car l'autorité qu'il a reçue lui vient directement de Dieu⁸⁸ qui la lui donne d'une manière totale «sur la terre comme au ciel» (Mt 6,10). Cette idée est renforcée par le fait que déjà en Mt 11,25, Jésus a apostrophé son père comme κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς et ici en Mt 28,18b Jésus reçoit de Dieu toute autorité ἐν οὐρανοῦ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς. Et c'est par là que Jésus lui-même est établi comme Seigneur de l'univers⁸⁹. Ainsi cette autorité que le tentateur ne voulait lui offrir qu'en partie, lorsqu'il lui avait promis tous les royaumes du monde (κόσμου)⁹⁰ et les gloires s'il l'adorait, Jésus la reçoit ici en totalité de son père, c'est-à-dire au ciel et sur la terre. Ensuite, le discours de Jésus sur son autorité, nous rappelle certains passages du récit de Matthieu, tels que ceux portant sur l'autorité de Jésus comme maître (Mt 7,29), sur son pouvoir de guérison (Mt 8,9), son autorité pour la rémission des péchés sur la terre (Mt 9,6.8), sur cette grande controverse entre Jésus et les autorités juives qui s'interrogeaient sur son autorité (Mt 21,23-22,46) et sur le don d'autorité à ses disciples sur les esprits impurs (Mt 10,1). Enfin la présentation de Jésus, comme celui à qui est donnée toute autorité au ciel et sur la terre, renvoie au fondement même de cette autorité qui n'est rien d'autre que l'événement pascal⁹¹. Car c'est par sa passion, sa mort sur la croix et sa résurrection d'entre les morts que Jésus est réellement établi Seigneur de l'univers, parce qu'il est assis à la droite de Dieu (Mt 26,64) d'où il règnera jusqu'à la fin des âges (Mt 22,44)⁹². Pour tout dire, par l'expression ἐν οὐρανοῦ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς, appuyée par la quadruple occurrence de l'adjectif indéfini πᾶς, l'évangéliste Matthieu veut souligner le caractère universel de l'autorité de Jésus.

⁸⁷ Cf. U. Luz, Matthäus IV 440.

⁸⁸ P. Bonnard, Matthieu 418, analysant ce passif écrivait: «Le passif ἐδόθη fait allusion au don de Dieu qui demeure, même après la résurrection, la source unique et souveraine de l'autorité.»

⁸⁹ Cf. M. Konradt, Israel 304 (note 100).

⁹⁰ Selon U. Luz, Matthäus II 341, le cosmos chez Matthieu n'est en aucun cas identique au couple «ciel et terre», mais il désigne le monde terrestre créé par Dieu (Mt 25,34), d'où le parallélisme entre γῆ et κόσμος en Mt 5,13-16. Le cosmos représente l'espace de vie des hommes (Mt 4,8; 16,26; 18,7; 26,13; 13,38). Mais comme terre, le cosmos se lie avec le ciel, liaison qui se fonde dans la puissance dominatrice de Dieu (Mt 11,25). Voir aussi F. Wilk, Jesus 85 (note 16).

⁹¹ Cf. U. Luz, Matthäus IV 441; W. Kraus, Passion 422f; F. Wilk, Jesus 85.

⁹² Cf. M. Konradt, Israel 305; F. Wilk, Jesus 85; U. Luz, Matthäus IV 441.

Cette autorité s'étend sur toute la création, elle se veut éternelle et ne connaît aucune frontière, comme son créateur⁹³.

6.3 L'ORDRE DE MISSION (vv. 19-20a).

6.3.1 L'OBJET DE LA MISSION.

L'ordre de mission en Mt 28,19-20a se structure en deux volets. Le premier volet qui décrit l'objet de la mission, est constitué de quatre verbes dont trois se regroupent autour de l'impératif *μαθητεύσατε* (faites des disciples) qui indique l'activité principale confiée aux onze disciples (*ἑνδεκα μαθηται*)⁹⁴. Ce qui souligne ici une identité entre les disciples et leur mission⁹⁵. Les autres verbes conjugués au participe, qui lui sont subordonnés ne décrivent que les actions par lesquelles cette mission sera accomplie auprès des nations⁹⁶. C'est ainsi que le participe présent *πορευθέντες* qui précède le verbe principal, et qui est la condition pour l'accomplissement de la mission⁹⁷, nous rappelle dans un contexte immédiat le départ (*ἐπορεύθησαν*) des onze pour la Galilée (v. 16) et dans un contexte plus large, il renvoie à ces paroles choquantes du Jésus terrestre qui envoyait ses disciples en mission: «Ne prenez pas le chemin des païens et n'entrez pas dans une ville de Samaritains; allez (*πορεύεσθε*) plutôt vers les brebis perdues de la maison d'Israël» (Mt 10,5-6). Ce que Jésus avait alors strictement interdit à ses disciples de son vivant, devient une recommandation, une exigence après sa résurrection et ce, sans restriction aucune, car leur mission doit atteindre toutes les nations (Mt 28,19)⁹⁸. Quant aux deux autres participes *βαπτίζοντες* et *διδάσκοντες* c'est par eux que la mission de devenir disciple s'accomplit. Et à ce propos, le verbe *διδάσκω* nous fait penser à l'activité didactique de Jésus⁹⁹, tandis que l'ensemble de l'instruction du Ressuscité à ses disciples d'apprendre à toutes les nations à garder ce qu'il leur a prescrit (v. 20a)¹⁰⁰, renvoie avant tout à Mt 26,1 où les discours de Jésus ont été présentés comme un compendium: «Et il advint, quand Jésus eut achevé tous ces discours, qu'il dit à ses disciples». Matthieu en retransmettant ainsi ces paroles du Ressuscité avait sûrement pour intention de souligner que l'enseignement, que les onze auront à transmettre, est intimement lié aux paroles de Jésus qui ont été retenues dans l'évangile¹⁰¹. C'est en fait de la continuation et de l'élargissement de l'œuvre du Jésus terrestre dont il est question dans cette instruction. Au final, il s'agit pour les onze d'intégrer dans leur

⁹³ Pour *U.Luz*, Matthäus IV 442 tout le pouvoir dans l'univers entier se trouve entre les mains du Ressuscité. A côté de son autorité ne compte plus aucune autre autorité et elle ne connaît aucune frontière.

⁹⁴ Cf. *J.Gnilka*, Matthäus II 508; *F.Hahn*, Sendungsauftrag 33; *G.Scheuermann*, Gemeinde 244.

⁹⁵ Cf. *G. Tisera*, Universalism 291.

⁹⁶ Cf. *F.Wilk*, Jesus 87.

⁹⁷ Cf. *G.Scheuermann*, Gemeinde 245; *F.Wilk*, Jesus 87 (note 36).

⁹⁸ Cf. *W.Grundmann*, Matthäus 577; *U.Luz*, Matthäus IV 443; *J.Gnilka*, Matthäus II 508; *M.Ebner*, Einleitung 125.

⁹⁹ Cf. Mt 5,2; 7,29; 9,35; 11,4; 13,54; 21,23; 22,16; 26,55.

¹⁰⁰ *F.Wilk*, Jesus 87 (note 37) a donné une liste exhaustive de tous les textes auxquels la combinaison de *τηρέω* et de *ἐντέλλομαι* renvoie dans la narration matthéenne.

¹⁰¹ Cf. *M.Ebner*, Einleitung 131.

communauté de vie les hommes de toutes les , et de faire d'eux ce que eux-mêmes sont, à savoir des disciples qui observent tous les commandements de Jésus¹⁰².

6.3.2 LES DESTINATAIRES DE LA MISSION.

Le deuxième volet de l'ordre de mission décrit les destinataires de ladite mission comme *πάντα τὰ ἔθνη*. L'ambiguïté de cette expression soulève cette question de tous les temps à savoir: à travers *πάντα τὰ ἔθνη* Jésus ressuscité n'avait-il eu en vue que les nations païennes avec exclusion d'Israël, ou alors aurait-il pensé à toutes les nations avec inclusion d'Israël? Autrement dit, l'expression *πάντα τὰ ἔθνη* a-t-elle un sens exclusif ou inclusif? Cette problématique est d'une importance inédite pour notre thématique. Car la solution qui en découlera permettra une saisie claire de la relation entre l'envoi en mission auprès des brebis perdues de la maison d'Israël (Mt 10,5-6), et l'ordre de mission universel de Mt 28,19. Pour mieux cerner cette problématique, un examen global et minutieux du terme *ἔθνος* s'avère incontournable.

Dans la LXX, le mot *ἔθνος* varie de sens suivant qu'il est utilisé au singulier ou au pluriel. Ainsi, pendant que le pluriel *ἔθνη* sert à désigner exclusivement les nations non-juives, c'est-à-dire les païens¹⁰³, le singulier *ἔθνος* peut occasionnellement désigner le peuple d'Israël¹⁰⁴. C'est d'ailleurs sur la base de cette différence entre le singulier et le pluriel que l'expression *πάντα τὰ ἔθνη* sert à désigner souvent dans la LXX les païens¹⁰⁵.

Cet emploi du terme *ἔθνος* dans la LXX se reflète aussi dans le NT où le pluriel *τὰ ἔθνη* en même temps qu'il signifie les nations, traduit également le mot hébreu «gôjîm» pour désigner les hommes hors d'Israël, c'est-à-dire les païens¹⁰⁶. Il en est de même du singulier *ἔθνος* qui peut désigner à la fois le peuple juif (*τὸ ἔθνος τῶν Ἰουδαίων*)¹⁰⁷, les peuples païens¹⁰⁸ et dans un sens inclusif les juifs et les païens¹⁰⁹. Quant à l'expression *πάντα τὰ ἔθνη* dans le reste du NT en dehors du premier évangile, elle semble aussi très discutée. En Lc 21,24 elle signifie

¹⁰² Cf. *F.Wilk*, *Jesus* 88.

¹⁰³ Cf. Ex 33,16; Dt 7,6; Tb 14,6; 1 M 13,6; Jl 4,2; Za 14,2; Is 2,2; 40,17: Voir aussi *F.Wilk*, *Eingliederung* 52; *M.Konradt*, *Israel* 335.

¹⁰⁴ Cf. Gn 12,2; 18,18; Ex 19,5-8; *G. Bertram*, *ἔθνος*, *ThWNT* II 362-366.

¹⁰⁵ Cf. Gn 18,18; Ex 23,27; Lv 20,24.26; Dt 2,25; 28,10; Jos 4,24; 23,3; 1 Sam 8,20; 1 Chr 14,17; 18,11; 2 Chr 32,23; 33,9; Ps 9,18; 58,6.9; Jl 4,2.11; Ag 2,7; Za 7,14; 14,18; Mt 2,9; 3,12; Is 2,2; 29,7; 40,17; 52,10; 61,11; 66,18.20; Jr 3,17; 43,2; Ez 39,21.23; Dn 3,7. *G.Friedrich*, *Struktur* 180; *K-C.Wong*, *Theologie* 99. Cependant, comme il n'y a pas de règles sans exception, *M.Konradt*, *Israel* 335 (note 260) montre qu'on peut aussi rencontrer dans la LXX certains emplois où l'expression *πάντα τὰ ἔθνη* inclut Israël. Tel est le cas dans Is 56,7: «ὁ γὰρ οἶκος μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν», Jr 35,11-14; Dn 3,2.7; Jdt 3,8 où tous les peuples, Israël inclus doivent adorer Nabuchodonosor; Est 4,11; 1M 1,42; 2,18; Ps 116,1; Is 14,12.

¹⁰⁶ Cf. *W.Bauer*, *Wörterbuch* 432; *K.L.Schmidt*, *ἔθνος*, *ThWNT* II 367; *N.Walter*, *ἔθνος*, *EWNT* I 925; *E.Scheuermann*, *Gemeinde* 245.

¹⁰⁷ Cf. Ac 10,22; 24,2. 3.10; 26,4; 28,19; Lc 7,5; 23,2; Jn 11,48.50.51.52; 18,35; Mc 13,8. *N.Walter*, *ἔθνος*, *EWNT* I 925; *K-C. Wong*, *Theologie* 98.

¹⁰⁸ Cf. Ac 8,9 (*τὸ ἔθνος τῆς Σαμαρείας*); Ac 13,19-30.

¹⁰⁹ Cf. Ac 14,5; 21,21; 26,17; Rm 3,29; 9,24; 15,10.

clairement les païens. Car d'après le contexte, l'évangéliste prévoit ici la chute de Jérusalem et la prise en captivité du peuple par les nations païennes. Deux autres occurrences (Mc 11,17; Lc 24,47) ont sans équivoque un sens universel où les juifs et les païens sont tous ensemble concernés¹¹⁰. Quant aux autres occurrences¹¹¹, elles sont à tout le moins controversées, car elles peuvent avoir une connotation négative, aussi bien que neutre.

Dans le judaïsme hellénistique, Flavius Josèphe et Philon d'Alexandrie emploient aussi le terme *ἔθνος*. Il peut désigner d'une part le peuple juif¹¹² et d'autre part exclusivement les nations païennes¹¹³. Pour ce qui est de Flavius Josèphe particulièrement, il fait, à quatre reprises dans ses œuvres, usage de l'expression *πάντα τὰ ἔθνη*¹¹⁴. Dans la première occurrence (Ant. 7,151), évocation est faite du prophète Nathan qui vient révéler au roi David la colère de Yahvé, parce qu'il a méprisé Yahvé qui a fait de lui non seulement le roi d'Israël, mais aussi le seigneur de plusieurs autres grandes nations environnantes. Dans ce contexte, l'opposition entre Israël d'un côté et les nations de l'autre, nous pousse à une lecture exclusive de l'expression *πάντα τὰ ἔθνη*. Dans Ant. 11,215, il est question de Aman qui envoie le décret du roi portant sur l'extermination des juifs à toutes les nations (*εἰς ἅπαντα τὰ ἔθνη*). Cette expression semble avoir ici le sens de toutes les provinces du royaume. Et puisque l'extermination, dont il est question, concerne uniquement le peuple juif, on conçoit mal comment Israël aurait encore fait partie des provinces qui ont reçu l'édit du roi. Une fois de plus, *πάντα τὰ ἔθνη* requiert ici une signification exclusive. Dans la troisième occurrence (Ant. 12,269), Flavius Josèphe raconte l'histoire de Mattathias qui défie l'officier d'Antiochus Epiphane. En effet, Mattathias refuse d'offrir le sacrifice à Modîn en affirmant haut et fort que, même si toutes les nations établies dans l'empire du roi lui obéissaient, soit par peur soit par désir de lui faire plaisir, chacune désertant le culte de ses pères, et se conformaient à ses ordonnances, lui, ses fils et ses frères suivraient l'alliance de leurs pères (1 M 2,19-20). Ici rien n'exclut en fait le sens inclusif de l'expression *πάντα τὰ ἔθνη*. Car le peuple juif n'est pas exempt de l'apostasie que veut imposer le roi. Le fait que, dans le contexte subséquent, il est fait allusion à un juif qui s'est avancé le premier pour

¹¹⁰ Dans le premier cas l'évangéliste Marc cite à dessein les derniers mots du prophète Isaïe pour annoncer l'extension universelle du culte messianique, car ici même les juifs prient aussi dans la maison de Dieu. Dans le second cas, le repentir en vue de la rémission des péchés sera proclamé à toutes les nations, à commencer par Jérusalem. Une telle précision montre sans doute que les juifs sont aussi concernés. Car l'expression *ἄρχομαι ἀπό* dans ses onze occurrences du NT est toujours employée dans un sens inclusif, comme le montre si bien K-C. Wong, *Theologie* 108 (note 61).

¹¹¹ Cf. Lc 12,30; Ac 14,16; 15,17; Rm 1,5; 15,11; 16,26; Ga 3,8; 2 Tm 4,17; Ap 12,5; 14,8; 15,4; 18,3.23.

¹¹² Cf. *Jos. Ant.* XII.6 (*ἔστιν ἔθνος Ἰουδαίων λεγόμενον*); XII. 135; *Philo.* Decal. 96 (*τὸ δὲ Ἰουδαίων ἔθνος συνεχῶς ἡμέρας ἕξ διαλείποντες αἰεὶ*).

¹¹³ Cf. *Jos. Ant.* XVIII. 85 (*οὐκ ἀπὸ γλακτο σὲ θορύβου καὶ τὸ Σαμαρέων ἔθνος*); XIII. 196.

¹¹⁴ Cf. *Jos. Ant.* 7,151; 11,215; 12,269; CA. 1,172.

sacrifier sur l'autel de Modîn, selon le décret du roi, confirme bien cette interprétation. Dans son pamphlet *Contre Apion*, allusion est faite au peuple juif comme participant à l'expédition guerrière de Xerxes: «καταριθμησάμενος γὰρ πάντα τὰ ἔθνη τελευταῖον καὶ τὸ ἡμέτερον ἐνέταξε λέγων» (CA 1,172). Il est clair ici que toutes les nations sont incluses¹¹⁵, sinon on ne saurait expliquer l'insertion après *πάντα τὰ ἔθνη* de la proposition *τελευταῖον καὶ τὸ ἡμέτερον ἐνέταξε λέγων* qui signifie (à la fin il rangea aussi notre peuple dans ladite expédition). Voilà une preuve que Flavius Josèphe a utilisé l'expression *πάντα τὰ ἔθνη* dans un sens inclusif dans la mesure où le peuple juif se dénombre parmi les autres nations ayant participé à la guerre.

Dans l'évangile de Matthieu, le mot *ἔθνος* a quinze occurrences¹¹⁶, dont trois au singulier (Mt 21,43; 2 fois en 24,7) et douze au pluriel¹¹⁷. Il est fort remarquable d'une part que le pluriel *τὰ ἔθνη*, dans ces différentes occurrences sus-mentionnées, désigne clairement les païens¹¹⁸, d'autre part, il faut aussi souligner ce constat frappant: chaque fois que Matthieu veut désigner de manière exclusive le peuple juif, il emploie le terme *λαός* plutôt que le mot *ἔθνος*¹¹⁹. Cependant, notre attention sera plus focalisée sur les quatre occurrences dans lesquelles Matthieu associe l'adjectif *πᾶς* au pluriel *ἔθνη*, formant ainsi l'expression *πάντα τὰ ἔθνη* (Mt 24,9.14; 25,32; 28,19). Nous allons analyser successivement chacune de ces références pour en découvrir la densité.

En Mt 24,9, *πάντα τὰ ἔθνη* nous rappelle d'une part Mt 10,17-18 où Jésus prévient les missionnaires qu'ils seront livrés *εἰς συνέδρια καὶ ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν* et qu'ils seront traduits devant des gouverneurs et des rois à cause de lui, pour rendre témoignage en face d'eux et des païens. Le contexte ici est donc celui de la persécution des disciples à laquelle les juifs, selon Matthieu, auraient aussi pris une part active. D'autre part Mt 24,9 renvoie aussi à la phrase *καὶ ἔσεσθε μισούμενοι ὑπὸ πάντων διὰ τὸ ὄνομά μου* de Mc 13,13. Car malgré la modification de Matthieu (*πάντων τῶν ἔθνων*) les deux constructions sont identiques. Cette correspondance signifie que ces deux textes parallèles vont dans la même direction. C'est en fait une situation générale donnée, qui concerne aussi bien les juifs que les païens. Ainsi, partout où les messagers de Jésus seront, ils rencontreront la haine. Et de fait, cette lecture est appuyée ici par la

¹¹⁵ Cf. *K-C.Wong*, *Theologie* 106.

¹¹⁶ Cf. *R.Morgenthaler*, *Statistik* 91: Mt: 15; Mc: 6; Lc: 13.

¹¹⁷ Cf. Mt 4,15; 6,32; 10,5.18; 12,18.21; 20,19.25; 24,9.14; 25,32; 28,19.

¹¹⁸ Cf. *G.Scheuermann*, *Gemeinde* 246; *F.Wilk*, *Jesus* 129; *M.Konradt*, *Israel* 335 (note 259). Différemment de ces derniers, *K-C.Wong*, *Theologie* 100-101 fait une analyse dans laquelle il montre qu'il y a des occurrences dans le premier évangile (Mt 6,32; 20,25; 21,43.10,18; 24,7) dont l'interprétation suggère qu'il est question ici à la fois des païens et des juifs.

¹¹⁹ Cf. Mt 1,21; 2,4.6; 4,16.23; 13,15; 15,8; 21,23; 26,3.5.47; 27,1.25.64. Dans toutes ces occurrences, le mot *λαός* désigne exclusivement le peuple juif. Comme exception à cette règle, il n'y a que la doublette du singulier dans l'expression *ἔθνος ἐπὶ ἔθνος* en Mt 24,7 qui pourrait aussi avoir en vue Israël. Cf. *F.Wilk*, *Jesus* 129 (note 352).

proposition *καὶ ἔσεσθε μισούμενοι ὑπὸ πάντων διὰ τὸ ὄνομά μου* de Mt 10,22. Car la situation décrite ici n'épargne personne. Et de plus, que les disciples ou les communautés aient subi la persécution foudroyante des juifs est un motif bien connu aussi bien dans le premier évangile (Mt 5,11; 10,23; 23,43) que dans l'église primitive (Ac 4,1-3; 5,17-18; 8,1-3; 1 Th 2,14-16). Tous ces arguments nous amènent ainsi à dire qu'en Mt 24,9 l'expression *πάντα τὰ ἔθνη* a une connotation inclusive¹²⁰.

En ce qui concerne l'expression *πάντα τὰ ἔθνη* en Mt 24,14, elle a fait l'objet d'une analyse assez profonde dans le chapitre VII de notre travail. Nous n'avons donc plus besoin d'y revenir ici.

Pour ce qui est de Mt 25,32, il faut dire que la signification de l'expression *πάντα τὰ ἔθνη* dépend ici de la vision, mieux de la représentation qu'on se fait de la justice chez Matthieu¹²¹. En effet si l'on admet que chez Matthieu il n'y a qu'un seul jugement devant le Fils de l'homme à la fin des temps, et qu'en lui il n'y a qu'un seul critère pour tous les hommes, à savoir la solidarité envers le prochain, alors le sens universel est celui qui convient le mieux à la formulation *πάντα τὰ ἔθνη* dans ce contexte¹²². Cependant certains commentateurs, qui s'opposent à cette vision des choses, estiment qu'il y aurait dans l'évangile de Matthieu un jugement dernier pour Israël et un autre pour les païens. Ces derniers excluent dès lors les juifs du jugement dernier qui concerne les *πάντα τὰ ἔθνη* en Mt 25,32¹²³. A dire vrai, cette thèse peut être réfutée, dans la mesure où le contexte du jugement dernier en Mt 25,31-46 ne laisse en aucun cas supposer qu'à côté de ce dernier il y aurait un second jugement devant le Fils de l'homme. Et en plus l'expression *αἱ φυλαὶ τῆς γῆς* en Mt 24,30 désigne plutôt toutes les races de la terre, et rien n'indique dans le texte qu'elle exclut Israël¹²⁴. Enfin une troisième

¹²⁰ Cette signification inclusive de *πάντα τὰ ἔθνη* en Mt 24,9 est aussi soutenue par *W.Trilling*, *Israel* 13; *H.Frankemölle*, *Matthäus II* 397; *J.Gnilka*, *Matthäus II* 317; *K-C.Wong*, *Theologie* 102; *J.P.Meier*, *Nations* 98; *C.Landmesser*, *Jüngerberufung* 16; *A.F.Segal*, *Voice* 24; *M.Konradt*, *Israel* 336. Quant au sens exclusif de cette expression, il est défendu par *A.Sand*, *Matthäus* 378; *J.Lange*, *Erscheinen* 291; *G.Scheuermann*, *Gemeinde* 246; *P.Fiedler*, *Matthäus* 364; *G.Garbe*, *Hirte* 181; *F.Wilk*, *Jesus* 129.

¹²¹ Cf. *M.Konradt*, *Israel* 336.

¹²² C'est ce que voulait souligner à grands traits *D.Marguerat*, *Jugement* 506 lorsqu'il écrivait: «La conclusion s'impose: *συναχθήσονται πάντα τὰ ἔθνη* désigne ici le rassemblement judiciaire de l'humanité entière, tous les hommes sans exception, croyants et incroyants. Ni Israël, ni l'Eglise ne manquent à cette convocation.» Dans ce même sens vont aussi *G.Strecker*, *Weg* 115; *W.Trilling*, *Israel* 13; *J.P.Meier*, *Nations* 99-101; *K-C.Wong*, *Theologie* 104-106; *C.Landmesser*, *Jüngerberufung* 17; *R.H.Gundry*, *Matthew* 511.595; *G.Tisera*, *Universalism* 272-275; *E.Bettina*, *Gericht* 219 (note 3).

¹²³ Le lieutenant de ce courant est bien *G.Garbe*, *Hirte* 163-208, selon lequel il faut distinguer un triple jugement dans l'évangile de Matthieu, à savoir le rassemblement des élus comme jugement sur la communauté (Mt 24,31.40-44); le jugement sur les païens (Mt 25,31-46) et le jugement eschatologique sur Israël (Mt 19,28). Cette distinction entre Mt 19,28 et Mt 25,31-46 est aussi corroborée par *D.R.A.Hare/D.J.Harrington*, *Disciples* 365; *A. von Dobbeler*, *Restitution* 31. Voir aussi *J.Lange*, *Erscheinen* 298.

¹²⁴ On peut lire à ce sujet *K-C Wong*, *Theologie* 104-105, qui dans une analyse détaillée, avance cinq arguments solides pour mettre en défaut cette thèse.

interprétation semble lier ce texte à la communauté matthéenne. Les partisans de cette option se fondent plus sur la signification du mot *ἀδελφοί* en Mt 25,40 qui, dans l'évangile de Matthieu, désigne presque toujours des hommes qui croient en Jésus Christ et appartiennent à la communauté. Dès lors l'expression «toutes les nations» signifierait «tous les chrétiens», et il serait question dans ce contexte de la relation entre eux, à l'intérieur de la communauté chrétienne des disciples¹²⁵. En somme, concernant la scène du jugement dernier qui constitue d'ailleurs le point culminant du discours eschatologique, deux éléments semblent à notre avis importants et clairs. D'une part c'est le Fils de l'homme en personne qui est le juge souverain et universel. D'autre part, ses fonctions s'exercent non seulement sur le peuple élu, mais aussi sur l'humanité entière¹²⁶.

Notre but dans cette analyse était de déblayer le terrain pour une meilleure appréciation de l'expression *πάντα τὰ ἔθνη* en Mt 28,19, en vue de mieux répondre à la question des rapports entre l'envoi en mission en Mt 10,5-6 et l'ordre de mission universel en Mt 28,19. Et à l'issue de cette investigation, nous sommes d'avis que l'expression *πάντα τὰ ἔθνη* en Mt 28,19 a un sens inclusif, elle se rapporte à tous les groupes humains sans discrimination aucune¹²⁷. Plusieurs arguments plaident pour une telle option. Le premier argument part du texte et se veut logique. En effet, si nous ne considérons que la locution conjonctive *οὖν* en Mt 28,19a, nous allons découvrir que celle-ci a pour fonction d'indiquer que l'autorité du Ressuscité est le fondement de la mission qu'il confie aux onze¹²⁸. Si donc la mission des disciples se fonde sur l'autorité du Christ, qui est par nature universelle, alors cette mission est par voie de conséquence universelle¹²⁹. Ainsi, puisque Jésus a tout pouvoir, tous les hommes, qu'ils soient juifs ou païens, sont conviés à mettre leur existence sous son autorité. Le deuxième grand argument est la conséquence directe de l'analyse de l'expression *πάντα τὰ ἔθνη* en Mt 24,9.14 et Mt 25,32. Dans toutes ces trois occurrences, cette expression revêt, à notre avis une connotation inclusive, c'est-à-dire Israël et les païens confondus¹³⁰. Ceci signifie en clair que l'usage de *πάντα τὰ ἔθνη*

¹²⁵ Un aperçu détaillé de cette interprétation se trouve chez *U. Luz*, *Matthäus* III 521-530.

¹²⁶ Cf. *P. Bonnard*, *Matthieu* 365-366; *M. Ebner*, *Einleitung* 137.

¹²⁷ Cf. *W.D. Davies/D.C. Allison*, *Matthew* I 33.58.559; II 167; III 368; *P.J. Tomson/D. Lutz*, *Matthäusevangelium* 317.

¹²⁸ Cf. *U. Luz*, *Matthäus* IV 442, qui estimait dans le même sens que la puissance sur toute la création, qui avait été donnée à Jésus, est comme le signifie le petit mot *οὖν*, le fondement de cet ordre de mission.

¹²⁹ Cf. *W. Grundmann*, *Matthäus* 577.

¹³⁰ *K.L. Schmidt*, *ἔθνος*, *ThWNT* II 367 l'avait constaté avant nous, lui qui montrait que le terme *ἔθνη* associé à l'adjectif *πάντα* indique sans aucun doute qu'il est question de toutes les nations. De même *G. Hennig*, *Matthäus* 318, analysant le rôle décisif du mot «tout» dans cette péricope, a abouti naturellement à cette conclusion: «Wer das Evangelium verstehen will, muß dieses Wort meditieren. Es zeigt an, dass das

chez Matthieu se détache de l'emploi du mot ἔθνη tel qu'on l'a vu dans la LXX et dans d'autres écrits du NT où il désignait généralement les païens par rapport à Israël. Un tel usage inclusif de ladite expression s'est également fait repérer au moins dans une occurrence chez Flavius Josèphe. C'est pourquoi nous avons choisi d'appliquer également ce sens inclusif de πάντα τὰ ἔθνη à l'occurrence rédactionnelle de Mt 28,19¹³¹.

Forts de cette prise de position, nous pouvons maintenant examiner le rapport qui existe entre les deux ordres de mission Mt 10,5-6 et Mt 28,19. Pour ce faire, nous commençons par un bref rappel sur les contenus de ces deux ordres de mission. En Mt 10,5-6 le Jésus terrestre interdit strictement à ses disciples de prendre le chemin des païens et d'entrer dans une ville de Samaritains et il leur ordonne d'aller uniquement vers les brebis perdues de la maison d'Israël. Le contenu de cette mission que décrit Mt 10,7-8 consiste dans la proclamation de la proximité du règne des cieux, dans l'activité thérapeutique et la pratique des exorcismes (guérir les malades, ressusciter les morts, purifier les lépreux et chasser les démons). Toute cette activité des disciples auprès d'Israël a pour seul objectif de conduire ce peuple à Jésus, son pasteur messianique¹³².

En Mt 28,19 on assiste à un renversement de situation. Les disciples ne doivent plus aller seulement auprès d'Israël, mais aussi auprès de toutes les nations. Le contenu de cette mission consiste en deux choses: baptiser les hommes et leur apprendre à garder tout ce que Jésus a enseigné. Le but de cette activité des disciples auprès de toutes les nations est d'intégrer tous les hommes dans la communauté des disciples de Jésus¹³³. Mais jusque là, la tension entre Mt 10,5-6 et Mt 28,19 n'est pas encore résolue. Car il s'agit ici de répondre à la question

Evangelium am Ende niemand ausschließt von der Verheißung und dem Gebot des Heilandsrufs Jesu, sondern alle einschließt und einlädt.»

¹³¹ Pour cette signification inclusive de πάντα τὰ ἔθνη ont aussi opté *W.Trilling*, *Israel* 14; *GBornkamm*, *Enderwartung* 21; *H.Frankemölle*, *Jahwebund* 121; *H.Frankemölle*, *Matthäus II* 547; *J.Gnilka*, *Matthäus II* 508-509; *W.Grundmann*, *Matthäus* 577; *J.P.Meier*, *Nations* 94-102; *E.Schweizer*, *Matthäus* 311; *W.D.Davies/D.C.Allison*, *Matthew III* 684; *D. A. Hagner*, *Matthew II* 887; *R. H. Gundry*, *Matthew* 595; *K-C. Wong*, *Theologie* 98-108; *OMichel*, *Abschluß* 130; *G.Tisera*, *Universalism* 304-306; *R.E.Menninger*, *Israel* 43-45; *A.Lindermann*, *Israel* 189; *P.Stuhlmacher*, *Bedeutung* 117; *C.Landmesser*, *Jüngerberufung* 15-17; *D.Dormeyer*, *Rollen* 123. D'autres commentateurs par contre, s'appuyant sur l'emploi de ἔθνη dans la LXX et surtout sur l'opposition explicite entre Israël et les païens en Mt 10,5-6 et Mt 15,24 ont interprété l'expression πάντα τὰ ἔθνη dans un sens exclusif. Tel fut le cas pour *G.Garbe*, *Hirte* 181 qui soutenait que l'opposition entre Israël et les païens en Mt 10,5-6 et Mt 15,24 pèse tellement lourdement, qu'Israël ne saurait en aucun cas être inclus dans l'expression πάντα τὰ ἔθνη. Voir aussi *S.Brown*, *Community* 193-221; *J.Lange*, *Erscheinen* 287.291; *R.Walker*, *Heilsgeschichte* 111-113; *P.Fiedler*, *Matthäus* 430; *G.Scheuermann*, *Gemeinde* 245-246; *U.Luz*, *Antijudaismus* 315; *H.Giesen*, *Sendung* 130; *F.Wilk*, *Jesus* 129; *F.Wilk*, *Eingliederung* 52-53; *A. Von Dobbeler*, *Restitution* 31-32; *P.Wick*, *Mission* 82.

¹³² Cf. *F.Wilk*, *Jesus* 128.

¹³³ Cf. *F.Wilk*, *Jesus* 129.

de savoir, si, compte tenu des différences dans les contenus et les objectifs entre ces deux ordres de mission, le premier est purement et simplement supprimé, complété ou élargi par le second. A la question ainsi posée, divergent les opinions. Certains commentateurs s'appuyant sur le soi-disant rejet total de Jésus par Israël, estiment que, par ce nouvel ordre de mission auprès des païens, la mission auprès d'Israël est définitivement supprimée¹³⁴. D'autres qui interprètent l'expression πάντα τὰ ἔθνη en Mt 28,19 comme „toutes les nations païennes“, excluant ainsi Israël, trouvent que Mt 28,19 vient plutôt compléter Mt 10,5-6¹³⁵. En ce qui nous concerne, nous avons opté pour un sens inclusif de πάντα τὰ ἔθνη. Voilà pourquoi nous parlerons plutôt de l'extension de l'ordre de mission du Jésus terrestre (Mt 10,5-6) par l'ordre de mission du Ressuscité (Mt 28,19)¹³⁶. Car nous sommes convaincus que Jésus n'a pas supprimé ni révoqué la mission à Israël. Mais par cette nouvelle mission en Mt 28,19, il a plutôt levé l'interdiction d'aller chez les païens et les Samaritains qu'il avait donnée auparavant, et supprimé ainsi la restriction de la mission en Israël¹³⁷. C'est dire que Jésus n'a en aucun cas abandonné les juifs. Ainsi, même dans cet envoi en mission universelle, il pense toujours à l'œuvre de restitution du peuple d'Israël qu'il a entamée au début de son ministère public. C'est alors ici que la complémentarité de Mt 10,5-6 et Mt 28,19 développée par A. von Dobbeler trouve toute son actualité¹³⁸.

6.4 LA PROMESSE DE L'EMMANUEL (v. 20b).

Enfin la promesse de Jésus à ses disciples (ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἶμι) au v.20b nous rappelle d'une part cette autre promesse de Jésus en Mt 18,20: «Là où deux ou trois sont réunis en mon nom, je suis là au milieu d'eux.»; d'autre part elle nous rappelle surtout la promesse de l'Emmanuel en Mt 1,21. Car ici à l'annonciation, Jésus a été nommé «Emmanuel», ce qui signifie «Dieu avec nous» et cette promesse se concrétise maintenant dans la personne de Jésus en Mt 28,20b. Voilà qui est clair: Matthieu a commencé son évangile par la promesse d'assistance de Jésus à tous les hommes, et le termine par la même promesse¹³⁹. L'objectif pour

¹³⁴ U.Luz, Jesusgeschichte 157 écrit explicitement et sans compromis: „Die Zeit der Israelmission ist für das Matthäusevangelium nun definitiv vorbei“; U.Luz, Antijudaismus 316 „Die mt Gemeinde wendet sich an der Stelle Israels den Heiden zu“; J.Lange, Erscheinen 177.

¹³⁵ Cf. F.Wilk, Jesus 129; A.J.Levine, Dimensions 196; P.Fiedler, Matthäus 430.

¹³⁶ Cf. H.Frankemölle, Jahwebund 121; H.Fankemölle, Matthäus II 546; G.Strecker, Weg 33. 117 (note 6); J.Gnilka, Matthäus I 362; A.Sand, Matthäus 596; C.S Keener, Matthew 719.

¹³⁷ Cf. M. Konradt, Israel 340 (note 286).

¹³⁸ Dans son option pour la complémentarité des deux ordres de mission en Mt 10 et Mt 28, A. von Dobbeler, Restitution 41, montre que, du point de vue d'Israël, il est question de la restitution de ce peuple et du point de vue du monde païen, il est question de sa conversion au Dieu vivant.

¹³⁹ J.Radermakers, Matthieu II 362, l'exprimait en ces termes: «La fin de l'évangile répond au commencement; nous avons là une gigantesque inclusion déployant la

Matthieu étant de montrer que cette promesse de l'Emmanuel est liée à une pratique de la mission au-delà des frontières d'Israël. C'est donc enfin de compte à l'universalisme que nous sommes conviés dans cette finale de l'évangile de Matthieu.

7 CONCLUSION.

En somme, l'analyse de Mt 28,16-20 nous a permis de découvrir que la dimension universelle de la mission et du salut est clairement et sans ambiguïté prononcée dans cette péricope. Ici Matthieu a voulu au plus fort des arguments démontrer que Jésus le Ressuscité, à qui tout pouvoir a été donné au ciel et sur la terre, est Fils de Dieu et Emmanuel non seulement pour Israël, le peuple élu, mais aussi pour tous les peuples et les hommes de tous les temps. Par voie de conséquence, sa mission et son salut ne connaîtraient aucune frontière¹⁴⁰. Cependant, il faut le souligner, cet universalisme qui se déploie ici, à la fin du premier évangile, n'est pas une improvisation, mais un aboutissement normal d'une démarche. Car l'évangéliste Matthieu a préparé de façon littéraire et méthodique ce retournement dans l'ensemble de sa narration. Ainsi Matthieu en déclinant l'identité de Jésus comme *υἱὸς Ἀβραάμ* dans le tout premier verset de son évangile (Mt 1,1), voulait déjà mettre l'accent sur l'universalité du salut qu'apporte Jésus¹⁴¹. Cette vision des choses est renforcée ensuite par l'inclusion par Matthieu des quatre femmes non-juives dans l'arbre généalogique de Jésus (Mt 1,3-6). Car ceci est une preuve palpable que Juifs et païens sont tous concernés par la naissance du roi de l'univers. La dimension universelle du salut est aussi soulignée dans la narration matthéenne, par le récit de la visite des mages païens au roi des juifs. En effet, ayant aperçu «son étoile», discours qui indique la dimension universelle de l'autorité du nouveau roi¹⁴² et préfigure ainsi Mt 28,18b où le Ressuscité se présente à ses disciples comme celui à qui a été donné tout pouvoir au ciel et sur la terre, les mages s'ébranlent de l'Orient pour venir rendre hommage au nouveau roi des juifs. Cette venue des mages est à coup sûr une indication que l'espérance du salut des non-juifs repose aussi sur le roi

dimension universelle de la personne de Jésus sur la totalité de l'histoire humaine, tout en marquant son enracinement charnel dans le temps et l'espace.»

¹⁴⁰ Cf. *B.Schubert*, „Geht, Tauf, Lehr“ 110. Selon cet auteur, Jésus, comme Fils de Dieu, vint pour Israël et pour les païens. Ainsi à sa naissance arrivèrent les mages d'orient et à la fin de son chemin sur la terre, il appelle toutes les nations. Personne n'est pour cela d'avance exclu. Les disciples ne doivent donc ériger aucune barrière, mais ils doivent seulement aller, car Jésus le Ressuscité est avec eux partout et dans tous les temps.

¹⁴¹ Une interprétation analogue a été développée par *P.Gaechter*, *Matthäus* 35; *J.Gnilka*, *Matthäus* I 7; *R.H.Gundry*, *Matthew* 9; *H.Stegemann*, *Uria* 267; *R.E.Brown*, *Birth* 67; *G.Tisera*, *Universalism* 32-39; *R.Oberforcher*, *Wurzel* 21; *K.H.Ostmeyer*, *Stammbaum* 186; *M.Eloff*, *Exile* 81; *K.Backhaus*, *Himmelsherrschaft* 89; *M.Konradt*, *Israel* 287.

¹⁴² Cf. *H.Frankemölle*, *Matthäus* I 167; *M.Küchler*, *Stern* 186.

des juifs¹⁴³. La fuite de l'enfant Jésus dans l'Égypte païenne (Mt 2,13-15) et surtout son établissement dans la Galilée des nations (Mt 4,15) préfigurent aussi la participation des païens au salut apporté par Jésus-Christ. Par ailleurs, cette dimension universelle du salut est aussi anticipée par les récits de la guérison du serviteur du centurion de Capharnaüm (Mt 8,5-13) et celle de la fille de la femme cananéenne (Mt 15,21-28). Ces deux récits rapportent comment Jésus dans le cadre de son activité procure la guérison de manière extraordinaire aux non-juifs et constituent par le fait même un signal éloquent de l'ouverture prônée par Jésus vis à vis du monde païen. Enfin l'ecclésiologie de Mt 5,13-16 dans laquelle Jésus présente les disciples comme «sel de la terre» et «lumière du monde», la parabole de l'ivraie et du bon grain dans laquelle le champ s'identifie au monde (Mt 13,38), la scène du jugement dernier où toutes les nations viendront se rassembler devant le juge universel (Mt 25,32), le témoignage de la femme de Pilate, une païenne qui voit en Jésus un innocent (Mt 27,19), sont autant d'indices qui sous-tendent la perspective universaliste de l'évangile de Mathieu¹⁴⁴. Dès lors, l'ordre de mission universelle en Mt 28,16-20 constitue la réalisation et l'apogée du thème de l'universalisme dont nous avons aperçu les signaux tout au long de l'évangile. Mt 28,16-20 est en définitive «un changement d'orientation»¹⁴⁵. Et par un tel retournement, Israël entendra la prédication de l'Évangile non plus comme peuple élu, mais comme un peuple parmi tant d'autres. Car Juifs et païens sont appelés à participer au salut apporté par le Christ, pourvu qu'ils produisent les uns comme les autres de bons fruits (Mt 21,43).

¹⁴³ Cf. *M.Konradt*, *Israel* 293.

¹⁴⁴ *U.Luz*, *Judéo-chrétien* 87, l'avait compris, qui, parlant de tous ces signaux, écrivait: «Cette énumération montre en tout cas que Matthieu considère la mission auprès des païens comme un thème dominant de l'Évangile, et qu'il prépare sur le plan littéraire le retournement de 28,19. Par ce retournement, Jésus n'entre pas en contradiction avec le plan de salut de Dieu annoncé dans l'Écriture, même si un tel retournement signifie un véritable changement dans le dessein divin».

¹⁴⁵ *U.Luz*, *Judéo-chrétien* 86.

CHAPITRE X: RÉSULTATS D'UNE RECHERCHE.

Dans la présente recherche, nous nous sommes fixé pour objectif de justifier la cohabitation entre un salut et une mission réservés exclusivement au peuple d'Israël d'un côté, et de l'autre l'ouverture au monde païen sensible dans l'évangile de Matthieu. Autrement dit, la problématique de cette investigation tournait autour de la question de savoir si le Jésus matthéen dans son œuvre de sanctification avait aussi en vue les païens ou alors s'il les avait oubliés carrément. Au terme d'un examen minutieux de cette thématique à partir de l'analyse des péripécies choisies dans la narration matthéenne, nous aboutissons aux résultats ci-après.

1. LES PAÏENS SE TROUVAIENT DEPUIS LE COMMENCEMENT DANS L'HORIZON DE L'ACTIVITÉ DE JESUS.

Dans la conception narrative de l'histoire de Jésus chez Matthieu, Jésus avait, depuis le commencement en vue les païens¹. Et de fait, dans la généalogie, Jésus est identifié comme «fils d'Abraham» (Mt 1,1). L'évocation d'Abraham ici souligne donc dès le début une perspective universelle de l'évangile de Matthieu et montre par conséquent que les nations païennes sont également concernées par le salut apporté par Jésus Christ². En effet, par la conclusion d'une nouvelle alliance avec Abraham, Dieu a promis à ce dernier de faire de lui le père d'une multitude de nations (Gn 17,4-6) et qu'en lui toutes les tribus, toutes les nations de la terre seront bénies (Gn 12,1-3; 18,18; 22,18; 26,4). Cette double promesse à Abraham vient ainsi renforcer l'horizon universaliste de l'histoire du salut, car dans la bénédiction d'Abraham sont déjà inclus les païens³. En plus, d'après la tradition juive, Abraham était un Araméen itinérant (Gn 11,31; 12,1-9). Et comme père de la tribu, il était non seulement l'Israélite idéal⁴, mais aussi et surtout le père des prosélytes et le premier converti⁵. Dès lors, par le nom d'Abraham est liée la promesse de bénédiction de Dieu à chaque génération (*τό ἔθνος*) de la terre. L'orientation universaliste du premier évangile par l'évocation d'Abraham en Mt 1,1 se trouve confirmée par d'autres allusions à Abraham dans la narration matthéenne (Mt 3,9; 8,11-12)⁶. Ainsi des affirmations telles que «Dieu peut, des pierres que voici, faire surgir des enfants à Abraham» (Mt 3,9) ou alors «Beaucoup viendront du levant et du couchant prendre place au festin avec Abraham, Isaac et Jacob dans le Royaume des cieux» (Mt 8,11), sont de nature à

¹ U.Schnelle, *Einleitung* 273; *Theologie* 403, l'avait compris, lui qui l'exprimait si bien dans ce petit mot: "Bereits im Prolog erscheint Jesu Weg auch als der Weg Gottes zu den Völkern".

² Cf. H.Frankemölle, *Tora* 103; J.D.Kingsbury, *Son* 598; R.Deines, *Gerechtigkeit* 449; F.Wilk, *Jesus* 84; M.Konradt, *Israel* 25; U.Schnelle, *Theologie* 403; *Einleitung* 273.

³ Cf. U.Heckel, *Segen* 112-159.350; P.Pokorný/U.Heckel, *Einleitung* 224.440; G.Tisera, *Universalism* 318.

⁴ Cf. E.Krentz, *Prologue* 414.

⁵ Cf. *Jub* 11,16-12,21; *ApkAbr* 1-8; *Philo*, *Virt* 211-219; *Bill.* III 211.

⁶ Cf. J.Gnilka, *Matthäus I* 7; F.Wilk, *Jesus* 84.

montrer que par la mission auprès des païens, Dieu fait naître de nouveaux enfants à Abraham, c'est-à-dire que les personnes issues des nations païennes seront associées à l'histoire du salut commencée avec le père des prosélytes⁷.

Dans le même ordre d'idée, l'inclusion des quatre femmes Tamar, Rahab, Ruth et la femme d'Urie (Mt 1,3a.5a.b.6b) dans la généalogie de Jésus s'inscrit également dans le cadre de l'intégration des nations païennes dans la communauté du peuple de Dieu⁸, dans la mesure où ces quatre femmes étaient considérées dans la tradition juive comme des non-juives⁹ et dans ce sens aussi comme des prosélytes¹⁰. L'inclusion de ces quatre femmes signifie que le ministère de Jésus embrassera d'une manière ou d'une autre les païens. Dès lors, ces quatre femmes païennes au début de l'évangile de Matthieu correspondent, ce nous semble, à «πάντα τὰ ἔθνη» de la fin de l'évangile (Mt 28,19). Le même souci du salut pour les païens, dès le début du récit matthéen, est souligné à grands traits par la péricope des mages (Mt 2,1-12) dont l'objectif principal est de montrer clairement que l'espérance de salut des païens peut se reposer absolument sur le roi des juifs (Mt 2,2). En effet, la venue des mages à Jérusalem constitue la toute première réponse positive par rapport à la naissance de Jésus. Et par leur attitude positive, les mages païens anticipent la participation des nations païennes au salut apporté par Jésus-Christ. Le récit de la fuite en Égypte (Mt 2,13-15) et le retour d'Égypte (Mt 2,19-22), tout comme la citation d'accomplissement de Mt 4,15 qui fait de la Galilée, la Galilée des nations, ainsi que le sommaire qui résume l'activité didactique et thérapeutique de Jésus (Mt 4,23-25) dans lequel Matthieu fait venir les premiers nécessiteux de la région païenne de Syrie (Mt 4,24) sont aussi autant d'événements qui préfigurent l'universalisme de la mission et du salut. Tous ces indices viennent donc renforcer notre conviction selon laquelle, dans la stratégie narrative de Matthieu, ce n'est pas seulement après le refus de Jésus par Israël, mais déjà dès le début de l'histoire de Jésus, que l'action salvifique de Dieu concerne aussi les païens¹¹. Cette thèse est étroitement liée à une seconde qui lui est apparentée.

2. LES PAÏENS SONT DES FIGURES PARADIGMATIQUES DANS L'ÉVANGILE DE MATTHIEU

En effet, comme nous venons de le voir dans le récit matthéen de l'histoire de Jésus, non seulement les païens se trouvaient à l'origine dans le champ d'activité

⁷ Cf. *U.Luz*, Matthäus I 206; *W:D:Davies/D:C:Allison*, Matthew I 293.309; *D.A.Hagner*, Matthew I 50; *G.Tisera*, Universalism 33; *M.Konradt*, Israel 287.

⁸ Cf. *H.Stegemann*, Uria 266; *D.C.Sim*, Gospel 22; *F.Wilk*, Jesus 84; *H.Merklein*, Jesusgeschichte 34; *U.Schnelle*, Einleitung 273; Theologie 403.

⁹ Cf. *M.Konradt*, Israel 289 (note 18); *P.Pokorny/U.Heckel*, Einleitung 440.

¹⁰ Cf. *M.Konradt*, Israel 291 (note 26); *H.Stegemann*, Uria 246-276.

¹¹ *H.Merklein*, Jesusgeschichte 35, est également de cet avis lorsqu'il écrit: «Die Ausweitung des Heils zu den Heiden, die am Ende des Matthäusevangelium klar ausgesprochen wird, ist schon im Ursprung Jesu grundgelegt».

de Jésus, mais aussi et surtout ces derniers ont fait preuve d'un comportement exemplaire tout au long de l'évangile. Par là ils ont aidé Matthieu à articuler le retournement vers toutes les nations qui va s'effectuer à la fin du premier évangile. Autant dire que dans la narration matthéenne, les païens ont mérité, étape par étape, l'attention de Jésus. C'est ainsi qu'à la naissance de Jésus, avons nous dit, les mages païens, guidés par une étoile, s'ébranlent de l'Orient pour Bethlehem dans le but de venir adorer l'enfant (Mt 2,1-12). Cette attitude positive va contraster avec l'hostilité qui naît du côté juif, représenté ici par Hérode, les grands prêtres, les scribes, ainsi que tout Jérusalem. En se prosternant (*προσκυνέω*) devant Jésus (Mt 2,2.11), ils démontrent que Jésus est celui qui apporte l'accomplissement de toute la sagesse et l'enseignement éthique pour l'univers tout entier¹². Les mages païens sont donc les tous premiers à accomplir cette forme adéquate choisie par Matthieu qu'est la *proskunèse*, pour montrer aux juifs comment s'y prendre pour approcher Jésus (Mt 8,2; 9,18; 14,33; 15,25; 20,20)¹³. C'est donc ici l'occasion pour nous de souligner que l'hommage que les onze disciples vont rendre au Ressuscité (*προσκυνέω*) à la fin de l'évangile (Mt 28,17), ils le doivent naturellement aux mages païens venus de l'Orient.

Dans un sens analogue, il est remarquable que la foi qu'a tant cherchée Jésus en Israël pendant son ministère public, il va la retrouver, d'après la narration matthéenne, justement chez les non-juifs, mieux les païens¹⁴. C'est ce qui ressort du récit de la guérison du serviteur du centurion de l'armée romaine (Mt 8,5-13) où le Jésus matthéen va tomber dans l'admiration devant l'extraordinaire foi du centurion et affirmera: «Chez personne je n'ai trouvé une telle foi en Israël» (Mt 8,10) et du récit de la guérison de la fille de la femme cananéenne (Mt 15,21-28) dans lequel Jésus va louer la grande foi de cette païenne: «*ᾧ γύναι, μεγάλη σου ἡ πίστις*» (Mt 15,28). C'est grâce à l'extraordinaire foi de ces deux personnages qui ont reconnu la signification universelle de Jésus, fils d'Abraham et fils de David, que ce dernier a, de façon extraordinaire aussi, accompli le miracle. Ces deux figures du monde païen deviennent ainsi les premiers modèles de la foi, en ce sens qu'elles ont accepté le privilège d'Israël dans l'histoire du salut (Mt 8,10; 15,26) et en même temps elles ont cru à l'universalité du salut apporté par Jésus-Christ. Le centurion de l'armée romaine, ainsi que la femme cananéenne, ont prouvé par leur comportement que tous les hommes, qu'ils soient des enfants d'Abraham ou qu'ils soient issus des nations païennes, participeront au festin eschatologique, si et seulement si, ils croient au Christ Jésus. La foi étant l'unique chemin qui donne accès au salut.

Dans le récit matthéen de la comparution de Jésus devant Pilate, la réaction du monde païen, représenté ici par Pilate et sa femme, est relativement plus sympathique que celle des juifs. La femme de Pilate par un songe qu'elle a eu et dont elle a beaucoup souffert, reconnaît en Jésus le «juste» (Mt 27,19). Pilate, pour sa part, tente par tous les

¹² Cf. *P.Pokorný/U.Heckel*, Einleitung 450.

¹³ Cf. *J.M.Nützel*, EWNT III 420.

¹⁴ Cf. *F.Wilk*, Jesus 289.

moyens de libérer Jésus, de le sauver de la mort. Car d'entrée de jeu, il constate que c'est par jalousie (*φθόνος*) que les juifs ont accusé Jésus (Mt 27,18). C'est lui qui prend l'initiative de proposer aux juifs l'amnistie pascalle (Mt 27,17) dans l'optique de sauver Jésus¹⁵. Pilate désigne Jésus comme «Christ» (Mt 27,17.22) non pas au sens d'un nom propre, mais au sens d'une affirmation christologique, et son discours requiert dès lors ici le caractère d'une confession de foi¹⁶. C'est seulement après avoir réalisé que ses tentatives de sauver Jésus étaient vaines, que Pilate va le livrer à contre cœur pour qu'il soit crucifié (Mt 27,26). Et il le fait après s'être auparavant lavé les mains devant la foule en affirmant: «Je ne suis pas responsable de ce sang innocent; à vous de voir!» (Mt 27,24). L'intention de Matthieu dans ce geste, avons nous dit, semble donc être de disculper le gouverneur romain Pilate, et de mettre en exergue la responsabilité du peuple juif et de ses autorités dans la mort de Jésus¹⁷. De ce qui précède, le contraste entre les v. 24 et 25 est une preuve. Il y a d'une part comme une dramatique conviction de la non-culpabilité de Pilate (v. 24) et d'autre part l'endossement de la responsabilité de la mort de Jésus par les juifs. Autant dire que, tandis que le gouverneur païen et sa femme ont reconnu l'innocence de Jésus, et se sont abstenus de se souiller du sang d'un juste, les foules juives et leurs dirigeants ont rejeté leur Messie, s'alignant par le fait même dans la tradition de ceux qui tuent les prophètes.

Par ailleurs la réaction du centurion et des soldats qui, avec lui, gardaient Jésus dans la scène de la crucifixion de ce dernier (Mt 27,45-56), est aussi éloquente et mérite qu'on s'y attarde. En effet, ce centurion est désigné par le même terme (*ἐκατόνταρχος*) que le centurion de Capharnaüm en Mt 8,5-13 et représente comme ce dernier la force d'occupation romaine¹⁸. C'est en fait ce centurion qui, avec ses soldats subalternes, surveille la crucifixion de Jésus. Au vu des phénomènes cosmiques liés à la mort de Jésus, que sont la déchirure symbolique du voile du sanctuaire qui masquait l'entrée du Saint des Saints, et le séisme qui fend les rochers et ouvre les tombeaux (vv. 51-53), le centurion et ses compagnons (en Mc 15,39, il n'est question que du seul centurion) sont saisis d'une grande frayeur et affirment comme en chœur: «ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς ἦν οὗτος» (Mt 27,54). Cette exclamation, qui se trouve être la première réaction officielle sur la mort de Jésus, nous vient ainsi des païens¹⁹ et peut être comprise comme une confession de foi

¹⁵ Cf. *A.Sand*, Matthäus 551.

¹⁶ Cf. *A.Sand*, Matthäus 552.

¹⁷ Cf. *P.Bonnard*, Matthieu 389; *H.Merklein*, Jesusgeschichte 215.

¹⁸ Cf. *U.Poplutz*, Welt 95.

¹⁹ Ceci signifie, comme le montre si bien *J.Gnilka*, Matthäus II 478, que la mort de Jésus concerne toutes les nations de la terre dont le centurion et ses compagnons sont justement les représentants, en ceci qu'ils ont reconnu Jésus le crucifié comme fils de Dieu.

anticipée de ces païens²⁰. La confession de foi du centurion et des autres soldats apparaît clairement ici comme l'antithèse positive aux railleries du peuple juif et de ses autorités, qui sont allés au bout de l'incroyance, en se distanciant du roi d'Israël et de sa prétention à être le fils de Dieu (Mt 27,40-43)²¹. Dans la narration matthéenne, il y a ici comme une inclusion entre Mt 3,13-4,11 et Mt 27,39-54 où la confession de Fils de Dieu des soldats païens correspond à la voix de Dieu lui-même en Mt 3,17. Il n'y a donc plus de doute qu'il existe un contraste évident entre les juifs moqueurs et les soldats païens croyants. Ainsi, pendant que les premiers exigent de Jésus qu'il descende de la croix pour qu'on puisse croire en lui, s'il était le fils de Dieu (v. 40), les seconds, en voyant les événements (*τὰ γινόμενα*) affirment avec grande solennité que Jésus était vraiment le fils de Dieu (v. 54). Ces soldats sont d'autant plus convaincus dans leur confession de foi qu'ils emploient le démonstratif *οὗτος* qui souligne que, même dans la mort sur la croix, Jésus est demeuré le vrai fils de Dieu. C'est justement pour cette raison que Matthieu place ces païens dans la même communauté que les disciples qui, en Mt 14,33, avec les mêmes paroles, ont confessé Jésus comme fils de Dieu. Et de fait une comparaison par analogie entre les disciples en Mt 14,33 et le centurion et ses compagnons en Mt 27,54 montre que, dans les deux cas, il se produit un miracle de la nature comme par exemple la marche de Jésus sur la mer, la tempête apaisée d'un côté, et le déchirement du rideau du sanctuaire et le tremblement de terre de l'autre. Dans les deux cas, les acteurs de la scène sont saisis d'une grande frayeur. Enfin, les deux scènes sont suivies de la confession de foi que Jésus est le fils de Dieu. Autant dire qu'après la mort de Jésus, le centurion romain et les autres soldats se comportent comme l'ont fait les disciples avant la mort de Jésus. Matthieu semble en plus comparer ces soldats à ces gens qui se sont tournés vers le Dieu d'Israël et ont mis en Jésus leur espoir²². Que les soldats païens reprennent la confession de foi des disciples (Mt 14,33; 16,16) va justement dans la ligne de l'universalisme matthéen. Car ici s'exprime ce qui fait le fil conducteur de la narration matthéenne, et que le Ressuscité lui-même ordonnera à ses disciples à la fin de l'évangile, à savoir que la Bonne Nouvelle du

²⁰ Cf. *A.Sand*, Matthäus 566; *D.P.Senior*, Passion 327; *P.Bonnard*, Matthieu 407; *J.Gnilka*, Matthäus II 478; *P.Fiedler*, Matthäus 420; *U.Luz*, Matthäus IV 369, qui montre que la réaction du centurion et des autres soldats est réellement une confession de foi, dans la mesure où «Fils de Dieu» est dans l'évangile de Matthieu le plus important titre christologique. Car Jésus est révélé comme «fils de Dieu» par Dieu lui-même (Mt 2,15; 3,17; 11,27; 16,17; 17,5) et reconnu comme tel par les disciples (Mt 14,33; 16,16). Par contre *H.Frankemölle*, Matthäus II 508 et *F.Wilk*, Jesus 143, ne veulent en aucun cas voir dans la réaction des soldats une quelconque confession de foi, mais parlent plutôt d'une expression à une idée de l'action de Dieu.

²¹ Cf. *A.Sand*, Matthäus 566; *J.Gnilka*, Matthäus II 478; *U.Luz*, Matthäus IV 369.

²² Cf. *P.Fiedler*, Matthäus 420; *J.Gnilka*, Matthäus II 478, pour qui la confession de foi du centurion et de ses compagnons peut se résumer en ces termes: l'église issue des nations païennes reconnaît dans la croix et la résurrection le fondement de notre salut.

salut doit parvenir à toutes les nations et la mort et la résurrection de Jésus concernent tous les peuples de la terre²³.

En résumé, il est à retenir de la narration matthéenne que Jésus, pendant son ministère public, a eu des contacts ambivalents avec les païens. En effet, si d'une part il va connaître le rejet au pays des Gadaréniens (Mt 8,28-34), il annoncera que les grands prêtres et les scribes le condamneront à mort et le livreront aux païens pour qu'il soit bafoué, flagellé et mis en croix (Mt 20,18-19). En fait, ceci va se réaliser lors de sa passion. Car sous l'instigation des autorités juives, il sera condamné à mort par Pilate le gouverneur romain, bien que ce dernier eût su pertinemment que l'accusation portée contre lui était fautive (Mt 27,11-26). Il sera conduit par les soldats du gouverneur aux portes de la ville où il sera crucifié comme «roi des juifs» (Mt 27,31-38). Cependant à côté de cette nuance négative, il faut souligner que les mages païens venus de l'Orient (Mt 2,1-12) et le centurion et ses soldats au pied de la croix (Mt 27,27-54) vont reconnaître, à partir des phénomènes cosmiques, la dignité de Jésus. Il en va de même pour le centurion de capharnaüm (Mt 8,5-13) et la femme cananéenne (Mt 15,21-28) qui, pour avoir reconnu en Jésus non seulement le Messie d'Israël, mais aussi le sauveur universel, connaîtront la bienveillance de Jésus qui va non seulement guérir leurs enfants, mais aussi fera l'éloge de leur foi. Ce qui est remarquable dans ces différents récits, c'est que tous ces païens, aussi bien ceux qui le rejettent que ceux qui imploront son aide, ou reconnaissent sa dignité, voient en Jésus l'envoyé de Dieu pour Israël. Dès lors ils sont convaincus que Jésus sera porteur de salut pour eux, si et seulement si, il accomplit sa mission pour Israël²⁴. C'est par là que nous pouvons donc voir en ces païens, des figures paradigmatiques dans le premier évangile. Néanmoins, au-delà de ce comportement élogieux des païens dans l'évangile de Matthieu qui a motivé l'universalisme matthéen, il faudrait découvrir le fondement même de cet universalisme.

3. L'UNIVERSALISME MATTHÉEN A UN FONDEMENT THÉOLOGIQUE

Si nous considérons Mt 28,16-20 comme la clé théologique et herméneutique pour une bonne intelligence du premier évangile²⁵, nous pouvons sans aucun doute aboutir à la conclusion selon laquelle Dieu est à la base de l'universalisme dans l'évangile de Matthieu. Pour mieux élucider cette thèse, nous allons appeler «petite mission» l'ordre de mission de Jésus aux douze d'aller vers les brebis perdues de la maison d'Israël (Mt 10,5-6) et «grande mission» l'ordre de mission universelle donné par le Ressuscité à la fin de l'évangile (Mt 28,16-20) et nous allons par la suite procéder à une comparaison des deux structures des actants issues de ces deux ordres de mission.

²³ Cf. *J.Gnilka*, Matthäus II 478; *U.Luz*, Matthäus IV 369; Randfiguren 55.

²⁴ Cf. *F.Wilk*, Jesus 281.

²⁵ Cf. *U.Schnelle*, Einleitung 272 (note 321).

PETITE MISSION.

Jésus.

Aller + Proclamer le royaume des cieux.

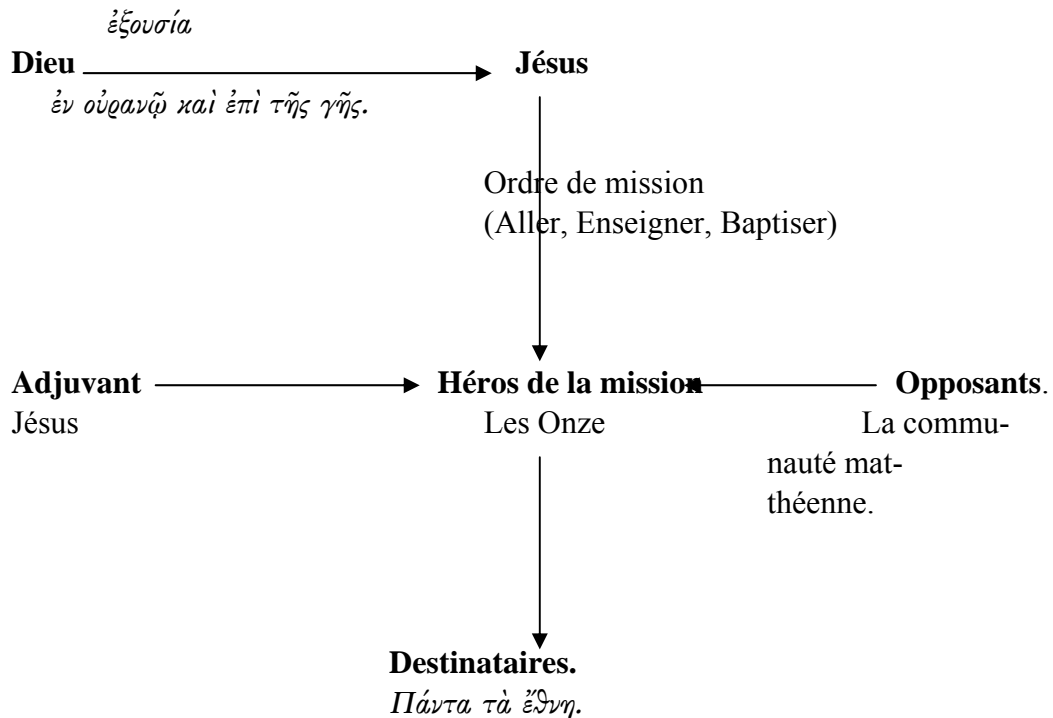
Adjuvants
Villes et villages
hospitaliers

Les Douze

Opposants.
Villes et villages
inhospitaliers.

Destinataires.
Brebis perdues de la maison d'Israël.

GRANDE MISSION.



Ces deux schémas montrent en effet que dans la petite mission, c'est le Jésus terrestre lui-même qui envoie les douze à une mission limitée dans l'espace et vers des destinataires déterminés que sont les brebis perdues de la maison d'Israël. Le contenu de cette mission est aussi clair: partir et proclamer le royaume des cieux. Dans la grande mission, par contre, c'est Dieu qui transmet l' *ἐξουσία* à son fils (Mt 28,18; 11,27). C'est cette *ἐξουσία* universelle transmise à Jésus dans la résurrection par Dieu, qui fait paraître Jésus comme l'unique et vrai maître dont les enseignements et les commandements sont obligatoires aussi bien pour les disciples que pour l'univers tout entier (Mt 28,20)²⁶. C'est enfin cette *ἐξουσία* transmise par Dieu au Ressuscité qui autorise les disciples à aller vers toutes les nations pour propager l'enseignement et les commandements obligatoires de Jésus, et surtout baptiser pour intégrer de nouveaux disciples dans l'église de Jésus²⁷. Cette idée du fondement théologique de l'universalisme dans l'évangile de Matthieu a été préparée dans d'autres textes de la narration matthéenne, avant son déploiement définitif en Mt 28,16-20. C'est ainsi que dans la parabole des vigneronniers homicides (Mt 21,33-46), allusion est faite à un Dieu tout-puissant qui planta sa vigne et qui envoya toujours ses prophètes jusqu'à son fils. C'est ce Dieu qui, face à la rébellion des autorités juives vis à vis de son fils, leur annonce la conséquence dramatique de leur conduite. Le royaume de Dieu leur sera retiré pour être confié à un peuple qui lui fera produire ses fruits (Mt 21,43). C'est ici en fait, qu'une possible entrée des païens dans le royaume, devient de plus en plus

²⁶ Cf. D. Sängler, Bestimmtheit 48, qui soulignait avec raison que l'appel de Jésus était destiné d'abord et exclusivement à Israël (Mt 10,5-6; 15,24.26). Cependant, lorsque cet appel a été légitimé par la toute puissance de Dieu, il a été entendu au-delà des frontières de son propre peuple (Mt 28,18-20; Mc 7,24-30; Mt 8,5-10.13).

²⁷ Cf. U.Schnelle, Theologie 406; Einleitung 273.

évidente²⁸. Matthieu pense certainement ici à l'Église dans un sens inclusif, c'est-à-dire composée de juifs et des gentils qui croient en Jésus-Christ et qui seront jugés, tout comme Israël, en fonction des fruits qu'ils donneront à Dieu²⁹.

Il en va de même de la parabole du festin nuptial (Mt 22,1-14) où il est question également de Dieu qui invite et appelle au royaume³⁰. Après le refus catégorique des premiers invités, il envoie de nouveau les serviteurs par les routes pour appeler tout le monde et n'importe qui, les bons tout comme les mauvais. Ce nouvel envoi symbolise donc à notre avis la mission chrétienne auprès des païens. Cette parabole est en fait la promesse du salut de Dieu pour toutes les nations³¹. Car son appel s'adresse à toutes les nations, aussi bien les juifs que les païens comme nous allons le voir à la fin de l'évangile (Mt 28,16-20).

Enfin dans la scène du jugement dernier, c'est ce même Dieu qui, par son fils, prononcera le jugement sur toutes les nations à la fin des temps (Mt 25,31-46). En effet, dans ce scénario, Matthieu transmet au Fils de l'homme les prérogatives judiciaires appartenant à Dieu, telle que l'escorte des anges (Za 14,5) et le rassemblement de toutes les nations, qui, chez le prophète Zacharie, évoque le jugement dernier de l'humanité (Za 14,2). Dans une interprétation allégorisante, nous pouvons dire que le roi dont il est question dans ce récit désigne Dieu lui-même. C'est à son service qu'agit le Fils de l'homme, dès lors qu'il appelle les élus «bénis de son père» (Mt 25,34)³². Ceux qui sont assignés à ce tribunal sont à la fois les païens, les juifs, ainsi que les chrétiens. C'est qu'il s'agit ici de l'univers tout entier.

En définitive, s'il est vrai qu'on peut considérer la mort et la résurrection de Jésus comme le point culminant de l'événement du salut, en ce sens que c'est par là que l'accès au salut est ouvert à la multitude, en Israël (Mt 26,28) et parmi les païens (Mt 20,28)³³, ou comme la date fondatrice de la sotériologie dans le premier évangile³⁴, il est tout aussi vrai, d'après ce qui précède, que la volonté que Jésus vient accomplir par cette mort est bien celle de Dieu qui veut que la mission ainsi que le

²⁸ *K.M.Woschitz*, Glaube 328, est également de cet avis, lui qui montre que c'est dans le refus de l'évangile par Israël que la possibilité dialectique pour les peuples païens d'entrer dans le plan de salut se fait clairement voir. Voilà pourquoi cet Israël récalcitrant doit voir comment les païens prendront ses places dans le festin eschatologique. Ainsi les promesses autrefois faites à Israël trouvent maintenant leur lieu d'accomplissement dans le monde païen.

²⁹ Cf. *R.E.Brown*, Nouveau Testament 238.

³⁰ En effet dans une interprétation allégorique de la parabole du festin nuptial, *L.Schottroff*, Verheißung 483 et *W.Carter*, Empire 269, voient dans le roi qui fit le festin, Dieu lui-même. Ils identifient le fils du roi au Fils de Dieu, c'est-à-dire Jésus, et le festin de noces, au salut que Dieu propose.

³¹ Cf. *L.Schottroff*, Verheißung 479.

³² Ceci va également dans le sens de *P.Bonnard*, Matthieu 365, qui estime que la figure du Fils de l'homme est revêtue ici sans aucun doute par Dieu de l'autorité de roi et de juge

³³ Cf. *F.Wilk*, Jesus 250.

³⁴ Cf. *M.Konradt*, Israel 404.

salut parviennent à tous les hommes de la terre³⁵. Aussi transmet-il à son fils son autorité universelle, au ciel et sur la terre (Mt 28,18) qui fait de Jésus le Seigneur de tout le cosmos. Et c'est fort de sa domination universelle, que le ressuscité autorise ses disciples à aller à la recherche des païens et à faire d'eux par le baptême et la retransmission de l'enseignement de Jésus, des disciples du Fils de l'homme. C'est donc dans cette logique que nous pouvons affirmer que Dieu se trouve au fondement de l'universalisme dans l'évangile de Matthieu. Qu'en est-il alors, maintenant, de la cohabitation entre le particularisme et l'universalisme dans le premier évangile?

4 LA TENSION ENTRE LE PARTICULARISME ET L'UNIVERSALISME DANS L'ÉVANGILE DE MATTHIEU: REFLET D'UNE COMMUNAUTÉ EN DISCUSSION.

De l'analyse des différentes péripécies que nous avons choisies pour notre travail, il ressort que la tension entre la tendance particulariste et la tendance universaliste dans le premier évangile a pour arrière-plan une communauté matthéenne en discussion au sujet de l'intégration des païens. Devant cette épineuse question de l'intégration des païens dans l'église, trois principaux courants semblent avoir vu le jour.

4.1 LA POSITION INTERMÉDIAIRE

Cette position est soutenue en fait par le groupe des modérés de la communauté matthéenne, qui s'interroge sur la conduite à tenir devant les païens qui, de leur propre chef, désirent entrer dans la communauté. Ce groupe des modérés trouve tout à fait normal d'accueillir les gentils, si et seulement si, ils prennent l'initiative de venir à l'église dans le sens du pèlerinage eschatologique des peuples prophétisé dans l'AT³⁶. En effet dans la description prophétique du pèlerinage eschatologique des peuples à Sion, il est raconté comment à la fin des jours, les nations vont s'ébranler, pour aller vers la montagne de Yahvé, à la recherche des instructions divines³⁷. C'est connaissant certainement ces traditions de l'AT, que le Jésus matthéen a fait cette prophétie: «Eh bien! je vous dis que beaucoup viendront du levant et du couchant prendre place au festin avec Abraham, Isaac et Jacob dans le Royaume des Cieux, tandis que les fils du Royaume seront jetés dans les ténèbres extérieures: là seront les pleurs et les grincements de dents» (Mt 8,11-12). Dans ces paroles, Matthieu combine bien, aux dires de Schuyler Brown, la notion du pèlerinage eschatologique des nations et leur participation au banquet

³⁵ Cf. *G. Tisera*, Universalism 326.

³⁶ Cf. *K.M. Woschitz*, Glaube 31. Selon Woschitz la promesse du salut aux nations est un lieu commun de la théologie prophétique de l'AT. Car dans les discours apocalyptiques des prophètes, l'espoir est centré sur le rassemblement des peuples païens et leur intégration dans le peuple de Dieu à travers l'action de Yahvé dans l'histoire de l'humanité.

³⁷ Cf. Is 2,1-4; 25,6-9; 60; Mi 4,1-2; Jr 3,17; Hag 2,6-9; Sach 8, 20s.

de la fin des temps³⁸. Ce qui va caractériser cette démarche des nations païennes d'après la présentation de Matthieu, c'est bel et bien la spontanéité³⁹. Car c'est à leur propre initiative, sans contrainte aucune, que les païens iront vers Jésus, à la quête du salut. Cette démarche des païens se pose donc en contraste avec le rejet que le Fils de l'homme va connaître de la part des siens. Il serait donc illogique de ne pas intégrer les gens qui font preuve d'une si bonne volonté. Le cas des mages païens se situe justement dans cette optique, car ces derniers s'ébranlèrent de leur propre initiative de l'Orient pour venir rendre hommage au roi des juifs, au grand scandale des juifs eux-mêmes, qui voulaient attenter à la vie de l'enfant. Ces mages anticipaient ainsi le jour où beaucoup de païens participeront au Royaume de Dieu⁴⁰.

Similaire aussi sont les récits de la guérison du serviteur du centurion de l'armée romaine (Mt 8,5-13) et de celle de la fille de la femme cananéenne (Mt 15,21-28). Ces deux figures du monde païen en venant à la rencontre de Jésus se situent dans la droite ligne de la démarche du pèlerinage eschatologique des peuples. Dès lors, bien qu'étant des entités individuelles, ces deux personnes requièrent une connotation symbolique. C'est ainsi qu'en identifiant la démarche du centurion, son appel, sa reconnaissance de l'autorité de Jésus avec le mot foi, le Jésus matthéen situe la foi de cet homme dans le contexte de «beaucoup» qui participeront au banquet eschatologique du Dieu d'Israël quand il établira son règne à Jérusalem⁴¹. Il en va de même de la scène qui raconte la rencontre de Jésus avec la femme cananéenne. Cette femme qui va à la recherche de Jésus augure non seulement la guérison de sa fille, mais aussi et surtout le projet de Dieu manifesté par Jésus à une large majorité du monde païen⁴². Enfin, quand le monde païen représenté par Pilate et sa femme est acquis à la cause de l'innocence de Jésus lors du procès de ce dernier (Mt 27,1-26), ou encore quand le centurion païen et tous ses soldats sous la croix confessent leur foi en Jésus (Mt 27,54), voilà autant de preuves de bonne volonté de la part des païens que nous pouvons également classer dans le cadre du pèlerinage eschatologique des peuples qui vont à la quête du salut. En définitive, tous ces récits qui décrivent la démarche des païens vers Jésus,

³⁸ Cf. *S.Brown*, *community* 196.

³⁹ Cf. *S.Brown*, *community* 196.

⁴⁰ Cf. *W.Carter*, *Gentiles* 273-274. En associant les mages avec les traditions de L'AT sur le pèlerinage eschatologique des peuples décrit en Is 2,1-4 et 60, Matthieu, aux dires de Carter, ne présente pas ces mages comme des païens individuels qui perçoivent ce que l'élite de Jérusalem ne veut pas percevoir, mais comme les figures représentant toutes les nations païennes qui participent au projet eschatologique de Dieu, anticipant ainsi le jour où de nombreux païens participeront à l'établissement de ce projet divin.

⁴¹ Cf. *W.Carter*, *Gentiles* 274.

⁴² Pour *W.Carter*, *Gentiles* 274, cette femme anticipe l'alliance des peuples (Juifs et Païens) sur la montagne de Sion où l'empire de Dieu est manifesté dans la guérison et le repas pour tous les peuples (Is 25,1-10; 35,1-10; Jr 31,7-14). Il est donc évident que cette païenne, comme individu, participe au projet salvifique et eschatologique de Dieu pour le monde.

constituent sans doute une preuve que s'est accomplie, pour l'évangéliste Matthieu et sa communauté, la promesse du pèlerinage eschatologique des peuples à Sion, un pèlerinage qui doit être en même temps, d'après le psaume de Salomon (Ps 17,31) la vision de la gloire du Messie⁴³. Dès lors, d'après les pourfendeurs de cette position, la communauté doit accueillir sans condition aucune ceux des païens qui, de leur propre chef, manifestent une affection particulière à la Bonne Nouvelle qu'a apportée Jésus et qui sont à la quête de son salut. Cette première position sera contrecarrée par une autre position de tendance particulariste.

4.2 LA POSITION RADICALE

Les partisans de cette position sont des conservateurs de la communauté matthéenne. Ceux-ci ne veulent en aucun cas entendre parler de l'intégration des païens dans la communauté. Pour ce faire, ils s'appuient sur l'activité du Jésus terrestre pour défendre leur position. Car ce dernier de son vivant n'a envoyé les Douze que vers Israël: «Ne prenez pas le chemin des païens et n'entrez pas dans une ville de Samaritains; allez plutôt vers les brebis perdues de la maison d'Israël» (Mt 10,5-6). L'accent est mis ici d'une part sur l'interdiction d'aller chez les païens et les Samaritains et d'autre part sur le nombre douze des envoyés qui a un lien avec le motif du rassemblement et de la restitution des douze tribus du peuple d'Israël (Mt 10,2-4; 19,20)⁴⁴. Et de plus, lors de sa rencontre avec la femme cananéenne, Jésus lui-même se sait envoyé seulement aux brebis perdues de la maison d'Israël (Mt 15,24). Par cet événement, les conservateurs de la communauté matthéenne entendent défendre la nécessité théologique selon laquelle, le Messie n'est et ne peut être que le Messie d'Israël⁴⁵. Déjà ce trait fondamental de l'histoire de Jésus, selon ces derniers, se trouve placé dès la première page de l'évangile de Matthieu. Car dans le prologue matthéen (Mt 1,1-4,11), Jésus est présenté comme Messie d'Israël, dans la mesure où il est désigné en Mt 1,1 comme fils de David et fils d'Abraham, qui sont les deux figures fondamentales de la tradition juive⁴⁶. Comme fils de David, Jésus est légitimé par rapport à la tradition juive comme le Messie d'Israël, celui en qui les promesses de salut faites à Israël trouvent leur accomplissement⁴⁷. Et par sa naissance, l'histoire d'Israël atteint un nouveau point culminant⁴⁸. Ce particularisme national est également souligné par les mages venus d'Orient qui, dans leur langage païen

⁴³ Cf. *K.M. Woschitz*, Glaube 328.

⁴⁴ Cf. *U. Wilckens*, Theologie 304-305, qui souligne que le nombre douze des appelés correspond au nombre des douze tribus d'Israël. Ces douze sont ainsi des représentants d'Israël dans sa totalité. Dans ce sens la composition des Douze a une signification symbolique, en tant qu'elle constitue l'anticipation de ce rassemblement à la fin des temps des tribus d'Israël. Dans le même sens voir *A. Sand*, Matthäus 43; *R. Oberforcher*, Wurzel 9.14; *M. Konradt*, Israel 26.

⁴⁵ Cf. *K.M. Woschitz*, Glaube 324.

⁴⁶ Cf. *E. Cuwillier*, Matthieu 66.

⁴⁷ Cf. *F. Wilk*, Heiden 54; Jesus 84.245, qui voyait en Jésus comme Christ, celui en qui l'histoire de l'élection, de la promesse et de la libération de Dieu avec Israël parvient à son aboutissement. Voir aussi *M. Konradt*, Israel 25; *P. Pokorný/U. Heckel*, Einleitung 440.

⁴⁸ Cf. *M. Ebner*, Einleitung 125.

appellent Jésus «roi des juifs» (Mt 2,2). Par cette appellation, il y a lieu de penser que Matthieu voulait établir un lien entre le roi David et Jésus le Messie davidique. Bref, il voulait présenter Jésus au début de sa narration comme le Messie royal de la lignée de David roi d'Israël⁴⁹.

Dans le même ordre d'idée, les pourfendeurs de la position radicale semblent aussi se servir des nombreuses citations d'accomplissement qui parsèment la narration matthéenne⁵⁰ dont le but est de souligner la relation interne entre l'ancienne alliance et l'activité de Jésus⁵¹ et par lesquelles Matthieu essaye de montrer que Jésus est le Messie attendu dans les espérances du salut d'Israël⁵². Et de fait, la première citation d'accomplissement présente Jésus comme celui qui vient sauver son peuple (τὸν λαὸν αὐτοῦ) de ses péchés (Mt 1,21)⁵³. En somme les conservateurs de la communauté matthéenne profitent donc de ce profond enracinement de Jésus dans l'histoire d'Israël, pour montrer que ce Jésus de Nazareth est bien celui promis et annoncé par les prophètes en vue du salut d'Israël. Voilà pourquoi il a, de son vivant, limité son ministère terrestre et celui de ses disciples aux seules frontières d'Israël et l'auditoire privilégié et visé par sa prédication était bien le monde juif⁵⁴. Dès lors, pour cette aile radicale de la communauté, l'intégration des païens n'est pas à l'ordre du jour, puisque le Maître lui-même les a exclus de son vivant. Face à cette position, un autre son de cloche se fait entendre dans la communauté favorable à une autre position plus intégrative.

4.3 LA POSITION LIBÉRALE.

Les partisans de la position libérale prônent l'ouverture aux nations païennes. Selon eux, au lieu d'attendre que les païens viennent par eux-mêmes intégrer la communauté, ou d'exclure totalement leur intégration comme le souhaitent les conservateurs de la communauté, c'est plutôt la communauté matthéenne qui devrait prendre l'initiative d'aller vers les païens. Car, non seulement le Maître pendant son ministère public a prophétisé une telle option: «Cette Bonne Nouvelle du Royaume sera proclamée dans le monde entier, en témoignage à la face de toutes les nations» (Mt 24,14), mais aussi le Christ ressuscité l'a formellement recommandée à ses disciples: «Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre.

⁴⁹ Cf. *R.H.Gundry*, Matthew 15; *D.A.Hagner*, Matthew I 11; *M.Konradt*, Israel 26.

⁵⁰ Cf. Mt 1,22f; 2,15.17f.23; 4,14-16; 8,17; 12,17-21; 13,35; 21,4f; 27,9f.

⁵¹ Cf. *U.Schnelle*, Theologie 402.

⁵² Cf. *M.Konradt*, Israel 24.

⁵³ *H.Hübner*, Theologie 102, estimait avec raison qu'avec la première citation d'accomplissement, les deux grandeurs théologiques «peuple d'Israël et Messie» sont mises ensemble dans le salut particulariste.

⁵⁴ Cf. *F.Wilk*, Heiden 57. Cet auteur montre explicitement que l'évangile de Matthieu parle plusieurs fois d'une mission d'Israël permanente „jusqu'au bout“ (10,22; 24,13), qui sera un témoignage pour les nations païennes, et en effet, en ceci qu'elle est destinée exclusivement aux juifs (10,5-6). Par là elle correspond dans sa structure à la vocation d'Israël, comme communauté des enfants d'Abraham à être la lumière du monde; car c'est dans ce rôle que les disciples convient les juifs et rassemblent tous ceux qu'ils trouvent (22,9-10).

Allez donc, de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit, et leur apprenant à observer tout ce que je vous ai prescrit. Et voici que je suis avec vous pour toujours jusqu'à la fin de l'âge» (Mt 28,18b-20). En plus, cette intégration des païens est un thème fondamental qui se dégage de la christologie développée par Matthieu dans la narration de l'histoire de Jésus. En effet, selon Matthieu, Jésus a depuis le commencement une pensée toute particulière pour le monde païen. Ainsi, d'après la prophétie d'Isaïe (Is 42,4) citée par Matthieu, Jésus est le Messie, en qui les nations mettront leur espérance (Mt 12,21)⁵⁵. Et de fait la lignée ancestrale de ce Messie est déjà porteuse d'une ouverture aux non-juifs, au monde païen, en ce sens qu'il est non seulement le Fils de David et le Fils d'Abraham, mais aussi il est le descendant de Tamar, Rahab, de Ruth et de la femme d'Urie⁵⁶.

Par ailleurs, dans la prédication inaugurale de Jésus (Mt 4,12-17), nous décelons déjà également les germes de l'ouverture envers les païens. Car, en apprenant l'arrestation de Jean-Baptiste, Jésus se retire (*αναχωρειν*) en Galilée. Cette Galilée des nations où, à cause du caractère mixte de la population, sa lumière brillera certainement aussi bien sur les païens que sur les juifs, comme ce fut le cas pour le serviteur du centurion romain (Mt 8,5-13) et préfigure ainsi la mission finale de l'église⁵⁷. D'un point de vue strictement christologique, nous pouvons donc conclure avec Byrne en disant que les disciples se sentent obligés d'entreprendre la mission universelle, parce qu'à travers elle, Jésus veut accomplir son rôle d'être le Messie d'Israël en qui les nations vont mettre leur espérance⁵⁸.

En ce qui nous concerne et au terme de nos analyses, il est apparu, à notre avis, qu'il n'existe aucune contradiction entre l'exclusion des païens et la dimension universelle du salut dans l'évangile de Matthieu. Mais la présence de ces deux options missionnaires dans le même évangile n'est que le reflet d'un procédé littéraire que nous pouvons nommer avec *K. Berger*, l'apophtegme⁵⁹ et dont le milieu de vie est la situation de conflits internes dans la communauté matthéenne.

En règle générale, le mot apophtegme qui signifie «sentence», est issu de l'histoire de la littérature grecque et patristique. Il désigne en fait une courte anecdote sur les philosophes, les saints ou les moines, qui culmine sur une sentence marquante⁶⁰. Ce qui est typique pour les apophtegmes, c'est que la réaction sur ces sentences n'est jamais racontée. Pour ce qui est du NT, les apophtegmes peuvent s'entendre comme les récits dans

⁵⁵ C'est en fait la thèse centrale que défend B.Byrne dans son article. Selon lui, sur le plan christologique, la narration matthéenne, du début jusqu'à la fin s'attache à présenter Jésus de Nazareth non seulement comme un Messie, mais surtout comme un Messie ayant une référence essentielle pour les païens, celui au nom duquel les nations feront lever leur espérance. Cf. *B.Byrne*, *Messiah* 58.

⁵⁶ Cf. *B.Byrne*, *Messiah* 60.

⁵⁷ Cf. *W.D.Davies/D.C.Allison*, *Matthew III* 385.

⁵⁸ Cf. *B.Byrne*, *Messiah* 73.

⁵⁹ Cf. *K.Berger*, *Formgeschichte* 86.

⁶⁰ Cf. *H.Conzelmann/A.Lindermann*, *Arbeitsbuch* 97; *M.Ebner/B.Heininger*, *Exegese* 198.

lesquels la pointe est constituée par une parole de Jésus⁶¹. Elles se structurent sur un schéma traditionnel en trois éléments à savoir: la situation, la question et la réponse⁶². Ces apophtegmes n'ont pas en fait pour objectif de raconter un événement précis de la vie de Jésus, mais de présenter Jésus comme vainqueur dans les controverses.

Pour le cas qui nous concerne, il faut souligner que notre apophtegme est d'un genre particulier. Son milieu de vie, c'est-à-dire la situation sociale dans laquelle est ancré ce procédé littéraire est, comme nous l'avons dit, un débat interne dans la communauté de Matthieu. Le problème qu'il fallait résoudre dans cet apophtegme est bien celui de l'intégration des nations païennes dans la communauté. Ce problème était perceptible dans la tension entre ces deux options missionnaires qui cohabitent dans le même évangile, à savoir une mission limitée exclusivement aux brebis perdues de la maison d'Israël d'une part (Mt 10,5-6) et une mission ouverte au monde païen d'autre part (Mt 28,16-20). La pointe de l'apophtegme, c'est-à-dire la solution qui se dégage de la confrontation des différentes positions sus-évoquées, est celle qui se dégage à la fin de l'évangile de Matthieu: Le Ressuscité rassemble ses disciples sur une montagne et leur confie une mission qui ouvre l'évangile vers l'avenir, mieux légitime l'universalisme et qui met les disciples en marche: «Allez donc, de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit, et leur apprenant à observer tout ce que je vous ai prescrit.» (Mt 28,19-20).

⁶¹ Cf. *M.Ebner/B.Heininger*, Exegese 199.

⁶² Cf. *M.Ebner/B.Heininger*, Exegese 200; *J. Pauli*, „Apophthegma“, LACL 51.

CONCLUSION GÉNÉRALE.

L'exclusion des païens et la dimension universelle du salut dans l'évangile de Matthieu. Tel est l'objet de notre thèse de doctorat. Le choix de ce thème est né en fait du constat de la tension permanente entre deux ordres de mission qui sont présents dans le même évangile, mais qui semblent contradictoires. Il s'agit d'une part de cet ordre de mission donné par Jésus de son vivant aux douze: «Ne prenez pas le chemin des païens et n'entrez pas dans une ville de Samaritains: allez plutôt vers les brebis perdues de la maison d'Israël»(Mt 10,5-6), et d'autre part de l'ordre de mission universelle donné par le Ressuscité aux Onze: «Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre. Allez donc, de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit, et leur apprenant à observer tout ce que je vous ai prescrit. Et voici que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin des temps» (Mt 28,16-20). Dans ce contexte de tension entre ces deux options missionnaires, clarifier les rapports entre le particularisme et l'universalisme nous a paru être une thématique originale et actuelle qui méritait une analyse approfondie. La problématique ici étant de savoir si la juxtaposition du particularisme et de l'universalisme dans le premier évangile était une contradiction, ou alors si celle-ci ne représentait qu'un procédé littéraire.

Pour aborder notre thématique avec beaucoup de compétence, nous avons opté pour la méthode historico-critique qui tient compte à la fois de la perspective synchronique, diachronique ainsi que de la critique sociale des textes que nous avons choisis d'analyser.

En ce qui concerne l'ossature de notre travail, il faut dire qu'il contient une assez longue introduction qui tient lieu de prolégomènes à notre recherche, dix chapitres qui portent sur l'analyse des textes choisis et des résultats qui en découlent et une conclusion. Dans l'introduction, nous avons commencé par énoncer la problématique de notre investigation. La conviction que cette problématique a été déjà abordée par d'autres chercheurs et sous d'autres cieux nous a obligés à présenter un aperçu de la recherche en son état actuel. Cet exercice nous a permis de découvrir que, bien que les auteurs des contributions choisies soient partis sur la même base, ils ont débouché sur des résultats totalement différents. C'est ainsi que *E. Cu villier* abordant cette thématique est arrivé à la conclusion que, dans la tension entre le particularisme et l'universalisme dans l'évangile de Matthieu, il n'est question que d'un déplacement identitaire qui va de Mt 10 à Mt 28, 16-20 en passant par Mt 15,21-28. *A. von Dobbeler*, quant à lui, a fondé ses analyses sur la complémentarité de ces options missionnaires, en voyant les disciples de Jésus envoyés aussi bien auprès des brebis perdues de la maison d'Israël, qu'auprès de nations païennes, mais avec des objectifs bien différents. D'un côté il est question de la restitution du peuple élu et de l'autre, il s'agit de la conversion au Dieu vivant et vrai. Cependant, ces

deux options missionnaires se complètent en ceci, qu'elles sont l'expression de l'unique mission messianique de Jésus et de ses disciples. Dans le même ordre d'idée, *H. Giesen*, a abondé dans un sens analogue en montrant que l'ordre de mission universelle en Mt 28,16-20 n'abroge pas la mission en Israël, mais la complète en supprimant plutôt son exclusivité. Pour sa part, *M. Konradt* a vu l'évangile de Matthieu comme une approche intégrative. Car en même temps qu'il souligne la position privilégiée d'Israël, il défend aussi l'ouverture au monde païen. C'est ainsi que pour lui, l'option missionnaire universaliste était liée au peuple d'Israël, de même que le peuple juif, par l'élection d'Abraham, se voit rangé comme peuple aux côtés des autres nations. Enfin, *B. Repschinski*, de son côté a compris la conception matthéenne de la mission auprès des païens comme un ordre du Ressuscité, qui fait des disciples, les garants de l'observance par les païens de tout ce que Jésus a enseigné de son vivant. Ainsi comprise, la mission auprès des païens n'est pour lui que le prolongement d'une mission dont Matthieu voit les débuts dans la mission de Jésus et des Douze auprès des brebis perdues de la maison d'Israël.

Ces résultats nous ont amenés à comprendre que la question du particularisme et de l'universalisme dans le premier évangile ne peut être résolue que d'un point de vue purement historique. Ainsi pour nous permettre d'avancer vers cette clarification, nous avons choisi de découvrir la communauté matthéenne dans ses aspects historico-sociologiques. Cette investigation nous a fait déboucher sur les résultats suivants: la communauté matthéenne est une communauté multiculturelle. Elle serait localisée en Syrie, probablement aux alentours d'Antioche, la capitale de la province de Syrie. C'est aussi une communauté menacée de l'extérieur par le judaïsme, qui constituait son contexte social primaire, et avec lequel elle entretenait des relations conflictuelles permanentes et par rapport auquel, elle prend ses distances. C'est enfin une communauté laminée au dedans par les divisions entre les différents courants au sujet de la mission auprès des païens. Autant dire que c'est une communauté écartelée entre la fidélité à ses racines et son identité propre d'un côté, et l'appel à l'universalité de la mission de l'autre. Après cette saisie globale de la communauté matthéenne, nous avons présenté notre projet et notre option méthodologique.

Quant au contenu de notre recherche, qu'il nous soit permis de rappeler ici les principaux thèmes qui ont constitué la toile de fond des dix chapitres qui forment l'ensemble de notre travail. Ainsi, le premier chapitre portant sur la fonction des femmes païennes dans la généalogie de Jésus chez Matthieu, nous a permis de nous rendre compte du caractère universel de la personne de Jésus dès la première page du premier évangile, ceci à une double dimension. D'une part par sa double identification comme fils de David et fils d'Abraham (Mt 1,1), Jésus se présente en même temps comme Messie d'Israël et celui qui est destiné

à un rayonnement universel, Abraham s'étant vu promettre que, par sa descendance, la bénédiction de Dieu atteindrait toutes les nations de la terre (Gn 12,3). D'autre part l'inclusion dans l'arbre généalogique de Jésus des quatre femmes Thamar, Rahab, Ruth et la femme d'Urie qui, en tant qu'ancêtres de Jésus assurent la continuité de la lignée de David¹ et qui, en tant que non-juives et étrangères d'origine, soulignent l'ouverture au monde païen. Ce premier chapitre nous a donc plongés à la source et au fondement de l'universalisme matthéen. Car la présence de ces quatre femmes prosélytes dans l'indice généalogique de Jésus ne constitue que le motif qui continue la caractérisation de Jésus comme fils d'Abraham, caractérisation qui met en évidence la prétention universelle de Jésus. Ainsi, Jésus, comme fils de David et fils d'Abraham et issu des ancêtres païens, est venu sauver tous les hommes, aussi bien les juifs que les païens.

Cette ouverture de Jésus vis à vis du monde païen, qui a été soulignée dans la première page de l'évangile de Matthieu, a été confirmée dans le second chapitre de notre travail qui porte sur la visite des mages païens au roi des juifs (Mt 2,1-12). Ce chapitre a souligné entre autres choses que, bien que Jésus dans la généalogie ait été identifié comme issu de la lignée du roi David (Mt 1,1) et qu'avec sa naissance l'histoire d'Israël ait atteint un nouveau point culminant, il a connu un rejet sévère de la part de son peuple et rencontré un accueil chaleureux de la part des païens². Ainsi en synthèse, les analyses opérées dans ce second chapitre nous ont conduits aux conclusions suivantes: Matthieu en faisant venir les personnes issues de la gentilité à Bethléem, après la naissance de Jésus, a voulu mettre en exergue l'identité de Jésus comme fils d'Abraham, porteur des espérances d'un salut universel. Ensuite, ces mages païens, par leur acte d'adoration au roi des juifs, marqué par le verbe *προσκυνέω*, ont appris à l'humanité entière la forme adéquate pour se présenter devant Jésus, devant la divinité. Cette prokynèse des mages a mis au grand jour le paradoxe aigu entre l'attitude des juifs et celle des païens, devant l'événement de la naissance de Jésus. Ainsi pendant que les premiers se sont enfermés dans l'incrédulité la plus totale et en sont sortis plutôt abrutis, les seconds ont accueilli et adoré l'enfant et en sont sortis illuminés. En se prosternant devant le roi des juifs, ils ont reconnu en lui l'Emmanuel possédant un règne universel, un règne sur tous les hommes. En somme, ce second chapitre de notre recherche a eu le privilège de nous montrer comment les païens, animés par les prophéties du pèlerinage eschatologique des peuples, se sont ébranlés pour aller à la quête de la lumière de toutes nations. Ce chapitre marque donc sans

¹ Cf. *J.Ebach*, Genesis 37-50 156, qui, parlant du rôle de ces quatre femmes dans la généalogie de Jésus estimait que leur rôle correspond au rôle joué par Tamar dans Gn 38, en ce sens qu'ici, interruption et continuité se rencontrent. D'une part l'inclusion de ces femmes désaxe le caractère patrilineaire de la généalogie, et d'autre part ce sont ces femmes qui assurent la continuité de la généalogie masculine.

² Cf. *M.Ebner*, Einleitung 125.

aucun doute la continuation et la confirmation du signal de la dimension universelle du salut, qui a été donné dans le prologue de l'évangile de Matthieu. La venue des mages à Jérusalem anticipe donc non seulement l'entrée des nations païennes dans l'église, mais aussi le rejet futur de Jésus par son peuple.

Le troisième chapitre qui s'articule sur la géographie de l'activité didactique et thérapeutique de Jésus (Mt 4,23-25) a eu pour but de nous aider à découvrir comment cette dimension universelle du salut s'actualise dans la vie et l'activité de Jésus au début de son ministère public. Ainsi, le premier aspect mis en relief ici, est le choix de la Galilée des païens comme le lieu de concentration de l'activité de Jésus de Nazareth. Après avoir montré l'importance de la Galilée dans la vie de Jésus, nous sommes arrivés à la conclusion selon laquelle l'expression *Γαλιλία τῶν ἐθνῶν* était porteuse d'un bagage autant théologique qu'historique, dans la mesure où elle n'était que la préfiguration de l'accès au salut pour tous les païens, qui se réalisera après la résurrection de Jésus. Dès lors, le choix de la Galilée des païens comme lieu de l'activité de Jésus, n'avait pour seul but que de mettre en évidence le caractère universel de la prédication et de la mission de Jésus, ainsi que du salut qui en découle. Car tout comme le ministère de Jésus a commencé en Galilée, ainsi débutera le salut de toutes les nations en Galilée (Mt 28,16-20).

Le second aspect dont il fallait tenir compte dans ce chapitre était l'insertion du verset rédactionnel de Mt 4,24 qui décrivait le lieu d'où venaient les malades ainsi que les maladies dont ils souffraient. Les réflexions faites ici, nous ont permis de conclure que les malades et ceux qui les amenaient à Jésus, étaient issus de la région païenne de Syrie. De même les tourments dont ils souffraient (*δαμονιζομένους, σεληνιαζομένους, παραλυτικούς*) étaient liés au paganisme. En accueillant ces malades issus de la gentilité et en guérissant ces maladies qui avaient un lien avec le paganisme, Jésus de Nazareth a voulu montrer par là qu'il ne saurait être seulement le sauveur du peuple élu, mais qu'il est aussi celui des païens.

Enfin le troisième aspect qui ressort de ce sommaire est celui qui est souligné par l'adjectif indéfini «tout» qui est présent dans tout le texte et qui est une expression forte de la totalité qui, elle-même, est une preuve patente de l'universalisme. Nous avons donc pu retenir de ce sommaire que personne n'est exclu d'avance de l'horizon de l'activité de Jésus. Tous les hommes sont concernés par cette activité, qu'ils soient juifs ou païens.

Le quatrième chapitre qui raconte l'histoire du centurion de Capharnaüm (Mt 8,5-13) porte sur l'enjeu de la foi dans les guérisons opérées par Jésus. Cette rencontre entre Jésus et le centurion de capharnaüm nous a permis de découvrir comment l'universalité du salut qui était jusque là signalétique dans la généalogie, la péripécie de la visite des mages païens au roi des juifs et l'activité didactique et thérapeutique

de Jésus, s'est actualisée dans la personne du centurion païen. En effet, à partir de l'expérience du centurion de Capharnaüm qui était un Romain et même un païen, nous avons vu comment la foi peut provoquer l'action salvifique de Jésus et briser les barrières ethniques et sociales entre les peuples. Et de fait cette énorme foi du centurion s'est déployée à plusieurs niveaux. Il a d'abord franchi la barrière ethnique, car Romain de son état, il n'aurait pas dû demander secours à un Israélite et comme païen, il ne devait pas solliciter l'aide d'un juif. Lui qui était commandant, il n'aurait pas dû se réduire à la mendicité. Conscient de toutes ces limites et qu'il ne faisait pas partie de cette maison à laquelle était destiné le salut apporté par Jésus, il a pris acte de son indignité en acceptant la différence entre lui et le peuple d'Israël (Mt 8,8).

Du point de vue spirituel, le centurion croit que Jésus possède une certaine autorité sur la maladie et que cette autorité est universelle. C'est donc par son acceptation de la différence entre Israël et les nations païennes d'une part, et par sa croyance à l'universalité de l'autorité de Jésus d'autre part, que le centurion est devenu un modèle de foi. Il croit fermement que la mission de Jésus a pour seul but d'apporter le salut à tous les hommes, indépendamment de leurs origines raciales et de leurs cultures. Et ceci constitue dès lors une anticipation à l'universalité du salut qui sera dévoilée par le ressuscité à la fin de l'évangile. De ce récit de la guérison du serviteur du centurion de l'armée romaine, nous avons pu retenir que Jésus de Nazareth a en vue tous hommes sans exception aucune, quand ils font preuve d'une foi énorme.

Le chapitre V, quant à lui est venu briser la perspective d'ouverture aux païens qui, jusqu'ici, était palpable dans les chapitres précédents. En effet, dans ce chapitre, le Jésus matthéen semble concentrer la mission sur le peuple élu, en ce sens qu'il envoie les Douze en mission avec ces paroles qui choquent: «Ne prenez pas le chemin des païens et n'entrez pas dans une ville de Samaritains. Allez plutôt vers les brebis perdues de la maison d'Israël» (Mt 10,5-6). Pour aboutir à une bonne interprétation de ces paroles, nous avons choisi de répondre d'abord à un certain nombre de questions. Dans cette optique, nous avons commencé par déterminer le rôle des Douze dans le premier évangile. Au terme de nos réflexions, il est apparu que, dans l'évangile de Matthieu, les Douze jouent plusieurs rôles dont le premier est qu'ils participent à la mission pastorale du Messie, fils de David, qui est venu paître son peuple Israël (Mt 2,6). Ils sont pour ainsi dire les lieutenants de Jésus dans sa mission rédemptrice en Israël. Ensuite, dans un autre niveau de lecture, les Douze apparaissent comme les nouveaux bergers d'Israël qui sont au service de l'unique pasteur messianique. Car, lui, qui a vu la misère dans laquelle les autorités juives ont plongé leur peuple, il envoie les Douze disqualifier ces pasteurs indignes. Enfin, avons-nous dit, le choix du chiffre douze lui-même est aussi révélateur, en ceci qu'il correspond au nombre des douze tribus du peuple d'Israël. Tous ces arguments, considérés ensemble, nous ont fait aboutir à cette conclusion: Que ce soit

du point de vue de leur rôle ou de leur nombre, il existe un lien étroit entre les douze et le peuple d'Israël. Il était ainsi dans l'intention du rédacteur matthéen de montrer que la mission que Jésus confie aux Douze concerne uniquement le peuple d'Israël pour sa restitution eschatologique³.

Le second souci qu'il fallait dissiper était celui du sens à accorder aux expressions «chemins des païens» et «ville de Samaritains». Après une analyse assez soutenue et logique, nous avons opté pour un sens exclusivement géographique à attribuer à cette double interdiction. Autrement dit, en interdisant aux Douze de prendre le chemin des païens et d'entrer dans une ville de Samaritains, le Jésus matthéen voulait, à notre avis, leur demander de ne pas sortir de la Galilée qui était d'ailleurs le lieu où s'est déroulée en grande partie son activité.

Enfin, une dernière préoccupation dans ce chapitre portait sur la métaphore de «brebis perdues de la maison d'Israël». Le problème ici, était de déterminer de qui il s'agissait dans cette métaphore, du peuple dans son ensemble ou d'une catégorie de personnes. Pour répondre à cette interrogation, nous nous sommes appuyés sur l'opposition dans Mt 10,5-6 entre «les brebis perdues de la maison d'Israël» et «les païens et Samaritains», et en tenant compte de la pitié de Jésus vis à vis du peuple qui était abattu et prostré comme les brebis qui n'ont pas de pasteur, pitié qui n'est autre chose qu'une critique drastique des autorités dirigeantes d'Israël⁴ et fonde l'envoi en mission des Douze, il nous a paru logique d'affirmer que c'est le peuple d'Israël tout entier qui est concerné dans cette métaphore. C'est ce peuple qui est en réalité l'objectif final de sa mission rédemptrice (Mt 1,21; 2,6; 4,16.23). C'est ce peuple dont s'occupe Jésus comme un berger s'occupe de son troupeau (Mt 2,6; 10,6; 15,24). C'est donc aussi auprès de ce peuple laminé par la détresse que Jésus matthéen envoie les Douze.

Après ce décryptage du texte, nous avons abordé la critique de rédaction de Mt 10,5-6, avec pour objectif de répondre à la question fondamentale de ces deux versets à savoir: pourquoi Matthieu a-t-il laissé figurer dans son évangile les paroles aussi particularistes qui viennent briser l'élan de l'universalisme palpable dans sa narration? Pour apporter une réponse à cette question, nous avons pu retenir deux raisons qui semblaient justifier l'inclusion de ces paroles dans le discours de mission chez Matthieu. La première raison est d'ordre pastoral. En effet, Matthieu, qui voulait jouer un rôle de médiateur pastoral dans sa communauté où s'affrontaient plusieurs courants, a été contraint d'inclure ces paroles pour contenter les conservateurs de sa communauté qui tenaient mordicus au particularisme juif et s'opposaient ainsi à la mission auprès des nations païennes et qui justifiaient leur opposition farouche par cette parole du Maître: «Allez seulement vers les brebis

³ Cf. *U.Poplutz*, Welt 112.

⁴ Cf. *W.D.Davies/D.C.Allison*, Matthew II 148; *J.R.C.Cousland*, Crowds 92; *M.Gielen*, Konflikt 105; *U.Poplutz*, Welt 121.

perdues de la maison d'Israël». La seconde raison est celle qui fait de l'itinéraire de la mission en Mt 10,5-6, le reflet du concept traditionnel de mission. En effet, le rédacteur matthéen a voulu souligner ici le privilège du peuple élu, pour montrer que Jésus est d'abord le Messie d'Israël et le serviteur du dessein de salut divin. Dès lors la mission doit prendre sa source en Israël pour s'ouvrir enfin aux nations païennes. Le particularisme se trouve donc ainsi au fondement de l'universalisme.

Pour nous permettre d'apprécier cette vérité, nous avons choisi d'examiner au sixième chapitre la péricope de la rencontre entre Jésus de Nazareth et la femme cananéenne (Mt 15,21-28) qui, à notre avis, peut être considérée à juste titre comme le tournant décisif dans la problématique de la mission auprès des païens, tant il est vrai que c'est ici que Jésus prend clairement position par rapport à ce problème. Nous avons commencé notre investigation ici, par situer notre péricope dans le contexte qui est le sien. Cet exercice anodin nous a permis de découvrir que c'est l'hostilité des juifs, mieux le rejet de Jésus par son peuple Israël qui a conduit Jésus vers les régions païennes de Tyr et de Sidon où il va faire la connaissance de cette étrangère qui sortait de ces régions, et qui courut spontanément à sa rencontre. C'est ici en fait que le déclic va se produire. Car cette interdiction formelle que Jésus a donnée précédemment aux Douze de ne pas prendre le chemin des païens et de n'entrer dans aucune de ville de Samaritains, mais d'aller plutôt vers les brebis perdues de la maison d'Israël (Mt 10,5-6) et cette conscience de soi d'être envoyé uniquement aux brebis perdues de la maison d'Israël (Mt 15,24), Jésus lui-même va les transgresser en guérissant la fille de la femme cananéenne. Ce faisant, il transgresse ainsi toutes les barrières ethniques, culturelles, économiques, politiques et même religieuses qui le sépare d'avec le monde païen⁵ et modifie par le fait même sa position initiale et opte pour l'universalité du salut qu'il apporte.

Le deuxième aspect qui a retenu notre attention dans ce récit est que, tout comme dans la péricope de la guérison du serviteur du centurion de Capharnaüm, Matthieu a voulu mettre en relief dans celle-ci l'énorme foi d'une païenne qui a fait changer de position à Jésus. Cette foi est palpable à plusieurs niveaux dans l'attitude de la femme. Car en interpellant d'une part Jésus comme *κύριε* (Mt 15,22.25.27), cette femme fait totalement confiance en Jésus et espère obtenir tout de lui, et d'autre part, en l'appelant *υἱός Δαυὶδ* (Mt 15,22), elle reconnaît en Jésus le Messie, le fils de David guérisseur, qui était attendu par Israël. Ainsi, l'acceptation du privilège du peuple élu et la confiance totale à Jésus, fils de David, voilà ce qui fait la grande foi de cette païenne et qui va amener Jésus à prendre position par rapport au problème de la mission auprès des païens: le salut qu'il apporte est pour tous les hommes⁶.

⁵ Cf. *W.Carter*, Margins 321; *U.Poplutz*, Welt 88.

⁶ Cf. *T. Holtmann*, Magier 114, qui situait la pointe de cette péricope non pas dans le fait que Jésus, comme fils de David guérisseur suscite division et contradiction, mais plutôt dans le fait que la perspective d'être envoyé uniquement vers les brebis perdues

Forts de ce qui précède, nous avons poursuivi notre investigation par ce septième chapitre dans lequel Jésus renforce sa position par rapport à l'universalité du salut, en prophétisant sur la proclamation de la Bonne Nouvelle du Royaume dans le monde entier (Mt 24,14). Après avoir resitué le cadre de cette prophétie, qui n'est rien d'autre que l'annonce par Jésus de la destruction totale du temple de Jérusalem, et la question des disciples sur les signes de la fin, nous nous sommes intéressés au contenu de Mt 24,14. Cette analyse du contenu nous a permis de découvrir que le mot *εὐαγγέλιον* chez Matthieu se rapporte à la proclamation ou à la prédication de Jésus. C'est en fait la Bonne Nouvelle, contenue dans l'enseignement de Jésus, qui doit être annoncée à tous les peuples de la terre et ceci avant que la fin n'arrive. Ensuite, partant de l'étymologie du mot grec *οἰκουμένη* qui signifie la terre habitée, l'univers, l'humanité, nous sommes arrivés à la conclusion selon laquelle la prophétie de Jésus sur la proclamation de la Bonne Nouvelle à l'univers tout entier, se rapporte naturellement à l'universalité de la mission. Il en va de même du mot *μαρτύριον* qui signifie le témoignage et qui concerne dans notre contexte le témoignage que les disciples doivent rendre devant les nations au sujet de Jésus et qui a pour but de les convaincre. Quant à l'expression *πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν*, nous nous sommes posé la question de savoir si elle avait un sens inclusif ou exclusif. Au terme de notre analyse et en nous basant sur la juxtaposition des expressions *πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν* et *ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ* ainsi que sur l'analogie de construction entre Mt 24,14 et Mt 10,18, nous avons opté pour le sens inclusif de *πάντα τὰ ἔθνη*. C'est dire, à notre avis, que cette expression désigne ici comme Mt 24,9 toute l'humanité dispersée dans les nations, aussi bien païennes que juives.

Tout ce décryptage nous a amenés à dire, en ce qui concerne la pointe de cette prophétie, que Mt 24,14 met en évidence la perspective universelle de la mission. Et de fait, selon cette prophétie, toutes les nations de la terre, sans exception aucune, doivent être confrontées à la Bonne nouvelle du salut, ce qui appellera à une prise de position personnelle et individuelle pour ou contre Jésus.

Le huitième chapitre qui porte sur le témoignage d'une païenne, la femme de Pilate lors de la comparution de Jésus devant le procureur romain, avait pour enjeu de montrer comment cette prise de position personnelle et individuelle pour ou contre Jésus s'actualise. En effet, lors de l'interrogatoire de Jésus de Nazareth devant Pilate, cette païenne a clamé son innocence, contrastant ainsi avec l'attitude du peuple juif et ses dirigeants qui ont exigé la crucifixion de leur Messie.

Dans un premier temps, il aura fallu situer cette séquence du songe de la femme de Pilate dans son contexte, qui est celui du procès de Jésus

de la maison d'Israël (Mt 15,24) s'est élargie au monde des païens. Par là le titre fils de David requiert en partie une orientation universelle, comme cela a été exprimé avant tout par la filiation à Abraham et mis en valeur de manière programmatique à la fin de l'évangile de Matthieu.

devant le gouverneur romain. Ici nous avons vu que cette comparution se subdivisait en deux parties, à savoir l'interrogatoire de Jésus par Pilate, et la coutume de l'amnistie pascale ou le choix entre Barrabas, le bandit, et Jésus.

Ensuite une étude comparative entre le récit de Matthieu sur le procès de Jésus (Mt 27,11-26) et sa source Marc (Mc 15,2-15) nous a permis de déceler plusieurs indices. Premièrement, Matthieu, en insistant dans son récit plus que Marc, sur l'étonnement de Pilate, voulait souligner que ce dernier prenait déjà progressivement une certaine distance par rapport aux accusateurs de Jésus sur le chef d'accusation. Deuxièmement, en faisant prendre à Pilate l'initiative de l'amnistie pascale, ce qui n'est pas le cas chez Marc, Matthieu voulait mettre en relief l'objectif fondamental du procureur romain qui était de contourner les mauvais desseins des chefs des prêtres et des Anciens du peuple pour sauver Jésus de la mort. Cette volonté s'est confirmée par le choix alternatif qu'il a présenté au peuple, à savoir, entre le redoutable prisonnier Barrabas et Jésus le Christ, dans le cadre de l'amnistie pascale. Le troisième indice que nous avons pu relever est l'insertion par Matthieu dans son récit, de la séquence qui rapporte le songe de la femme de Pilate, invitant son mari à ne pas porter sur lui la responsabilité du sang de cet innocent. Par l'insertion de cet épisode qui est absent chez Marc, Matthieu a voulu souligner que Pilate était soutenu par sa femme, divinement inspirée, dans sa tentative de sauver Jésus. En somme, nous avons retenu de cette analyse synoptique, que la principale intention de Matthieu était d'imputer la responsabilité de la mort de Jésus au peuple juif et ses autorités, et de blanchir ainsi le monde païen, représenté ici par Pilate et son épouse, qui ont su voir en Jésus un innocent.

Après cette étude comparative, nous nous sommes intéressés au contenu de Mt 27,19. Ainsi, nous avons commencé par découvrir le sens de *βῆμα* dans notre séquence où il n'exprime rien d'autre que l'autorité de Pilate exerçant sa fonction de juge lors du procès de Jésus de Nazareth. Concernant la caractérisation de la femme de Pilate, nous avons dit qu'en tant qu'elle est la femme du gouverneur romain, elle peut être automatiquement rangée du côté de l'occupant romain et être par conséquent considérée comme une païenne. D'après les écrits apocryphes, elle craignait Dieu et sympathisait avec le judaïsme. En persuadant son mari de prendre une décision qui mène à la vie, elle contraste avec Ève qui a incité son époux à poser un acte qui conduit à la mort. Pour ce qui est du phénomène des songes chez Matthieu, nous avons dit que Matthieu accorde une importance capitale à ce phénomène, de telle sorte que les songes encadrent la vie de Jésus, de sa naissance jusqu'à sa mort. Ces songes sont compris par Matthieu comme une inspiration divine qui saisit un actant et lui confie une mission pour sauver Jésus. Et c'est justement ce qui s'est passé en Mt 27,19 où la femme de Pilate, une païenne de son état, a été inspirée par Dieu pour plaider l'innocence de Jésus. Le dernier aspect du contenu de Mt 27,19

que nous avons analysé est le motif de la justice, qui occupe également un espace considérable dans la narration matthéenne, et qui consiste à faire la volonté de Dieu. Or, ce sens général qui est appliqué au mot *δικαιοσύνη* chez Matthieu, n'est pas celui qui convient à Mt 27,19. Car, Matthieu, en plaçant l'adjectif *δίκαιος* dans la bouche de la femme de Pilate, a voulu plutôt mettre en relief le sens moral. La femme de Pilate entendait souligner ainsi l'innocence, mieux la non-culpabilité de Jésus. Le fait que Matthieu fasse parvenir cette révélation à travers un songe et en plus par une païenne, nous a amenés à examiner la question de la visée théologique de Mt 27,19.

Sur ce point, nous avons décelé une triple motivation. En effet, Matthieu, en utilisant ces deux instruments que sont les songes et la païenne, voulait indiquer que le message de cette femme qui fait de Jésus un innocent est d'inspiration divine. La deuxième motivation de Matthieu est qu'il entendait souligner le contraste entre le monde païen et le peuple juif. Pendant qu'une païenne qui est censée ignorer les Écritures ainsi que la vraie identité de Jésus de Nazareth, témoigne positivement pour lui, en clamant son innocence, le peuple juif et ses autorités voient en lui un malfaiteur et prennent sur eux la responsabilité de la mort de Jésus. La troisième intuition a découlé de la souffrance que la femme de Pilate a subie en songes à cause de Jésus: «πολλὰ γὰρ ἔπαθον σήμερον κατ'ὄναρ δι'αυτόν». Cette souffrance de la femme de Pilate, nous rappelant bien sûr les prophéties de Jésus à ses disciples qu'ils seront haïs de tous à cause de son nom, (Mt 10,22;24,9) et qu'ils seront persécutés à cause de lui (Mt 5,11), nous a fait aboutir à cette conclusion: bien que la femme de Pilate ne fasse pas partie du groupe officiel des disciples de Jésus, cette païenne partage néanmoins, par sa souffrance à cause de Jésus, le destin de ses disciples. Le fait donc qu'une païenne défende ainsi Jésus est en définitive un signal que les païens auront, eux aussi part au salut apporté par Jésus-Christ.

C'est cette vérité fondamentale qui nous a conduits au neuvième chapitre qui porte sur l'envoi en mission universelle des disciples: «Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre. Allez donc, de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, et leur apprenant à garder tout ce que je vous ai prescrit. Et voici que je suis avec vous jusqu'à la fin du monde» (Mt 28,16-20). L'importance de cette parole n'est plus à démontrer, car elle constitue, aussi bien sur le plan missionnaire que sur le plan chronologique, la dernière parole de Jésus⁷ qui, sur le plan narratif, vient révoquer non seulement la restriction de la mission uniquement aux brebis perdues de la maison d'Israël (Mt 10,5-6), mais aussi la conscience de soi d'être envoyé uniquement à ces mêmes brebis (Mt 15,24)⁸.

⁷ Cf. V.Balabanski, Mission 161.

⁸ Cf. V.Balabanski, Mission 169.

Pour mieux aborder l'analyse de ce texte complexe, nous avons commencé par le structurer. Et en tenant compte des différents protagonistes, nous l'avons subdivisé en deux parties dont les disciples constituent le sujet dans la première partie (vv. 16-17) et la seconde ayant pour sujet le Ressuscité (vv. 18-20). La seconde partie qui s'articule sur le discours du Ressuscité aux Onze est tellement importante, tant il est vrai que seulement par les éléments syntaxiques qui y sont contenus, elle confère à l'ensemble de la péricope, une senteur universaliste.

Dans un second temps, nous nous sommes appesantis sur l'analyse des différents actants intervenant dans le texte. Ici nous avons évoqué Dieu comme la figure principale en ceci que c'est lui qui légitime la mission, en conférant l'autorité au Ressuscité sur tout l'univers⁹. Et c'est fort de cette autorité que le Ressuscité qui est considéré comme le deuxième acteur, envoie les Onze pour une mission universelle. Ensuite viennent les disciples dont la référence au doute au v. 17: *καὶ ἰδόντες αὐτὸν προσεκύνησαν, οἱ δὲ ἐδίστασαν* souligne la vulnérabilité, et ce faisant la vulnérabilité de la communauté matthéenne. Ils sont envoyés en mission avec pour principal objectif de faire de toutes les nations des disciples¹⁰. Enfin le dernier actant qu'il a fallu évoquer ce sont les destinataires de cette mission. Ils ne sont rien d'autre que toutes les nations (*πάντα τὰ ἔθνη*). C'est cette analyse des actants qui nous a permis d'aboutir à la conclusion que la mission chez Matthieu a un fondement théologique.

Un autre point de l'analyse de Mt 28,16-20 qui a retenu notre attention, c'est bien la question de l'intention qu'avait Matthieu en concluant son évangile par ces dernières paroles de Jésus. Ici nous avons d'abord souligné l'importance de la Galilée comme lieu de rencontre du Ressuscité avec les Onze. Le choix de cette Galilée, avons-nous dit, est un signal fort de l'universalisme. Car c'est d'ici qu'est partie la prédication de la Bonne Nouvelle, c'est également ici que part la mission dans l'optique de briser les barrières entre les peuples, les races et les cultures. Ce point de vue nous a amenés à nous intéresser aux destinataires de la mission en Mt 28,19. Ceux-ci sont, à notre avis, «toutes les nations», sans discrimination aucune. Le corollaire ici est que l'expression *πάντα τὰ ἔθνη* en Mt 28,19 requiert un sens inclusif. Elle englobe aussi bien les païens que les juifs. Dès lors, notre conviction est que le Ressuscité, par ce nouvel ordre de mission, n'a pas écarté le peuple d'Israël de l'horizon de sa mission rédemptrice, mais il a plutôt supprimé la restriction de la mission uniquement aux brebis perdues de la maison d'Israël et a élargi cette mission sur tous les peuples de la terre.

En définitive, à travers Mt 28,16-20 qui est considéré comme la clé de lecture de l'évangile de Matthieu, nous avons vu se déployer

⁹ Cf. V. Balabanski, Mission 162, soutient une thèse assez semblable, lorsqu'il estime que l'autorité qui se trouve derrière toute mission est incontestablement Dieu.

¹⁰ Ceci pour la simple raison que les participes *πορευθέντες, βαπτίζοντες, διδάσκοντες* en Mt 28,19-20 sont subordonnés au verbe principal *μαθητεύσατε*.

l'universalité de la mission et du salut apportés par Jésus-Christ. De ce texte, nous aurons retenu que le Ressuscité qui a obtenu de son Père une autorité universelle, vient sauver tous les hommes. Ainsi, en même temps qu'il envoie les disciples restaurer le peuple d'Israël, il les envoie aussi œuvrer pour la conversion et l'incorporation des nations païennes dans son église. Autant dire que juifs et païens sont appelés à prendre part au salut apporté par Jésus-Christ, mais tout dépend de la réponse que l'un et l'autre donnent à cet appel.

Enfin, le bagage théologique que nous avons accumulé tout au long de l'analyse des différentes péripécies sus-évoquées, nous a permis de déboucher au dixième chapitre sur les résultats ci-après qui se résument en quatre points principaux.

Dans le premier point, nous avons vu que le salut des païens constituait dans la stratégie narrative du premier évangile, le point de mire de l'activité de Jésus. Ainsi, par l'évocation de Jésus comme fils d'Abraham qui était le père des prosélytes, et ceci dès la première page de son évangile, Matthieu voulait déjà signifier que toutes les nations de la terre sont concernées par le salut apporté par Jésus-Christ. De même par l'insertion des quatre femmes païennes (Tamar, Rahab, Ruth et la femme d'Urie, le Hittite) dans l'arbre généalogique de Jésus, Matthieu préfigurait ainsi l'intégration des nations païennes dans la communauté du peuple de Dieu. La péripécie de la visite et de l'adoration du roi des juifs par les Mages païens (Mt 2,1-12) est aussi une preuve patente que le salut des païens est le centre d'attraction de l'activité de Jésus. Car, par ce geste, les Mages païens reconnaissaient en Jésus non seulement le roi des juifs, qui vient sauver son peuple Israël de ses péchés (Mt 1,21), mais aussi le sauveur universel et en qui les païens doivent fonder leur espoir.

Notre deuxième conviction est que les païens ont mérité l'attention de Jésus, dans la mesure où, dans la plupart des cas, ils ont affiché un comportement paradigmatique vis à vis de Jésus dans l'évangile de Matthieu. C'est ainsi qu'à sa naissance, les premières personnes qui ont adopté cette attitude adéquate qu'est l'adoration, par laquelle on doit se présenter à Jésus, ce sont bien des Mages païens, venus de l'Orient. En plus, nous avons constaté que dans la narration matthéenne, les personnes qui ont fait preuve d'une grande foi, sont justement celles issues de la gentilité. Nous n'en voulons pour preuve que la rencontre de Jésus avec le centurion de Capharnaüm (Mt 8,5-13), qui s'est soldée par l'admiration de Jésus pour ce dernier et la mise dans l'éteignoir de son peuple Israël: «Chez personne, je n'ai trouvé une telle foi en Israël» (Mt 8,10) et la rencontre de Jésus avec la femme cananéenne (Mt 15,21-28), qui s'est terminée par l'éloge de la foi de cette païenne: «*ὦ γύναι, μεγάλη σου ἡ πίστις*» (Mt 15,28). C'est aussi le monde païen, représenté par le gouverneur romain Pilate et sa femme qui, dans le cadre du procès de Jésus, a clamé l'innocence de Jésus, tandis que le peuple juif et ses dirigeants ont réclamé sa crucifixion. Quel contraste! Enfin, la

réaction du centurion et de ses compagnons au pied de la croix doit aussi être citée en exemple. Car, pendant que les juifs se livrent à des moqueries vis à vis de leur frère Jésus de Nazareth, cette cohorte païenne éclate comme en chœur: «ἀληθῶς υἱὸς ἦν οὗτος» (Mt 27,54), ce qui, à notre avis, peut être considéré à juste titre comme une confession de foi.

La troisième grande intuition de notre thèse est que l'universalisme chez Matthieu a un fondement théologique. Les mobiles qui nous ont conduits à cette conclusion sont assez clairs. En effet, nous avons considéré la péricope Mt 28,16-20 où se déploie l'universalité de la mission comme la clé de lecture de l'ensemble de l'évangile de Matthieu. Or le déploiement de cet universalisme n'est effectif que par la transmission par Dieu de l' *ἐξουσία* universelle au Ressuscité. C'est fort de cette autorité, qui fait de lui le dominateur du cosmos, que le Ressuscité autorise les disciples à aller vers toutes les nations pour faire de tous les hommes, par le baptême et la transmission de ses enseignements obligatoires, ses disciples. Dieu ayant légitimé cette grande mission, il se trouve par conséquent au fondement de l'universalisme dans le premier évangile.

Enfin, du quatrième point de notre thèse, nous avons pu retenir que la tension entre le particularisme et l'universalisme dans l'évangile de Matthieu n'est que la révélation des divisions dans la communauté matthéenne, où s'affrontent en fait trois différents courants. Nous avons, premièrement, décelé ici les conservateurs de la communauté de Matthieu, qui défendent l'idée selon laquelle Jésus est et ne peut être que le Messie d'Israël qu'il est venu sauver. Dès lors, l'idée d'une mission auprès des nations païennes doit être, selon eux, bannie de l'horizon d'activité de la communauté de Matthieu. Et pour justifier leur option, ils s'appuient sur l'activité de leur Maître qui, de son vivant, n'a envoyé les Douze que vers les brebis perdues de la maison d'Israël (Mt 10,6) et qui avait lui-même la conscience de n'être envoyé qu'à ces mêmes brebis (Mt 15,24). Le deuxième courant quant à lui, est composé des modérés de la communauté qui étaient tout à fait disposés à accueillir ceux des païens, qui spontanément viendraient frapper à la porte de la communauté. Pour justifier leur décision, ils prenaient en exemple le cas des Mages païens qui, à la naissance de Jésus, se sont ébranlés de l'Orient pour venir rendre hommage au roi des juifs (Mt 2,1-12), ainsi que les cas du centurion de l'armée romaine (Mt 8,5-13) et de la femme cananéenne (Mt 15,21-28) qui, par leur grande foi, ont prouvé le désir de faire partie des disciples de Jésus. Le troisième courant, pour sa part, est composé des pourfendeurs de la position libérale. En se fondant sur la prophétie de leur Maître «Cette Bonne Nouvelle du Royaume sera proclamée dans le monde entier, en témoignage à la face de toutes les nations» (Mt 24,14) et sur la recommandation du Christ ressuscité aux Onze d'aller dans le monde entier et de faire de toutes les nations des disciples (Mt 28,18-20), les partisans de ce troisième courant estiment que c'est un impératif eschatologique pour la communauté matthéenne

d'entreprendre la mission auprès des païens, afin de les intégrer dans la communauté.

Cet affrontement de ces différents courants nous a amenés à voir dans la tension entre le particularisme et l'universalisme dans le premier évangile, un apophtegme dont le but est de dévoiler ainsi les divisions dans la communauté matthéenne au sujet de l'intégration des païens. Devant ce débat, les membres de la communauté matthéenne entendent centraliser leur pratique religieuse sur Jésus, en tant qu'il est la figure de l'autorité enseignante de la communauté¹¹. Ainsi, ils veulent s'appuyer sur la réponse de Jésus à cette problématique, afin qu'un terme soit mis à toute discussion. Dès lors si la structure profonde de l'apophtegme est, du point de vue rhétorique, fondée sur l'argumentation¹², les différentes péripécies de la narration matthéenne que nous avons analysées constituent pour ainsi dire le déploiement de cet apophtegme reflétant les trois différentes positions des différents groupes de la communauté matthéenne et faisant apparaître la position de Jésus à la fin de l'évangile comme la pointe de cette argumentation. Ainsi la position qui peut être considérée comme le stimulus de cette argumentation est celle de certains conservateurs de la communauté de Matthieu, pour qui les nations païennes ne doivent en aucun cas être intégrées dans la communauté matthéenne. Cette position radicale, avons nous dit, entend s'appuyer sur l'activité du Jésus terrestre qui, de son vivant aurait interdit à ses disciples de prendre le chemin des païens et d'entrer dans une ville de Samaritains et leur aurait recommandé d'aller plutôt vers les brebis perdues de la maison d'Israël (Mt 10 5-6). Et de plus, dans sa rencontre avec la femme cananéenne, le même Jésus limite sa propre mission en Israël, en ceci qu'il reconnaît qu'il a été envoyé seulement aux brebis perdues de la maison d'Israël (Mt 15,24). Pour les conservateurs de la communauté de Matthieu l'accueil des païens dans la communauté n'est pas à l'ordre du jour, si tant est vrai que le Maître lui-même les a exclus de son vivant, et que les disciples doivent tout simplement continuer l'œuvre de salut initiée par leur maître.

La deuxième option missionnaire qui est comme une réponse à ce stimulus est soutenue par les modérés de la communauté matthéenne qui estiment que les gentils qui, de leur propre chef, prennent l'initiative de venir à l'église doivent être normalement accueillis. Ces derniers s'appuient eux aussi sur cette prophétie du Jésus matthéen: «Eh bien! je vous dis que beaucoup viendront du levant et du couchant prendre place au festin avec Abraham, Isaac et Jacob dans le Royaume des cieux, tandis que les fils du Royaume seront jetés dans les ténèbres extérieures: là seront les pleurs et les grincements de dents» (Mt 8,11-12).

Enfin la troisième option missionnaire qui se veut libérale et qui est consciente que tous les hommes doivent avoir accès au salut apporté par Jésus-Christ, l'Envoyé de Dieu, estime que les membres de la

¹¹ Cf. *K.Berger*, Formgeschichte 86; *T.Söding*, Apophtegma, in LThK I 848.

¹² Cf. *M.Ebner/B.Heininger*, Exegese 220.

communauté matthéenne doivent entreprendre sans condition aucune la mission auprès des gentils. Car une telle orientation a été palpable dans l'activité du Jésus terrestre et recommandée par le Christ ressuscité. C'est alors ici que cette parole du Ressuscité, célèbre et à jamais connue de tous, trouve toute sa densité et peut être considérée à juste titre comme la pointe de notre apophtegme qui vient clore la discussion au sein de la communauté matthéenne sur la problématique de l'intégration des nations païennes: «Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre. Allez donc, de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit, et leur apprenant à observer tout ce que je vous ai prescrit. Et voici que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin des temps» (Mt 28,16-20).

BIBLIOGRAPHIE.

1 LES SOURCES.

1.1 Bibliques.

- Die Bibel. Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung, hrsg. im Auftrag der Bischöfe Deutschlands, Freiburg u.a. 1980.
- Die Spruchquelle Q. Studienausgabe Griechisch und Deutsch, hrsg. von Paul Hoffmann/Christoph Heil, Darmstadt 2002.
- La Bible de Jérusalem, traduite en français sous la direction de l'école biblique de Jérusalem, Cerf, Paris 1998.
- La Bible TOB, Cerf et Société biblique française (Ed. intégrale), Paris, 1988.
- La Bible. Ecrits intertestamentaires. Gallimard, Paris, 1987.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia, hrsg. von Deutsche Bibelgesellschaft, ⁵1997.
- Münchener Neues Testament. Studienübersetzung, hrsg. von *J. Hainz*, Patmos, Düsseldorf, ⁷2004.
- Nouveau Testament Interlinéaire Grec/Français, sous la direction de *M. Carrez/G.Metzger* et al., Alliance Biblique Universelle, 1994.
- Novum Testamentum Graece, hrsg. von *B. Aland/K. Aland* et al., Stuttgart ²⁷1994.
- The Critical Edition of Q. Synopsis including the Gospel of Matthew and Luke, Mark and Thomas, with English, German, and French Translations of Q and Thomas. Edited by *J. M. Robinson, P. Hoffmann* and *S. Kloppenborg*, Peeters 2000.
- The Greek New Testament, hrsg. von *K. Aland/M. Black* et al., Stuttgart ⁴1993.
- Septuaginta [LXX], hrsg. von *A. Rahlfs*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1979.
- Synopse der drei ersten Evangelien mit Beifügung der Johannes-Parallelen, hrsg. von *J. Schmid*, Regensburg, ¹²2002.
- Synopse des Evangiles, sous la direction de *L. Deiss*, Nouvelle édition, Desclée de Brouwer, Paris, 1991.
- Synopsis Quattuor Evangeliorum, hrsg. von *K. Aland*, Stuttgart, ¹³1988.
- Synopse zum Münchener Neuen Testament, hrsg. von *J. Hainz*, Patmos, Düsseldorf, 1998.
- Vollständige Synopse der Evangelien. Nach dem Text der Einheitsübersetzung. Mit wichtigen außerbiblischen Parallelen, hrsg. von *O. Knoch*, katholische Bibelanstalt, Stuttgart, 1988.

1.2 Judéo-hellenistiques et Gréco-romaines.

- Cassius Dio*, Römische Geschichte, 5 Bde., übersetzt von *O. Veh*, eingeleitet von *G. Wirth*, Artemis Verlag, Zürich u. München, 1985-1987.

- Flavius Josèphe*, Guerre des juifs, 3 Bde. Texte établi et traduit par A. Pelletier, éd. «Les Belles Lettres», Paris 1975-1982.
- Flavius Josèphe*, Les Antiquités juives. 2Bde. Texte, traduction et notes par E. Nodet, Cerf, Paris, ²1992.
- Flavius Josephus*, Jüdische Altertümer (Antiquitates), hrsg. von H. Clementz, Wiesbaden, ¹²1994.
- Philon d'Alexandrie*, Les œuvres, 20 Bde. Publiées sous le patronage de l'université de Lyon par R. Arnaldez, J. Pouilloux et C. Mondésert, Cerf, Paris, 1961-1969.
- Platon*, Timée-Critas, Texte établi et traduit par A. Rivaud, éd. «Les Belles Lettres», Paris 1985.
- Suétone*, Vies des douze Césars, 3 Bde. Texte établi et traduit par H. Ailloud, éd. «Les Belles Lettres», Paris 1932.
- Pline l'Ancien*, Histoire Naturelle, livre XXX. Texte établi, traduit et commenté par A. Ernout, éd. «Les Belles Lettres», Paris 1963.
- Tacite, P. C.*, Histoires (Livres IV et V), texte établi et traduit par H. Le Bonniec, annoté par J. Hellegouarc'h, éd. «Les Belles Lettres», Paris 1992.
- Tacitus, P. C.*, Annalen, Lateinisch und deutsch, hrsg. von E. Heller, Artemis, München u.a., 1982.
- Virgile*, œuvres complètes, publiées par R. Pichon, Hatier, Paris, ³1936.

2 INSTRUMENTS DE TRAVAIL.

- Bailly, A.*, Abrégé du dictionnaire Grec-Français, Hachette, Paris, 2002..
- Balz, H/Schneider, G* (Hg.), Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament. 3Bde., Kohlhammer, Stuttgart u. a, ²1992.
- Bauer, W.*, Grieschisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, *K. und B. Aland* (Hg.), Berlin/-New York ⁶1988.
- Blass, F./Debrunner, A./Rehkopf, F.*, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. Göttingen ¹⁷1990.
- Betz, H. D* (Hg.), Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG). Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, 8 Bde., Mohr Siebeck, Tübingen 1998-2005.
- Betz, O/Ego, B* (Hg.), Calwer Bibellexikon. 2Bde., Stuttgart, 2003.
- Bibel theologisches Wörterbuch, hrsg von *J. B. Bauer*, Verlag Styria, Graz/Wien, 1994.
- Cancik, H/ Schneider, H.*, Der Neue Pauly (Bd. 7). Enzyklopädie der Antike, Metzler, Stuttgart 1999.
- Coenen, L/Bereuter, E* (Hg.), Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament. 2Bde. Theologischer Verlag Rolf Brockhaus, Wuppertal, 1971.
- Czestaw Bosak, p.*, Personen im Neuen Testament. Lexikon und Konkordanz, Mimep-Docete, Milan, 1993.
- Döpp, S/Geerlings, W* (Hg.), Lexikon der Antiken Christlichen Literatur, Herder, Basel u a ³2002.

- Freedman, D. N* (Hg.), *The Anchor Bible Dictionary*. 6 vol. Doubleday, New York 1992.
- Grabner-Haider, A* (Hg.), *Praktisches Bibellexikon*, Herder, Friburg/Basel, 1969.
- Haubeck, W./Von Stebenthal, H.*, *Neuer sprachlicher Schlüssel zum griechischen Neuen Testament*, Brunnen, Giessen/Basel, 1997.
- Kittel, G./Friedrich, G.*, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. 10 Bde., Stuttgart u.a. 1933-1979.
- Kühner R./Gerth, B.*, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache II/2*, Hannover-Leipzig ³1904, Darmstadt 1966.
- Kurt, A* (Hg.), *Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament*. 2Bde., Berlin-New York 1978. 1983.
- Larousse de la Langue Française*. Lexis, sous la direction de *J. Dubois*, Librairie Larousse, Paris, 1979.
- Léon-Dufour, X/Duplacy, J* (Ed.), *Vocabulaire de Théologie Biblique*, Cerf, Paris, 2003.
- Morgenthaler, R.*, *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes*, Gotthelf-Verlag, Zürich ³1982.
- Moulton, W. F./Geden, A. S.*, *A Concordance to the Greek Testament*. T&T. Clark, New York 1897.
- Passelecq, G./Poswick, F.*, *Table Pastorale de la Bible*, *P. Lethielleux* (éditeur), Paris, 1994.
- Spicq, C.*, *Lexique Théologique du Nouveau Testament*, Cerf, Fribourg, 1991.
- Vorgrimler, H.*, *Neues Theologisches Wörterbuch*, Herder, Freiburg/Basel, ⁴2000.

3 MONOGRAPHIES ET COMMENTAIRES.

- Assmann, J.*, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unterblichkeit im Alten Ägypten*, München 1990.
- Baudoz, J.F.*, *Les Miettes de la Table. Etude synoptique et socio-religieuse de Mt 15,21-28 et de Mc 7,24-30*. Coll. «Etudes Bibliques 27», Gabalda, Paris 1995.
- Bauer, D. R.*, *The structure of Matthew's Gospel. A study in literary design*. Almond presse, Sheffield, 1988.
- Betz, H. D.*, *Essays on the Sermon of the Mount*, Philadelphia, 1985.
- Billon, G./Gruson, P.*, *Pour lire l'Ancien Testament. Le premier testament par les textes.*, Cerf, Paris 2007.
- Böhm, M.*, *Samarien und die Samaritai bei Lukas. Eine Studie zum religionshistorischen und traditionsgeschichtlichen Hintergrund der lukanischen Samarientexte und zu deren topographischer Verhaftung*, Mohr Siebeck, Tübingen 1999.
- Bonnard, P.*, *L'Évangile selon Saint Matthieu*: Coll. «Commentaire du Nouveau Testament I», Labor et Fides, Genève, 2002.
- Bovon, F.*, *Das Evangelium nach Lukas, Bd. I (Lk 1,1-9,50)*, EKK, Neukirchener, Zürich, 1989.

- Broer, I.*, Einleitung in das Neue Testament. Band I. Die synoptischen Evangelien, die Apostelgeschichte und die johanneische Literatur. Echter, Würzburg, 2006.
- Broer, I.*, Das Verhältnis von Judentum und Christentum im Matthäusevangelium, Franz-Delitzsch-Vorlesung 1994, Heft 4, Münster 1995.
- Brooks, S. H.*, Matthew's Community. The Evidence of his Special Sayings Material, JSNT.S 16, Sheffield 1987.
- Brown, R. E.*, Que sait-on du Nouveau Testament? Bayard, Paris, ²2000.
- Brown, R. E.*, The Birth of the Messiah. A commentary on the infancy narratives in Matthew and Luke. Doubleday, New York 1977.
- Brown, R. E.*, The Death of the Messiah; From Gethsemane to the grave. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels. Bd I, Doubleday, New York, 1994.
- Bultmann, R.*, Die Geschichte der synoptischen Tradition (FRLANT 29), Göttingen ⁷1967.
- Busch, P.*, Magie in neutestamentlicher Zeit, FRLANT 218, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2006.
- Carter, W.*, Matthew and the Margins. A Socio-Political and Religious Reading, New York 2000.
- Charpentier, E./Burnet, R.*, Pour lire le Nouveau Testament, Cerf, Paris, 2006.
- Collins, J. J.*, Daniel, (Hermeneia), Minneapolis 1993.
- Conzelmann, H./Lindemann, A.*, Arbeitsbuch zum Neuen Testament, UTB 52, Mohr/Siebeck, Tübingen, ¹³2000.
- Davies, W. D./Allison, D. C.*, A critical and exegetical commentary on the Gospel according to Saint Matthew I-III, Edinburgh, 1991.
- Deines, R.*, Die Gerechtigkeit der Tora im Reich des Messias. Mt 5,13-20 als Schlüsseltext der matthäischen Theologie, WUNT 177, Tübingen 2005.
- Dibelius, M.*, Die Formgeschichte des Evangeliums. Mohr/Siebeck, Tübingen, ³1959
- Donaldson, T. L.*, Jesus on the Mountain. A Study in Matthean Theology, JSNT.S 8, Sheffield 1985.
- Dschulnigg, P.*, Das Markusevangelium. ThKNT2, Kohlhammer 2007.
- Dschulnigg, P.*, Rabbinische Gleichnisse und das Neue Testament. Die Gleichnisse der Pesk im Vergleich mit den Gleichnissen Jesu und dem Neuen Testament, JudChr 12, Bern u.a. 1988.
- Durand, A.*, Évangile selon Saint Matthieu, coll. «Verbum Salutis», Beauchesne, Paris ³³1924.
- Ebach, J.*, Genesis 37-50, (HThK, AT), hrsg. von Erich Zenger, Herder, Freiburg 2007.
- Ebner, M./Schreiber, S.*, Einleitung in das Neue Testament. Kohlhammer, Stuttgart 2008.
- Eckey, W.*, Das Lukas-Evangelium, unter Berücksichtigung seiner Parallelen, Bd I, Neukirchener, 2006.
- Fander, M.*, Die Stellung der Frau im Markusevangelium unter besonderer Berücksichtigung kultur- und religionsgeschichtlicher Hintergründe, MthA 8, Altenberge 1989.

- Fascher, E.*, Das Weib des Pilatus. HM 20, 1951.
- Fewell, D. N./Gunn, D. M.*, Gender, power, and promise: The Subject of the Bible's First story, Nashville: abingdon Press, 1993.
- Fiedler, P.*, Das Matthäusevangelium, Kohlhammer, Stuttgart, 2006.
- Fischer, I.*, Rut, (HThK AT), hrsg. von Erich Zenger, Herder, Freiburg 2005.
- Foster, P.*, Community, Law and Mission in Matthew's Gospel, WUNT II.117, Tübingen 2004.
- Frankemölle, H.*, Jahwebund und Kirche Christi. Studien zur Form- und Traditionsgeschichte des Evangelium nach Matthäus. Verlag Aschendorff, Münster, 1973.
- Frenschkowski, M.*, Q-Studien. Historische, religionsgeschichtliche und theologische Untersuchungen zur Logienquelle. Maschinenschriftliche Habilitationsschrift: Ev. theol. Fakultät, Mainz 2000.
- Gaechter, P.*, Das Matthäus-Evangelium. Tyrolia-verlag, Innsbruck/Wien, 1962.
- Garbe, G.*, Der Hirte Israels. Eine Untersuchung zur Israeltheologie des Matthäusevangeliums, WMANT 106, Neukirchen-Vluyn 2005.
- Garleff, G.*, Urchristliche Identität in Matthäusevangelium, Didache und Jakobusbrief, Beiträge zum Verstehen der Bibel 9, Münster 2004.
- Geist, H.*, Menschensohn und Gemeinde. Eine redaktionskritische Untersuchung zur Menschensohnprädikation im Matthäusevangelium, fzb 57, Würzburg 1986.
- Gielen, M.*, Die Passionserzählung in den vier Evangelien. Literarische Gestaltung-theologische Schwerpunkte, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2008.
- Gnilka, J.*, Das Matthäusevangelium. Erster Teil, Herder, Freiburg, 1986.
- Gnilka, J.*, Das Matthäusevangelium. Zweiter Teil, Herder, Freiburg/Basel, 2000.
- Gnilka, J.*, Das Evangelium nach Markus (Mk 1,1-8,26), EKK II/1, Neukirchener, ⁵1998.
- Goulder, M. D.*, Midrash and Lection in Matthew, London 1974.
- Gow, M. D.*, The Book of Rut, Leicester 1992.
- Greimas, A. J.*, Strukturele Semantik. Methologische Untersuchungen. Braun schweig 1971
- Grundmann, W.*, Das Evangelium nach Matthäus, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, ⁶1968.
- Guelich, R. A.*, Mark 1,1-8,26, Word biblical Commentary 34 A, Dallas 1989.
- Gundry, R. H.*, Matthew. A commentary on his Handbook for a mixed Church under persecution. Wm. B. Eerdmans Publisching co, ²1994.
- Gunkel, H.*, Das Mädchen im Alten Testament. Athenäum, Frankfurt, 1987.
- Hahn, F.*, Theologie des Neuen Testaments, Bde I-II. Mohr Siebeck, Tübingen 2002.
- Hahn, F.*, Das Verständnis der Mission im Neuen Testament. Neukirchen-Vluyn 1963.
- Harrington, D. J.*, The Gospel of Matthew, Sacra Pagina, Collegeville (MN) 1991.
- Heckel, U.*, Der Segen im Neuen Testament. Begriff, Formeln, Gesten. Mit einem praktisch-theologischen Ausblick (WUNT 150), Tübingen 2002.

- Heininger, B.*, Paulus als Visionär. Eine Religionsgeschichtliche Studie. HBS 9, Herder, Freiburg u.a.1996.
- Hill, D.*, The Gospel of Matthew, NCBC, Grand Rapids: Eerdmans, 1981.
- Holtmann, T.*, Die Magier vom Osten und der Stern. Mt 2,1-12 im Kontext frühchristlicher Traditionen, MThS 87, Marburg 2005.
- Hübner, H.*, Biblische Theologie des Neuen Testaments, Band 3, Vandenhoeck, Göttingen, 1995.
- Hummel, R.*, Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium , BevTh 33, München 1963.
- Jacquier, E.*, Les Actes des Apôtres, Gabalda, Paris, 1926.
- Karrer, M.*, Der Gesalbte. Die Grundlagen des Christustitels. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1990.
- Keener, C. S.*, A Commentary on the Gospel of Matthew. W.B. Eerdmans publishing company, Cambridge 1999.
- Kingsbury, J. D.*, Matthew: Structure, Christology, Kingdom, Philadelphia 1975.
- Klauck, H. J.*, Apokryphe Evangelien. Eine Einführung. Verlag katholisches Bibelwerk Stuttgart, ²2005.
- Klauck, H. J.*, Judas – ein Jünger des Herrn, QD 111, Freiburg im Breisgau/Wien u.a. 1987.
- Köhler, W. D.*, Die Rezeption des Matthäusevangeliums in der Zeit vor Irenäus, WUNT 2.24, Tübingen 1987.
- Konradt, M.*, Israel, Kirche und die Völker im Matthäusevangelium. WUNT 215, Mohr Siebeck, Tübingen 2007.
- Köster, H.*, Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vätern, TU 65, Berlin 1957.
- Kretzer, A.*, Die Herrschaft der Himmel und die Söhne des Reiches (SBM, 10), Stuttgart 1971.
- Landis, S.*, Das Verhältnis des Johannesevangeliums zu den Synoptikern. Am Beispiel von Mt 8, 5-13, Lk 7, 1-10, Joh 4, 46-54, Walter de Gruyter Berlin 1994.
- Landmesser, C.*, Jüngerberufung und Zuwendung zu Gott. Ein exegetischer Beitrag zum Konzept der matthäischen Soteriologie im Anschluß an Mt 9,9-13, WUNT 133, Tübingen 2001.
- Lange, J.*, Das Erscheinen des Auferstandenen im Evangelium nach Matthäus (FzB 11), Würzburg 1973.
- Lagrange, M. J.*, Évangile selon Saint Matthieu, Gabalda, Paris, ²1923.
- Läpple, A.*, Die Botschaft der Evangelien heute. Ein Handbuch für die Schriftlesung und Verkündigung. Don Bosco Verlag, München 1966.
- Laufen, R.*, Die Doppelüberlieferungen der Logienquelle und des Markusevangeliums (BBB, 54), Königstein-Bonn 1980.
- Légasse, S.*, L'évangile de Marc, 2Bde., LeDiv commentaires 5, Paris 1997.
- Limbeck, M.*, Matthäus-Evangelium, SKK/NT 1, Stuttgart ³1991.
- Lohfink, G.*, Wem gilt die Bergpredigt? Beiträge zu einer christlichen Ethik, Freiburg 1988.

- Lohmeyer, E.*, Das Evangelium des Matthäus. Nachgelassene Ausarbeitungen und Entwürfe zur Übersetzung und Erklärung, KEK.S, für den Druckerarbeitet und hg. v. W. Schmauch, Göttingen ³1962.
- Lohmeyer, M.*, Der Apostelbegriff im Neuen Testament. Eine Untersuchung auf dem Hintergrund der synoptischen Aussendungsreden (SBB, 29), Stuttgart 1995.
- Luck, U.*, Das Evangelium nach Matthäus. TVZ, Zürich, 1993.
- Lüdemann, G.*, Die Auferstehung Jesu. Historie, Erfahrung, Theologie, Göttingen 1994.
- Luz, U.*, Das Evangelium nach Matthäus. 4. Teilband: Mt 26-28. (Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament 1/4). Zürich u.a.: Benziger u.a. 2002.
- Luz, U.*, Das Evangelium nach Matthäus. 1. Mt 1-7. (Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament 1/1). Zürich: Benziger u.a. 2002.
- Luz, U.*, Das Evangelium nach Matthäus (EKK), Bd I/2, Mt 8-17. Benziger/Neukirchener, Zürich, 1990.
- Luz, U.*, Die Jesusgeschichte des Matthäus, Neukirchen-Vluyn 1993.
- Maier, G.*, Matthäus-Evangelium. Teil 1, Hänssler, Neuhausen/Stuttgart, ²1983.
- Marguerat, D.*, Le jugement dans l'Évangile de Matthieu, Le Monde de la Bible, Genève 19981.
- Meier, J.P.*, The Vision of Matthew. Christ, Church, and Morality in the First Gospel, New York – Ramsey – Toronto 1979.
- Meiser, M./Kühneweg, U.*, Proseminar II. Neues Testament-Kirchengeschichte. Ein Arbeitsbuch. Kohlhammer, Stuttgart 2000.
- Menninger, R. E.*, Israel and the Church in the Gospel of Matthew, AmUst. TR 162; New York 1994.
- Miler, J.*, Les citations d'accomplissement dans l'Évangile de Matthieu (AnBib, 140), Rome 1999.
- Müllner, I.*, Gewalt im Hause Davids. Die Erzählung von Tamar und Amnon (2 Sam 13, 1-22). Herder, Freiburg, 1997.
- Nellessen, E.*, Das Kind und seine Mutter. Struktur und Verkündigung des 2. Kapitels im Matthäusevangelium, SBS 39, 1969.
- Niederwimmer, K.*, Die Didache, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, ²1993.
- Niessen, S.*, Traum und Realität. Ihre neuzeitliche Trennung. Königshausen & Neumann, Würzburg 1993.
- Nolland, J.*, The Gospel of Matthew. A Commentary on the Greek Text, NIGTC, Grand Rapids (MI), cambridge (UK)/Bletchley 2005.
- Nolan, B. M.*, The Royal Son of God. The Christology of Mt 1-2 in the Setting of the Gospel, OBO 23, Friburg/Göttingen 1979.
- Novakovic, L.*, Messiah, the Healer of the Sick. A Study of Jesus as the Son of David in the Gospel of Matthew, Tübingen 2003.
- Overman, J. A.*, Matthew's Gospel and Formative Judaism: The Social World of the Matthean Community, Minneapolis 1990.
- Park, E. C.*, The Mission Discourse in Matthew's Interpretation, WUNT II.81, Tübingen 1995.

- Patte, D.*, The Gospel According to Matthew: A Structural Commentary on Matthew's Faith. Fortress, Philadelphia, 1987.
- Pokorný, P/Heckel, U.*, Einleitung in das Neue Testament. Seine Literatur und Theologie im Überblick (UTB 2798), Mohr Siebeck, Tübingen 2007.
- Polag, A.*, Fragmenta Q, Neukirchener-Vluyn 1979.
- Popkes, W.*, Der Brief des Jakobus (ThHK 14), Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 2001.
- Poplutz, U.*, Erzählte Welt. Narratologische Studien zum Matthäusevangelium (Biblisch-Theologische Studien 100), hrsg von J. Frey u.a, Neukirchener 2008.
- Radermakers, J.*, Au fil de l'évangile selon Saint Matthieu 2. Lecture continue. Institut d'Etudes Théologiques, Bruxelles, 1972.
- Ratzinger, J./Benedikt XVI.*, Jesus von Nazareth, Herder, Freiburg, 2007.
- Reinbold, W.*, Der Prozess Jesu. BthS 28, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2006.
- Reinbold, W.*, Propaganda und Mission im ältesten Christentum. Eine Untersuchung zu den Modalitäten der Ausbreitung der frühen Kirche, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2000.
- Repschinski, B.*, The controversy stories in the gospel of Matthew. Their redaction, form, and relevance for the relationship between the Matthean community and formative Judaism, FRLANT 189, Göttingen 2000.
- Rigaux, B.*, Témoignage de l'évangile de Matthieu, Desclée de Brouwer, Bruges/Paris 1967.
- Roloff, J.*, Die Kirche im Neuen Testament, GNT 10, Göttingen 1993.
- Rordorf, W/Tuilier, A.*, La Doctrine des Douze Apôtres (Didachè), SC 248, Cerf, Paris 1978.
- Sand, A.*, Das Evangelium nach Matthäus, Verlag Pustet, Regensburg, 1986.
- Sand, A.*, Das Matthäus-Evangelium. Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Erträge der Forschung 275), Darmstadt 1991.
- Sanders, J. T.*, Schismatics, Sectarians, Dissidents, Deviants. The First One Hundred Years of Jewish-Christian Relations, London 1993.
- Sänger, D.*, Von der Bestimmtheit des Anfangs. Studien zu Jesus, Paulus und zum frühchristlichen Schriftverständnis, Neukirchener, Göttingen 2007.
- Sato, M.*, Q und Prophetie, WUNT II/29, Tübingen 1988.
- Schalit, A.*, König Herodes. Der Mann und sein Werk. De Gruyter, Berlin, ²2001.
- Schenk, W.*, Die Sprache des Matthäus. Die Text-Konstituenten in ihren makro- und mikrostrukturellen Relationen, Göttingen 1987.
- Scheuermann, G.*, Gemeinde im Umbruch. Eine sozialgeschichtliche Studie zum Matthäusevangelium. Coll. Forschung zur Bibel, Bd 77, Echter Verlag, Würzburg 1996.
- Schiwy, G.*, Weg ins Neue Testament. Kommentar und Material. Bd I. Das Evangelium nach Matthäus, Markus und Lukas. Echter-Verlag, Würzburg 1965.
- Schmid, J.*, Das Evangelium nach Matthäus. Band I, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg ⁵1965.

- Schmidt, J.*, Gesetzesfreie Heilsverkündigung im Evangelium nach Matthäus. Das Apostelkonzil (Apg 15) als historischer und theologischer Bezugspunkt für die Theologie des Matthäusevangeliums, Echter Verlag, Würzburg 2007.
- Schnackenburg, R.*, Matthäusevangelium 1,1-16,20, Echter Verlag, Würzburg, 1985.
- Schnelle, U.*, Theologie des Neuen Testaments (UTB 2917), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2007.
- Schnelle, U.*, Einleitung in das Neue Testament (UTB 1830), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2007.
- Schröter, J.*, Von Jesus zum Neuen Testament. Studien zur urchristlichen Theologiegeschichte und zur Entstehung des neutestamentlichen Kanons, Mohr Siebeck, Tübingen 2007.
- Schweizer, E.*, Das Evangelium nach Matthäus (NTD 2). Göttingen/Vandenhoeck, 1973.
- Schweizer, E.*, Matthäus und seine Gemeinde, Stuttgarter Bibel Studien 71, KBW Verlag, Stuttgart, 1974.
- Senior, D.*, Matthew, Abingdon New Testament Commentaries, Nashville 1998.
- Senior, D. P.*, The Passion Narrative According to Matthew. A Redactional Study, Leuven University Press, Belgium 1975.
- Sim, D. C.*, The gospel of Matthew and Christian Judaism: The history and social setting of the Matthean community, SNTW 127, Edinburgh 1998.
- Söding, T.*, Wege der Schriftauslegung. Methodenbuch zum Neuen Testament, Freiburg 1998.
- Stanton, G.*, A Gospel for a New People, Edinburgh 1992.
- Stemberger, G.*, Midrash, vom Umgang der Rabbinen mit der Bibel. Einführung, Texte, Erläuterungen. Verlag C. H. Beck, München 1989.
- Streeter, B. H.*, The Four Gospels. A Study of Origins, London-New York 1956.
- Strube, S. A.*, „Wegen dieses Wortes“. Feministische und nichtfeministische Exegese im Vergleich am Beispiel der Auslegungen zu Mk 7,24-30, Theologische Frauenforschung in Europa 3, Münster u.a. 2000.
- Tassin, C.*, L'évangile de Matthieu. Commentaire pastoral, Bayard/Centurion, Paris, 2001.
- Teißen, G.*, Lokalkolorit und Zeitgeschichte. Ein Beitrag zur Geschichte der synoptischen Tradition [NTOA 8], 1989.
- Theißen, G.*, Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums. Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2003.
- Theißen, G.*, Studien zur Soziologie des Urchristentum (WUNT 19), Tübingen 1983.
- Tisera, G.*, Universalism according to the Gospel of Matthew (EHS. T, 482), Frankfurt 1993.
- Trilling, W.*, Das Wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums. St Benno-Verlag, Leipzig, 1959.
- Trunk, D.*, Der messianische Heiler. Eine redaktions- und religionsgeschichtliche Studie zu den Exorzismen im Matthäusevangelium, HBS 3, Freiburg-Basel-Wien 1994.

- Van der Horst, P. W.*, Jews and Christians in their Graeco-Roman context. Selected Essays on Early Judaism, Samaritanism, Hellenism, and Christianity, WUNT 196, Mohr Siebeck, Tübingen 2006.
- Vööbus A.*, Liturgical Traditions in the Didache, PETSE 16, Stockholm 1968.
- Wainwright, E. M.*, Towards a Feminist Critical Reading of the Gospel According to Matthew, BZNW 60, Berlin-New York 1991.
- Walker, R.*, Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium, FRLANT 91, Göttingen 1967.
- Wiefel, W.*, Das Evangelium nach Matthäus. (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 1). Berlin: Evang. Verl.-Anst, 1998.
- Wilckens, U.*, Theologie des Neuen Testaments, Band I, Neukirchener, 2002.
- Wilk, F.*, Jesus und die Völker in der Sicht der Synoptiker. BZNW 109, W de Gruyter, Berlin, New-york 2002.
- Wong, K.-C.*, Interkulturelle Theologie und multikulturelle Gemeinde im Matthäusevangelium. Zum Verhältnis von Juden und Heidenchristen im ersten Evangelium. Freiburg 1992.
- Wrege, H. T.*, Das Sondergut des Matthäus-Evangelium. Theologischer Verlag, Zürich, 1991.
- Zangenberg, J.*, Frühes Christentum in Samarien. Topographische und traditionsgeschichtliche Studien zu den Samaritentexten im Johannesevangelium, Francke Verlag, Tübingen 1998.
- Zenger, E.*, Das Buch Ruth, TVZ, Zürich, 1986.
- Zinniker, F.*, Probleme der sogenannten Kindheitsgeschichte bei Matthäus. Paulusverlag, Freiburg/Schweiz, 1972.

4 ARTICLES.

- Balabanski, V.*, Eschatology in the Making: Mark, Matthew and the Didache (SNTSMS 97), Cambridge (2005), 153-179.
- Balabanski, V.*, Mission in Matthew against the horizon of Matthew 24. In: NTS 54,2 (2008) 161-175.
- Balz, H.*, “*ταράσσω*”, EWNT III, 804-805
- Balz, H.*, “*οἰκουμένη*”, EWNT II, 1229-1233.
- Barth, G.*, Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus, in: *G. Bornkamm, G. Barth, H. J. Held*, Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium (WMANT 1), Neukirchen-Vluyn 1965, 54-154.
- Barthel, J.*, Legende. In: CBL, Band 2, hrsg von *otto Betz*, Calwer Verlag, Stuttgart 2003.
- Bartnicki, R.*, Der Bereich der Tätigkeit der Jünger nach Mt 10,5b-6. In: Biblische Zeitschrift 31 (1987) 250-256.
- Bauckham, R.*, Tamar’s Ancestry and Rahab’s Marriage: Two Problems in the Matthean Genealogy. In: Novum Testamentum 37,4 (1995) 313-329.
- Bauer, D. R.*, The Kingship of Jesus in the Matthean infancy narrative: A literary Analysis. In: CBQ 57, 1 (1995), 306-323.

- Bauer, D. R.*, The literary and theological function of the genealogy in Matthew's Gospel. In: Treasures new and old: recent contributions to Matthean studies. Hg von *David R. Bauer- Mark Allan Powell*. (Society of Biblical literature. Symposium series 1). Atlanta, Georgia: Scholars Press 1996, 129-159
- Becker, H. J.*, Midrash. In: RGG⁴, Bd 5, hrsg von *Hans Dieter Betz*, Tübingen 2002, col. 1212-1214.
- Berlin, A.*, Characterization in Biblical Narrative: David's wives. In: JSOT 23 (1982), 69-85.
- Bettina, E.*, Das jüngste Gericht im Horizont von Gerechtigkeit, Liebe und Solidarität. Mt 25,31-46 von seinen alttestamentliche Bezugstexten her gelesen, BiKi 4 (2008), 219-225.
- Beutler, J.*, «μαρτύριον», EWNT II, 967-968.
- Bieder, W.*, «βαπτίζω», EWNT I, 459-469.
- Broer, I.*, Versuch zur Christologie des ersten Evangeliums, in: The Four Gospels 1992 (FS F. Neirynck), hg. v. F. v. Segbroeck u.a., Bd. 2, BETHL 100, Leuven 1992, 1251-1282.
- Broer, I.*, Antijudaismus im Neuen Testament? Versuch einer Annäherung anhand von zwei Texten (1 Thess 2,14-16 und Mt 24,24f), In: Salz der Erde – Licht der Welt. Exegetische Studien zum Matthäusevangelium (FS A. Vögtle), hg. v. L. Oberlinner-P. Fiedler, Stuttgart 1991, 321-355.
- Bronner, L. L.*, A thematic approach to Ruth in rabbinic literature. In: The Feminist Companion to the Bible 3. Hrsg von A. Brenner, Sheffield Academic Press, 1993, 146-169.
- Brown, S.*, The Two-fold Representation of the Mission in Matthew's Gospel, ST 31 (1977), 21-32.
- Brown, S.*, The Matthean Community and the Gentile Mission. In: Novum Testamentum 22 (1980) 193-221.
- Brown, S.*, The Mission to Israel in Matthew's Central Section (Mt 9,35-11,1), ZNW 69 (1978), 73-90.
- Burchard, C.*, Miszellen zu Matthäus 8,5-13. In: ZNW 84 (1993) 278-288.
- Byrne, B.*, The messiah in whose name "the gentiles will hope" (Matt 12,21): Gentile inclusion as an essential element of Matthew's christology. In: Australian biblical review 50 (2002) 55-73.
- Carter, W.*, Matthew and the gentiles: Individual conversion and/or systemic transformation? In: Journal for the study of the New Testament 26, 3 (2004) 259-282.
- Carter, W.*, Resisting and Imitating the Empire. Imperial Paradigms in two Matthaean parables. In: Interpretation 56 (2002) 260-272.
- Catchpole, D. R.*, The Centurion's Faith and its Function in Q, In: F. van Segbroeck u.a. (Hg.), The Four Gospels 1992, FSF. Neirynck, BETHL 100, Louvain 1992, 517-540.
- Cousland, J.R.C.*, The Choral Crowds in the Tragedy according to St. Matthew, in: J.-A.A. Brant (Hg.), Dialogue and Drama. Elements of Greek Tragedy in the Fourth Gospel, Peabody 2004, 255-273.

- Cuvillier, E.*, Particularisme et universalisme chez Matthieu: quelques hypothèses à l'épreuve du texte. In: *Biblica* 78 (1997) 481-502.
- Cuvillier, E.*, L'évangile selon Matthieu. In: Marguerat, Daniel (Hrsg), Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie. (Le Monde de la Bible 41). Genève: Labor et Fides 2000, 63- 81.
- Derrett, J. Duncan M.*, Law in the New Testament: The Syro-Phoenician woman and the Centurion of Capernaum. In: Derrett, J. Duncan M., *Studies in the New Testament. Volume one 1* (1997) 143-169.
- Dodson, D. S.*, Dreams, the ancient novels, and the Gospel of Matthew. An intertextual study. In: *PRSt* 29,1 (2002) 39-52.
- Dormeyer, D.*, Die Rollen von Volk, Jüngern und Gegnern im Matthäusevangelium, in: „Dies ist das Buch“. Das Matthäusevangelium. Interpretation – Rezeption – Rezeptionsgeschichte (FS H. Frankemölle), hg. v. R. Kampling, Paderborn, 2004, 105-128.
- Eckstein, H. J.*, Die Weisung Jesu Christi und die Tora des Mose nach dem Matthäusevangelium, in: *Jesus Christus als die Mitte der Schrift. Studien zur Hermeneutik des Evangeliums*, hrsg. von C. Landmesser – H. J. Eckstein – H. Lichtenberger, BZNW 86, Berlin – New York 1997, 379-403.
- Eloff, M.*, Exile, restoration and Matthew's Genealogy of Jesus Ho CHRISTOS. In: *Neotest.* 38 (2004) 75-87.
- Ernst, J.*, Das sog. Messiasgeheimnis – kein „Hauptschlüssel“ zum Markusevangelium, in: *Theologie im Werden. Studien zu den theologischen Konzeptionen im Neuen Testament*, hrsg. von J. Hainz, Paderborn u.a. 1992, 21-56.
- Ettl, C.*, Konflikt und Devianz im Matthäusevangelium. Sozio-exegetische Überlegungen zum Verhältnis von Gemeinde und Synagoge, in: J. Kornacker/P. Stockmann (Hrsg.) *Gemeinsam – um des Menschen willen. Theologie im Gespräch mit den Humanwissenschaften*, Frankfurt a. M. u. a. 2001, 5-26.
- Fander, M.*, Das Evangelium nach Markus. Frauen als wahre Nachfolgerinnen Jesus, in: *Kompodium feministische Bibelauslegung*, hrsg. von L. Schottrof/M. Th. Wacker, Gütersloh 1998, 499-512.
- Feldmeier, R.*, Verpflichtende Gnade. Die Bergpredigt im Kontext des ersten Evangeliums, in: „Salz der Erde“. Zugänge zur Bergpredigt, hrsg. von R. Feldmeier, BTSP 14, Göttingen 1998, 15-107.
- Feldmeier, R.*, Israel als Gegenüber des Judentums. Das Beispiel des Matthäusevangeliums, in: *Israel als Gegenüber. Vom Alten Orient bis in die Gegenwart. Studien zur Geschichte eines wechselvollen Zusammenlebens*, hrsg. von F. Siegert, SIJD 5, Göttingen, 140-146.
- Fiedler, P.*, Israel bleibt Israel. Überlegungen zum Kirchenverständnis des Matthäus, in: „Dies ist das Buch“. Das Matthäusevangelium. Interpretation – Rezeption – Rezeptionsgeschichte (FS H. Frankemölle), hrsg. von R. Kampling, Paderborn u.a. 2004, 49-73.
- Frankemölle, H.*, „Evangelist und Gemeinde. Eine methodenkritische Besinnung (mit Beispielen aus dem Matthäusevangelium)“, *Bib.* 60 (1979) 153-190.

- Frankemölle, H.*, Die Tora Gottes für Israel, die Jünger Jesu und die Völker. Zu einem Aspekt von Schrift und Tradition im Matthäusevangelium, In: Schrift und Tradition (FS J.Ernst), hg. v. K.Backhaus – F.G.Untergaßmair, Paderborn u.a. 1996, 85-118.
- Frenschkowski, M.*, Traum und Traumdeutungen im Matthäusevangelium. Einige Beobachtungen. In: Jahrbuch für Antike und Christentum 41 (1998) 5-47.
- Frey, J.*, «Evangelium», CBL I, 334-335.
- Fischer, I.*, The book of Ruth: A feminist commentary to the Torah? In: The Feminist companion to the Bible 3, hrsg von A. BRENNER, Sheffield Academic Press, 1999, 24-49.
- Friedrich, G.*, Die formale Struktur von Mt 28,18-20, in: ZThK 80 (1983) 137-183
- Gagnon, R. A. J.*, The Shape of Matthew's Q Text of the Centurion at Capernaum: Did it Mention Delegations?, NTS 40 (1994), 133-142.
- Gebhardt, E.*, Matthäus 27,19: Der Traum von Frau Pilatus. In: Feministisch gelesen. Bd. I. 32 ausgewählte Bibeltexte für Gruppen, Gemeinden u. Gottesdienste 1 (1988) 179-185.
- Gielen, M.*, Der Konflikt Jesu mit den religiösen und politischen Autoritäten seines Volkes im Spiegel der mattäischen Jesusgeschichte (BBB 15), Bodenheim 1998,1-13.
- Gielen, M.*, Die Verflechtung des Geschicks Jesu und Jerusalems in ihrer Bedeutung für die matthäische Gemeinde, BiKi 3 (2007), 152-159.
- Giesen, H.*, Jesu Sendung zu Israel und die Heiden im Matthäusevangelium. In: Niemand, Christoph (Hrsg.), Forschungen zum Neuen Testament und seiner Umwelt. Festschrift für Albert Fuchs (Linzer philosophisch-theologische Beiträge 7). Frankfurt am Main (2002), 123-156.
- Giesen, H.*, Galiläa- mehr als eine Landschaft. Bibeltheologischer Stellenwert Galiläas im Matthäusevangelium, in: EthL 77 (2001) 23-45.
- Giesen, H.*, Jesu Krankenheilungen im Verständnis des Matthäusevangeliums, in: *L. Schenke* (Hg), Studien zum Matthäusevangelium (Fs. W. Pesch) (SBS), Stuttgart 1988, 79-106.
- Gillet-Didier, V.*, Généalogies anciennes, généalogies nouvelles. Formes et fonctions. In: Foi et Vie 100,4 (2001) 3-12.
- Gnilka, J.*, Der Prozeß Jesu nach den Berichten des Markus und Matthäus. Mit einer Rekonstruktion des historischen Verlaufs. In: Der Prozeß gegen Jesus. Historische Rückfrage und theologische Deutung. hrsg von K. Kertelge, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1988, 11-40.
- Gnilka, J.*, Das Kirchenbild im Matthäusevangelium, in: À cause de l'Évangile. Études sur les Synoptiques et les Actes (FS J. Duppont), LeDiv 123, Paris 1985, 127-143.
- Gnuse, R.*, Dream genre in the Matthean infancy narratives. In: Novum Testamentum XXXII, 2 (1990), 97-120.
- Good, R.*, The Verb ἀναχωρέω in Matthew's Gospel, In: NTS 32 (1990), 1-12.
- Grayston, K.*, " The Translation of Matthew 28,17" in: JSNT 21 (1984) 105-109.

- Hagner, D. A.*, The Sitz im Leben of the Gospel of Matthew, in: Treasures New and Old. Recent Contribution to Matthean Studies, hrsg. von D. R. Bauer – M. A. Powell, SBL. Symposium Series 1, Atlanta (GA), 1996, 27-68.
- Hahn, F.*, Der Sendungsauftrag des Auferstandenen, in: Fides pro Mundi vita. Missionstheologie heute (FS H. W. Gensichen), Gütersloh 1980, 28-43.
- Hahn, F.*, «Die eschatologische Rede Matthäus 24-25», in: Studien zum Matthäusevangelium (Fs. Wilhelm Pesch; ed. L. Schenke; SBS), Stuttgart (1988), 107-126.
- Hampel, V.*, «Ihr werdet mit den Städten Israels nicht zu Ende kommen». Eine exegetische Studie über Matthäus 10,23, ThZ 45 (1989), 1-31.
- Hare, D. R. A./Harrington, D. J.*, “Make Disciples of all the Gentiles (Matthew 28,19)”, CBQ 37 (1975) 359-369.
- Harg, J.*, Die Ahnfrauen Jesu: Selbstbewusst, unkonventionell und engagiert. In: CPB 116 (2003) 9-15.
- Heil, J. P.*, The narrative Roles of the Women in Matthew’s Genealogy, Bib. 72 (1991), 538-545.
- Heiligenthal, R.*, Herodes: Kindermörder oder weiser Staatsmann? Eine Einführung zur Kontroverse. In: ZNT 8,16 (2005) 40-41.
- Heiligenthal, R.*; Herodes der Große- Wohltäter oder Tyrann? Zur Bedeutung des Herodes im Kontext seiner Zeit. In: Religionsgeschichte des Neuen Testaments. Festschrift für Klaus Berger zum 60. Geburtstag (2000) 137-148
- Heininger, B.*, Hebr 11.7 und das Henochorakel am Ende der Welt, in: NTSt 44 (1998), 115-132.
- Heininger, B.*, Im Dunstkreis der Magie: Paulus als Wundertäter nach der Apostelgeschichte, in: Biographie und Persönlichkeit des Paulus, hrsg. von Eve-Marie Becker und Peter Pilhofer, Mohr Siebeck, Tübingen 2005, 271-291.
- Held, H. J.*, “Matthäus als Interpret der Wundergeschichten” in *G. Bornkamm, G. Barth, H. J. Held.*, Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium (WMANT 1), Neukirchen 1960, 155-287.
- Hoppe, R.*, Gerechtigkeit bei Matthäus und Philo. In: „Dies ist das Buch...“ Das Matthäusevangelium. Interpretation – Rezeption – Rezeptionsgeschichte. Für Hubert Frankemölle, hrsg. von R Kampling. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn (2004) 141-155.
- Hutchison, J. C.*, Women, gentiles, and the messianic mission in Matthew’s genealogy. In: Bibliotheca sacra 158,630 (2001) 152-164.
- Ingelaere, J.C.*, Universalisme et particularisme dans l’Évangile de Matthieu. Matthieu et le Judaïsme, RHPHr 75 (1995), 45-59.
- Janssen, C.*, Christus/Messias, In: Antijudaismus im Neuen Testament? Grundlagen für die Arbeit mit biblischen Texten, KT 149 (1997) 42-44.
- Jefford, C. N.*, The Milieu of Matthew, The Didache, and Ignatius of Antioch: Agreements and Differences, in: Matthew and the Didache. Two Documents from the Same Jewish-Christian Milieu?, hrsg. von H. van de Sandt, Assen/Minneapolis 2005, 35-47.

- Jennings, T. W.*, Mistaken identities but model faith: Rereading the centurion, the chap, and the Christ in Matthew 8, 5-13. In: JBL 123 (2004) 467-494.
- Jepsen, M/Niemann, R* (Hg.), Pilatus verheiratet. Gedanken zu einer kleinen Notiz (Mt 27,19). In: Von Pontius zu Pilatus. Pilatus im Kreuzverhör (1996) 24-31.
- Kany, R.*, Die Frau des Pilatus und ihr Name. Ein Kapitel aus der Geschichte neutestamentlicher Wissenschaft. In: ZNW 86,1/2 (1995) 104-110.
- Kertelge, K.*, Art. Δικαιοσύνη. In: EWNT I, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln, (21992) 784-796.
- Kingsbury, J.D.*, The Title "Son of David" in Matthew's Gospel, JBL 95 (1976), 591-602.
- Konradt, M.*, Die Sendung zu Israel und zu den Völkern im Matthäusevangelium im Lichte seiner narrative Christologie. ZThK 101 (2004), 397-425.
- Kraus, W.*, Die Passion des Gottessohnes. Zur Bedeutung des Todes Jesu im Matthäusevangelium, EvTh 57 (1997) 409-427.
- Krentz, E.*, The Extent of Matthew's Prologue. Toward the Structure of the First Gospel, in: JBL 83, 1964, 409-414.
- Krieger, K. S.*, Das Publikum der Bergpredigt (Mt 4,23-25). Ein Beitrag zu der Frage: Wem gilt die Bergpredigt?, Kairos 28 (1986), 98-119.
- Küchler, M.*, „Wir haben seinen Stern gesehen...“ (Mt 2,2), BiKi 44 (1989), 179-186.
- Langkammer, H.*, „πᾶς“, EWNT III, 112-117.
- Lindermann, A.*, Israel im Neuen Testament, WuD 25 (1999), 167-192.
- Loubser, J. A.*, Invoking the ancestors. Some socio-rhetorical aspects of the genealogies in the gospels of Matthew and Luke. In: Neotest. 39 (2005) 127-140.
- Luz, U.*, Das Matthäusevangelium und die Perspektive einer biblischen Theologie, JBTh 4 (1989), 233-248.
- Luz, U.*, Der Antijudaismus im Matthäusevangelium als historisches und theologisches Problem. Eine Skizze, in: EvTh 53 (1992) 310-327.
- Luz, U.*, Narratologische Randfiguren im Matthäusevangelium, In: M. Küchler – P. Reinl (Hg.), Randfiguren in der Mitte, FS H. –J. Venetz, Luzern 2003, 48-58.
- Majer, M.*, „Richterstuhl“, CBL II, 1135.
- Martin, J. P.*, „The Church in Matthew“. In: Interpretation 29 (1975) 41-56.
- McDermott, J. M.*, Mt 10,23 in Context, BZ NF 28 (1984), 230-240.
- McKay, K. L.*, "The Use of *hoi de* in Mattheu 28,17" in: JSNT 24 (1985) 71-72.
- Megan, W.*, Uncertain women. Sexual irregularity and the greaterrighteousness in Matthew 1. In: Pacifica, 2005, 18-32.
- Meier, J. P.*, Nations or Gentiles in Mt 28,19?, in: CBQ 39 (1977) 94-102.
- Meier, J. P.*, Matthew 15,21-28, Interp. 40 (1986), 397-402.
- Metzner, R.*, Der Rückzug Jesu im Matthäusevangelium. Ein literarisches Déjà-vu-Erlebnis, In: ZNW 94 (2003), 258-268.
- Michel, O.*, Der Abschluß des Matthäusevangeliums. Ein Beitrag zur Geschichte der Osterbotschaft, in: EvTh 10 (1950/51) 16-26.
- Müller, H. P.*, Magisch-mantische Weisheit und die Gestalt Daniels, UF 1, 1969, 79-94.

- Nolland, J.*, Genealogical annotation in Genesis as background for the Matthean genealogy of Jesus. In: *TynB* 47,1 (1996) 115-122.
- Nolland, J.*, The four (five) women and other annotations in Matthew's genealogy: In: *New Testament studies* 43,4 (1997) 527-539.
- Nolland, J.*, The sources for Mt 2,1-12. In: *Catholic Biblical Quarterly* 60 (1998), 83-300.
- Novenson, M. V.*, The Jewish messiahs, the Pauline Christ, and the gentile question. In: *JBL* 128,2 (2009) 357-373.
- Oberforcher, R.*, Die jüdische Wurzel des Messias Jesus aus Nazareth. Die Genealogien Jesu im biblischen Horizont. In: *Alttestamentliche Gestalten im Neuen Testament. Beiträge zur Biblischen Theologie*. Hg. von *Markus Öhler*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1999, 5-26.
- Oberlinner, L.*, „Sie zweifelten aber“ (Mt 28,17). Eine Anmerkung zur matthäischen Ekklesiologie“, in: L. Oberlinner/P. Fiedler (Hrsg.), *Salz der Erde, Licht der Welt. Exegetische Studium zum Matthäusevangelium* (FS A. Vögtle), Stuttgart 1991, 375-400.
- Ostmeyer, K. H.*, Die Genealogien in den synoptischen Evangelien und in der Vita des Josephus. Wechselseitige Wahrnehmung ihrer Charakteristika, Intentionen und Probleme. In: *Josephus und das Neue Testament. Wechselseitige Wahrnehmungen. II. Internationales Symposium zum Corpus Judaeo-Hellenisticum*, 25-28. Mai 2006, Greifswald. Hg. von *Christfield Böttrich-Jens Herzer*. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 209). Tübingen: Mohr Siebeck 2007, 451-468.
- Ostmeyer, K. H.*, Der Stammbaum des Verheißenen: Theologische Implikationen der Namen und Zahlen in Mt 1,1-17. In: *New Testament studies* 46,2 (2000) 175-192.
- Palzkill, E.*, „προσέρχομαι“, *EWNT* III, 394-396.
- Pantle-Schieber, K.*, Anmerkungen zur Auseinandersetzung von ἐκκλησία und Judentum im Matthäusevangelium, *ZNW* 80 (1989), 145-162.
- Powell, M. A.*, The Magi as wise Men: Re-examining a Basic Supposition, *NTS* 46, 2000, 1-20.
- Reiling, J.*, The use of ΨΕΥΔΟΙΠΡΟΦΗΤΗΣ in the Septuagint, Philo and Josephus, *NT* 13, 1971, 147-156.
- Repschinski, B.*, Die Heidenmission in den synoptischen Evangelien. In: *ZKTh* 130,4 (2008) 423-444.
- Repschinski, B.*, Matthew and Luke: *B. Repschinski – D. Sim* (Hg.), *Matthew and his christian contemporaries*, London 2008, 50-65.
- Sampatkumar, P. A.*, The Prohibition of foreign mission: A Study of Mt 10,5-6. In: *Vidyajyoti journal of theological reflection* 65,4 (2001) 245-258.
- Schaller, B.*, „βῆμα“, *EWNT* I, 517-518.
- Schneider, G.*, „δίκαιος“, *EWNT* I, 781-784.
- Schnider, F/Stenger, W.*, Die Frauen im Stammbaum Jesu nach Matthäus. Strukturelle Beobachtungen zu Mt 1,1-17. In: *Biblische Zeitschrift* 23 (1979) 187-196.

- Schottroff, L.*, Verheißung für alle Völker (Von der königlichen Hochzeit) Mt 22,1-14. In: Kompendium der Gleichnisse Jesu, hg. v. R. Zimmermann, Gütersloher Verlagshaus, München 2007, 479-487.
- Scott, J. M. C.*, Matthew 15,21-28: A Test-Case for Jesus' Manners, JSNT 63 (1996), 21-44.
- Segal, A. F.*, Matthew's Jewish Voice, in: Social History of the Matthean Community. Cross-Disciplinary Approaches, hg. v. D. L. Balch, Minneapolis (MN) 1991, 3-37.
- Senor, D.*, Between two worlds: Gentiles and Jewish Christians in Matthew's gospel. In: Catholic biblical quarterly 61,1(1999) 1-23.
- Sim, D.C.*, The Gospel of Matthew and the Gentiles, JSNT 57 (1995), 19-48.
- Smith, C. W. F.*, "The Mixed State of the Church in Matthew's Gospel". In: JBL 82 (1963) 149-168.
- Schneider, G.*, Art. *δίκαιος*. In: Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Bd I, Kolhammer, Stuttgart-Berlin-Köln, (21992) 781-784.
- Söding, T.*, Davidssohn und Gottessohn. Zur paulinischen Christologie von Röm 1,3f. In: Religionsgeschichte des Neuen Testaments. Festschrift für Klaus Berger zum 60. Geburtstag (2000) 325-356.
- Spencer, F. S.*, Those riotous-yet righteous- foremothers of Jesus: Exploring Matthew's comic genealogy. In: Are we amused? Humour about women in the biblical Worlds. Hg. von *Athalya Brenner*.(Journal for the study of the Old Testament. Supplement series 383 = The Bible in the 21st century 2). London: T&T Clark 2003, 7-30.
- Spicq, C.*, «εὐαγγέλιον», LThNT, 598-601.
- Spitzing, G./Niemann, R.*(Hg.), Auch sie haben ihm die Hände gewaschen... Pontius Pilatus in der apocryphen Überlieferung. In: Von Pontius zu Pilatus. Pilatus im Kreuzverhör (1996) 57-68.
- Sporschill, G.*, Die Grenzen zu den Fremden überschreiten. Jesus und sein nachösterliches Wirken, in: Entschluss 39,9/10 (1984), 27-30.
- Stanton, G. N.*, Matthew: *Βίβλος, εὐαγγέλιον, or βίος*, The Four Gospels 1992 (FS F. Neirynck), hrsg. von F. van Segbroeck u.a., Bd. 2, BETHL 100, Leuven 1992, 1187-1201.
- Steiner, J.*, Sündige Mütter Jesu. Gedanken zu Mt 1,1-17. In: Entschluss 35,5 (1980) 24-26.
- Strecker, G.*, „εὐαγγέλιον“, EWNT II, 176-186.
- Stuhlmacher, P.*, Matt 28,16-20 and the course of the Mission in the Apostolic and Post-apostolic Age, in: *J. Ädna – H. Kvalbein* (Hgg), The Mission of Early Church to Jews and Gentiles (WUNT, 127), Tübingen 2000, 17-43.
- Suhl, A.*, Der Davidssohn im Matthäus-Evangelium, ZNW 59 (1968), 57-81.
- Theißen, G.*, Lokal- und Sozialkolorit in der Geschichte von der syrophönikischen Frau (Mk 7,24-30), in: ZNW 75 (1984), 202-225.
- Thoma, C.*, Entwürfe für messianische Gestalten in frühjüdischer Zeit, in: Mmessiah and Christos, Studies in the Jewish Origins of Christianity. Mohr Siebeck, Tübingen 1992, 15-29.
- Viljoen, F. P.*, The significance of dreams and the star in Matthew's infancy narrative. In: HTS 64,2 (2008) 845-860.

- Vogel, M.*, Herodes: Kindermörder. Hintergründe einer Rollenbesetzung. In: ZNT 8,16 (2005) 42-47.
- Vögtle, A.*, Die matthäische Kindheitsgeschichte, in: L'évangile selon Matthieu. Rédaction et théologie, ed. M. Didier, BETHL XXIX, 1972, 153-183.
- Von Dobbeler, A.*, Die Restitution Israels und die Bekehrung der Heiden. Das Verhältnis von Mt 10, 5b.6 und Mt 28, 18-20 unter dem Aspekt der Komplementarität. Erwägungen zum Standort des Matthäusevangeliums. In: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 91, 1/2 (2000) 18-44.
- Von Dobbeler, S.*, Auf der Grenze. Ethos und Identität der matthäischen Gemeinde nach Mt 15,1-20, BZ NF 45 (2001), 55-78.
- Walter, N.*, „ἔθνος“, EWNT I, 925-929.
- Weaver, D. J.*, Power and Powerlessness: Matthew's use of irony in the portrayal of political leaders. In: Treasures new and old: recent contributions to Matthean studies (1996) 179-196.
- Weaver, D. J.*, Matthew's Missionary Discourse. A Literary Critical Analysis, JSNT.S 38, Sheffield 1990.
- Weaver, D. J.*, "Thus you will Know Them by Their Fruits". The Roman Characters of the Gospel of Matthew, In: J.Riches – D.C.Sim (Hg.), The Gospel of Matthew in its Roman Imperial Context, JSNT.S 276, London 2005, 107-127.
- Weren, W. J. C.*, The History and Social Setting of the Matthean Community, In: Matthew and the Didache. Two Documents from the Same Jewish-Christian Milieu?, hg. v. H. van de Sandt, Assen/Minneapolis 2005, 51-62.
- Wick, P.*, Matthäus und die Mission, ZMiss29 (2003) 77-90.
- Wilk, F.*, Eingliederung von "Heiden" in die Gemeinschaft der Kinder Abrahams. Die Aufgabe der Jünger Jesu unter "allen Weltvölkern" nach Mt 28,16-20. In: Zeitschrift für Neues Testament 8,15 (2005) 52-59.
- Woschitz, K. M.*, Erzählter Glaube. Die Geschichte vom starken Glauben als Geschichte Gottes mit Juden und Heiden (Mt 15,21-28 par). In: Zeitschrift für katholische Theologie 107 (1985) 319-332.
- Wright, N. T.*, The New Testament and the people of God. Minneapolis: Fortress (1992) 307-320.
- Zumstein, J.*, Antioche sur l'Oronte et l'Évangile de Matthieu, SNTU.A 5 (1980) 122-138.

Index

I. Références (au choix)

1. Ancien Testament.

<i>Genèse</i>	<i>Deutéronome</i>	
9,25-27: 144	1,19: 124	11,2: 56
12,2: 201	4,19: 89	11,3: 57
12,3: 49	17,15: 79	11-12: 56
18,18: 201	20,17: 144	24,17: 124
19,30-38: 55	23,4-6: 55	27,6: 124
22,5: 89	26,10: 89	31,7-14: 218
24,26f: 89		31,9: 141
28,1-8: 144	<i>Josué</i>	
38: 52	2,1: 54, 58	<i>1 Rois</i>
38,11: 53	2,8-21: 58	1-2: 56
38,14-18: 58	2,11: 54	15,5: 56
38,26: 53, 58	3,10: 144	22,54: 89
46,3-4: 188	6,22-25: 54	
	24,11: 144	<i>2 Rois</i>
<i>Exode</i>		5,1-14: 111
4,31: 89	<i>Juges</i>	5,18: 89
19,5-8: 201	20,42: 124	
20,5: 89		<i>1 Chroniques</i>
23,24: 89	<i>Ruth</i>	2,4: 52
23,27: 201	1,4: 55	
24,1: 89	1,16-17: 55	<i>2 Chroniques</i>
30,30: 80	2,2f: 55	6,34: 124
33,2: 144	3,7-15: 58	36,23: 188
33,16: 201	4,12: 52, 53, 58	
34,14: 89	4,15: 56	<i>Esdras</i>
	4,17-22: 56	9,1: 144
<i>Lévitique</i>		
18,3: 144	<i>1 Samuel</i>	<i>Néhémie</i>
	9,16: 80	13,1: 55
<i>Nombres</i>	10,1: 80	
23,7: 76		<i>Tobie</i>
24,17: 76	<i>2 Samuel</i>	14,6: 201
25,1-5: 55	2,4: 80	<i>Judith</i>
33,51: 144	5,1-3: 80	2,28: 144
	5,2: 74	5,14: 124

15,2: 124	2,4: 124	4,1-14: 80
<i>Esther</i>	3,17: 217	7,14: 201
4,11: 201	3,18-20; 124	8,7: 116
8,12: 141	4,22: 141	<i>Malachie</i>
<i>I Maccabées</i>	9,26: 124	2,9: 201
1,42: 201	10,1: 124	3,12: 201
2,18: 201	13,20: 124	
5,15: 144	23,1-4: 131, 132	
13,6: 201	25,22: 144	
8,20f: 217	27,3: 144	
9,2-4: 144	<i>Ézéchiel</i>	
13,7: 124	34: 124, 132	
14,2-5: 216	34,2-10: 131	
14,18: 201	<i>Daniel</i>	
<i>Job</i>	2,2-12: 82	
6,19: 124	2,17-24: 82	
24,13: 178	3,2f: 201	
<i>Psaumes</i>	5,2: 82	
17: 80	5,5: 83	
17,31: 218	5,7: 83	
19,2-6: 78	5,11: 83	
72,10-15: 74, 86, 90	5,23: 83	
76,21: 124	7,13-14: 163,190	
106,38: 144	<i>Osée</i>	
107,9: 116	11,1: 141	
148,3: 78	2,1: 141	
<i>Isaïe</i>	<i>Joël</i>	
2,1-4: 217	4,4: 144	
8,23f: 97	<i>Amos</i>	
23,1-18: 144	3,1f: 124	
25,1-10: 218	5,1f: 124	
25,6: 115, 217	<i>Michée</i>	
35,1-10: 218	4,1-2: 217	
43,5: 116	5,1: 74	
49,1013: 116	<i>Aggée</i>	
49,23: 74, 86	2,6-9: 217	
60,6: 62, 74	2,7: 201	
60,3-9: 86	<i>Zacharie</i>	
63,11: 124		
<i>Jérémie</i>		

2. Apocryphes et Pseudépigraphes.

<i>Apocalypse d'Abraham</i>	<i>Psaumes de Salomon</i>
1-8: 209	11,2-3: 116
	17,4f: 80
	17,24: 80
	17,27: 141
	17,40: 131
	18,4: 141
<i>Apocalypse Syriaque de Baruch</i>	<i>Testament de Juda</i>
39-40: 80	10,1: 52
	24,3: 141
	25,3: 26
<i>2 Baruch</i>	<i>Testament de Lévi</i>
29,3-8: 116	3,3: 26
	18,12: 26
<i>4 Esdras</i>	<i>Testament de Moïse</i>
12,31-32: 80	10,3: 141
<i>Évangile de Pierre</i>	<i>Testament de Siméon</i>
1,2: 169	6,6: 26
<i>1 Henoah</i>	<i>Testament de Zabulon</i>
62,14: 116	9,8: 26
<i>2 Henoah</i>	
42,5: 116	
<i>Jubilés</i>	
1,24: 141	
2,20: 141	
11,16-12,21: 209	
22,20-21: 144	
23,14-17: 22	
41,1: 52	
41,23-28: 58	
<i>Proto-évangile de Jacques</i>	
21,2: 62	

3. Philon d'Alexandrie et Flavius Josèphe

Philon d'Alexandrie

Decal 96: 202
Deus Imm 137: 53
Spec Leg 3,92-95: 83
 3,100-101: 83
Virt 211-219: 209
 221: 53
Vit Mos 1,276-277: 76

Flavius Josèphe

Ant 2,205-206: 75
 2,215: 75
 5,5: 54
 5,8: 54
 5,9-15: 54
 5,318-337: 56
 6,285: 89
 7,151: 202
 12,6: 202
 14,1-5: 79
 14,8-10: 78
 15,387: 79
 18,85: 202
 20,74: 77
Bell 1,14: 79
 1,621: 89
 3,35-38: 97
 3,401: 87
CA 1,172: 202

4. Littérature gréco-romaine.

Dio Cassius

63,1-7: 77
65,1-3: 78

Lampridius

Alex Sev 13,1f: 78

Plinius

Hist Nat 2,28 78
 30,16: 77

Suétone

Aug 24: 171
 94,5: 78
Nero 13: 77

Virgile

Enéide 8,60.95: 78
Vesp 4,5: 87
Tacite
Hist 5,13: 87
Ann 1,40: 171
 2,54: 171
 3,33: 171

Platon

Tim 41: 78

5. Nouveau Testament

<i>Matthieu</i>	100, 102, 109, 124, 209	128, 132, 133, 134, 135,
1,1: 27, 29, 43, 65, 88,	4,25: 129	137, 152, 153, 154, 158,
117, 207, 209, 219, 224,	4,45: 38	182, 193, 200, 201, 205,
225	5,1: 32, 195, 196	206, 214, 219, 221, 223,
1,3-6: 13, 29, 54, 207, 209	5,10: 176, 177	227, 228, 231, 235
1,5: 54	5,17-20: 38	10,6: 131, 132, 138, 146,
1,1-17: 41, 43, 49, 50, 56,	5,20: 36, 176, 177	152, 185, 228, 234
64, 66, 88, 119, 153	5,21-48: 37	10,1-15: 15, 123, 126
1,18-25: 63, 65, 66, 88	5,46-47: 30	10,16-23: 15
1,19: 72	6,1: 176, 177	10,18: 161, 162
1,20-25: 91, 175	6,7-8: 30	10,23: 126
1,21: 58, 81, 95, 192, 207,	6,30: 40	10,24-42: 15
220, 228, 233	6,31-32: 30	11,1: 120, 127
1,23: 64, 192	6,33: 176, 178	11,20-24: 36
2,1-12: 13, 24, 29, 31, 44,	7,16-20: 38	11,27: 191, 199
61, 62, 63, 64, 65, 66, 69,	7,21: 38	12,1-14: 23
70, 73, 74, 75, 76, 77, 81,	7,23: 38	12,15-17: 23
84, 85, 88, 89, 92, 117,	7,29: 36, 114, 120, 127,	12,18-21: 22, 220
119, 124, 154, 178, 180,	195, 199	13,38: 116, 199
210, 211, 213, 225, 233,	8,1-4: 113, 195	13,53: 120, 127
234	8,5-13: 13, 26, 29, 31, 41,	14,1-12: 102
2,3: 28	45, 61, 101, 102, 103,	14,14: 47, 95
2,7: 72	105, 107, 108, 110, 117,	14,24: 109
2,12: 91, 175	152, 181, 208, 211, 218,	14,31: 198
2,13-23: 65, 66, 75, 91	226, 233, 234	14,33: 89, 196, 211, 212,
2,19: 107, 175	8,10: 102, 108, 111, 112,	213
2,20: 96	114, 115, 119, 124, 233	15,1-20: 138, 139
2,22: 175	8,11-12: 156, 213, 221,	15,21-28: 13, 15, 16, 17,
2,23: 35	235	25, 26, 29, 30, 31, 41, 46,
3,7-12: 27	8,13: 106, 181	47, 61, 108, 110, 111,
3,15: 176	8,26: 38	136, 137, 138, 139, 140,
4,8: 199	8,28-34: 26, 29, 30, 213	142, 143, 144, 151, 154,
4,12-17: 221	8,29: 109, 170	158, 174, 181, 208, 211,
4,15: 20, 23, 29, 97, 117,	9,18: 89, 107	218, 223, 228, 233, 234
194	9,21-22: 113	15,24: 14, 16, 21, 24, 25,
4,15-16: 30, 124, 125,	9,28-30: 113	40, 46, 114, 118, 126,
208, 209	9,35-38: 15, 36, 119, 125,	128, 131, 132, 133, 146,
4,18-22: 94, 120	128	148, 152, 153, 154, 182,
4,23-25: 25, 26, 41, 44, 61,	9,35: 129	219, 228, 231, 234, 235
92, 93, 94, 96, 99, 100,	10,5-6: 13, 14, 15, 16, 17,	15,2-15: 167, 169, 172,
117, 119, 120, 194, 209,	18, 19, 20, 21, 24, 40, 41,	230
225	45, 46, 48, 96, 97, 118,	15,13f: 168
4,24: 35, 93, 95, 96, 99,	119, 121, 123, 124, 125,	15,29-31: 140, 195

16,18: 37	179	<i>Luc</i>
16,26: 199	27,31-38: 213	1,2: 70
18,7: 199	27,32-54: 81	2,26: 70
18,12-14: 39	27,42: 71	4,44: 95
18,15-17: 30, 37	27,45-56: 212	6,17: 95
19,1: 120, 127	27,54: 13, 90, 181, 212,	7,1-10: 45, 105, 106,107
19,28: 129	213, 218, 233	7,6b-9: 106
20,18-19: 213	28,9: 89, 196	9,51-56: 124
20,20: 89, 211	28,10: 195	9,57-62: 39
20,22: 40	28,16: 98, 183, 184	10,1-12: 39
20,30-34: 149	28,17: 89, 90, 198, 211	10,3-16: 123
21,1-10: 27, 125	28,16-20: 13, 14, 15, 17,	10,30-35: 124
21,32: 176, 178	18, 20, 24, 32, 40, 41, 42,	12,51f: 39
21,33-43: 13, 203, 208	46, 47, 60, 92, 127, 133,	13,22-29: 110
21, 33-46: 215	153, 154, 156, 160, 162,	13,28f: 115
22,1-14: 216	163, 164, 181, 182, 183,	17,12-19: 111, 124
22,25: 107	186, 189, 193, 195, 208,	21,24: 201
23,37-39: 36	214, 215, 216, 221, 223,	24,36-49: 186
24,1-31: 162, 163	226, 231, 232, 233, 235	24,47f: 134, 201
24,3: 21, 162, 163, 170	28,18b: 190, 191, 195,	
24,4-28: 158, 159	199, 207, 208, 216, 220	<i>Jean</i>
24,29-41: 158	28, 18-20: 186, 187, 188	1,49: 71
24,9.14: 13, 21, 37, 41,	28,19: 20, 59, 76, 98,	4,46-54: 106
47, 157, 181, 203, 205,	114,117, 123, 125, 154,	4,47: 106
229, 231	163, 180, 182, 185, 187,	8,48: 124
24,14: 158, 159, 160, 161,	189, 192, 200, 201, 203,	12,13: 71
162, 163, 165, 204, 220	204, 205, 206, 209, 234	19,13: 174
25,31-46: 158, 160, 204,	28,19-20: 200, 222, 232	20,19-23: 186
216, 229, 234		20,24-29: 198
25,32: 23, 76, 125, 203,	<i>Marc</i>	20,26-29: 186
204, 205, 208	1,39: 95	
26,1: 120, 127, 200	2,17: 107, 108, 171	<i>Actes des Apôtres</i>
26, 13: 199	3,7-10: 96	1,4-8: 186
26,28: 28	3,7b-8: 95	1,8: 134, 135
26,64: 199	3,13-19: 123	2,1-36: 134
26,71: 35	5,7: 109	2,29: 107
27,3-10: 189, 193	6,48: 109	2,37-45: 134
27,11-26: 165, 167, 169,	7,24: 144, 145	7,5: 173
172, 173, 180, 213, 230	7,24-30: 142, 143, 145,	7,15: 107
27,19: 13, 41, 61, 91, 164,	151	8,9: 84, 201
165, 166, 170, 171, 172,	7,27: 147	8,11: 84
173, 174, 175, 176, 179,	7,28: 26, 147	8,16: 192
208, 211, 230, 231	7,29: 148	10,37: 134
27,21-23: 166	7,30: 148	10,48: 192
27,24-25: 165, 169	15,32: 71	11,19-26: 134
27,25: 18, 27, 167, 169	16, 14-18: 186	12,21: 174

13,6f: 84	<i>2. Timothée</i>
13,19-30: 201	4,17: 202
14,21: 191	
15,23: 98	<i>Épître aux Hébreux</i>
15,36f: 134	1,5-14: 186
18,9: 91	11,31: 54
18,18: 98	
21,21: 201	<i>Épître de Saint Jacques</i>
23,11: 91	2,25: 54
27,23: 91	
28,28: 135	<i>Apocalypse</i>
	4,1-3: 22
<i>Épître aux Romains</i>	5,17f: 22
1,5: 202	8,1f: 22
1,16-17: 178	12,5: 202
3,29: 201	14,8: 202
9,24: 201	15,4: 202
10,16: 95	18,3: 202
14,10: 173	20,10: 26
15,10: 201	
16,26: 202	
<i>1 Corinthiens</i>	
1,13: 192	
<i>2 Corinthiens</i>	
5,10: 173	
<i>Épître aux Galates</i>	
1,21: 98	
2,3f: 128	
2,7f: 128	
2,11f: 128	
3,2: 95	
3,27: 192	
<i>Épître aux Philippiens</i>	
2,6-11: 186, 187	
3,9: 178	
<i>1 Thessaloniens</i>	
2,14-16: 22	
<i>1 Timothée</i>	
3,16: 186	

II. Mots (au choix)

ἀνα -χωρέω : 66, 70, 137, 138, 139, 140, 148, 156, 221
ἀπολύω : 137, 149, 150, 166
ἀπποστέλλω : 120, 170
βασιλεύς : 65, 68, 69, 71, 90, 167, 180, 188
βῆμα : 165, 173, 174, 230
Γαλιλαία : 93, 94, 96, 97, 98, 100, 189, 194, 225
γεννάω : 51, 64
δίκαιος : 165, 170, 176, 179, 231
δικαιοσύνη : 176, 177, 178, 231
ἔθνη / ἔθνικοί : 19, 20, 22, 23, 24, 25, 129, 130, 160, 161, 162, 163, 164, 182, 183, 185, 200, 202, 203, 204, 205, 206, 210, 215, 229, 232
ἐκατόνταρχος : 102, 106, 212
ἐκκλησία : 37
ἐξουσία : 26, 113, 182, 183, 185, 190, 191, 215, 234
εὐαγγέλιον : 159, 163, 229
κράζω : 137, 145, 146, 150, 155
κρηματίζειν : 66, 69, 70, 72, 91, 175
κρίσις : 23, 211
κριστός : 79, 80, 81, 90, 166, 168
λαός : 27, 30, 45, 68, 93, 95, 100, 165, 169, 203, 220
μάγος / μάγοι : 66, 76, 82, 83, 84, 85
μαθητεύειν : 20, 183, 185, 191, 200
μαρτύριον : 160, 161, 162, 163, 229
οἰκουμένη : 81, 158, 160, 161, 162, 163, 164, 229
ὀλιγόπιστος : 38, 40
ὄναρ : 66, 69, 72, 91, 165, 171, 175, 180, 231
πίστις : 148, 233
προσκυνέω : 32, 66, 68, 69, 70, 71, 89, 90, 147, 154, 155, 182, 184, 189, 196, 197, 211, 225, 232

